

—

# **Cidade de São Sebastião**

—

**Poderes locais e o  
santo padroeiro do Rio de Janeiro —  
1680-1760**

VINICIUS MIRANDA CARDOSO



RIO DE JANEIRO, 2019

---

# Cidade de São Sebastião

---

**Poderes locais e o  
santo padroeiro do Rio de Janeiro —  
1680-1760**

VINICIUS MIRANDA CARDOSO

**2019**  
ANO IBERO-AMERICANO  
DOS ARQUIVOS  
PARA A TRANSPARÊNCIA  
E MEMÓRIA

  
ARQUIVO GERAL  
DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO



Prefeito da Cidade do Rio de Janeiro  
**MARCELO CRIVELLA**  
Secretária Municipal de Cultura  
**ADOLPHO KONDER HOMEM DE CARVALHO  
FILHO**

Diretora do Arquivo Geral da Cidade  
**BEATRIZ KUSHNIR**  
Produtora Executiva  
**CAROLINA FERRO**

Comissão Julgadora composta pelos  
professores doutores

**ANDRÉ LUIZ VIEIRA CAMPOS**  
**BEATRIZ KUSHNIR**  
**ISMÊNIA DE LIMA MARTINS**  
**PAULO KNAUSS**  
**TÂNIA MARIA BESSONE**

Copidesque  
**CAROLINA FERRO**

Projeto Gráfico e Diagramação  
**GISELLE MACEDO (LUXDEV)**

Tratamento de Imagem  
**AGCRJ**

Catálogo na fonte: Bibliotecária Andréa Machado CRB-7 5466

---

Cardoso, Vinicius Miranda

C 268 c      Cidade de São Sebastião: poderes locais e o santo padroeiro do  
Rio de Janeiro (1680-1760). – Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio/ Arquivo Geral  
da Cidade do Rio de Janeiro, 2019.

376 p. : il.

ISBN 978-65-88421-00-0

Concurso de Monografias Arquivo da Cidade/Prêmio  
Prof. Afonso Carlos Marques dos Santos – 2018

1. São Sebastião – Padroeiro – Rio de Janeiro (Cidade). 2. Rio de Janeiro –  
História, 1680-1760. II. Título.

CDD 981.53

---

**CAPA:**

**A Batalha das canoas.**

**Palácio São Joaquim, 1915.**

Autor: Carlos Oswald. Acervo: AGCRJ.

Localização: BR.RJ.AGCRJ.ICO.ART.PIN.385.02.01

## Para Ana Olivia, Azeite da Graça

“No frontispício da nossa Arqui-Catedral lá está a imagem do padroeiro desta terra, olhos volvidos ao céu, implorando a proteção divina para os ingratos e que por aí indiferentes passam, ignorantes do grande valor moral, cívico e histórico encarnado na memorável data de 20 de Janeiro.”

VIEIRA FAZENDA, EM *ANTIQUALHAS E MEMÓRIAS DO RIO DE JANEIRO*.

20 DE JANEIRO DE 1902.

“O mal dos que estudam as superstições é não acreditarem nelas. Isso os torna tão suspeitos para tratar do assunto como um biólogo que não acreditasse em micróbios.”

MÁRIO QUINTANA

## — AGRADECIMENTOS —

Ao CNPq, que depositou minha bolsa integralmente, sem atrasos, por quatro anos, apesar das circunstâncias adversas do país. Por custear minhas despesas com livros, pesquisa, fotocópias, notebook, hd's, transporte, passagens e inscrições. Por ter investido tanto na Ciência, Educação e Cultura deste país. Este livro é um desajeitado, porém sincero e, talvez, útil retorno.

A Beatriz Catão Cruz Santos, minha orientadora, gratidão por me conduzir desde o mestrado até o doutorado. Pelo Prefácio deste livro. Por tantas leituras atentas e sugestões. Pela orientação amigável e paciente, dando-me todo o apoio necessário. Por saber lidar com minhas limitações, caprichos e más-tendências. Todas as vezes que cheguei à Beatriz, desanimado e descrente, saí confiante e fortalecido.

Ao PPGHIS-UFRJ, especialmente aos professores Monica Grin, Marcos Bretas e Lise Sedrez e à secretária Sandra Helena Ribeiro Santos, sempre diligentes, apoiando e garantindo o que precisássemos.

À banca de qualificação e defesa, por ter aceitado os convites, pela leitura atenta, pelas críticas e sugestões, empréstimos de livros e textos, alguns inéditos: a Francisco José Silva Gomes, Jacqueline Hermann, Paulo Knauss, Evergton Sales Souza, William de Souza Martins e Anderson José Machado de Oliveira sou eternamente agradecido. A Jacqueline Hermann sou infinitamente grato por suas participações também nas bancas da dissertação de mestrado, com excelentes arguições, considerações e correções de rumo; e pelo texto de apoio ao livro.

A Maria Aparecida Rezende Mota, pela leitura crítica de meu projeto numa disciplina, por sugestões, incentivo e convite para uma palestra a seus alunos. A Maria Beatriz de Mello e Souza, pelas excelentes aulas, conversas entusiasmantes e demoradas, leituras instigantes, visitas a acervos e

empréstimo de livro. A Hugo Ribeiro da Silva, pela leitura crítica do projeto e de textos, pela prontidão em orientar e ajudar, pelas conversas, sugestões e compartilhamento de documentos, pela gentileza. César Tovar, com quem tive conversas amigáveis por e-mail, cedeu-me alguns de seus documentos digitalizados e informações sobre arquivos mais longínquos. A Marcos Veneu, pelas aulas essenciais, pelos textos e pelo interesse na pesquisa. Aos colegas de turma do PPGHIS, que leram e comentaram o projeto da tese. Especialmente, a Luiz César de Sá, pelas conversas amistosas e pela gentil tradução de um documento em latim; e a Hudson Martins, pelas sugestões, trocas de ideias, por ter assistido à defesa com toda paciência e pelo apoio mútuo por e-mail.

Comentaram versões preliminares de trechos da tese, com ótimas sugestões e críticas, que posso ter falhado em incorporar, mas que me ajudaram a repensar a tese: Maria Fernanda Bicalho, Luciana Mendes Gandelmann, Francisco Cosentino (*in memoriam*), Edgard Leite e Marcos Sanches. Tiveram imensa contribuição em minha formação Adriana de Oliveira Freitas e Frederico José Falcão (*in memoriam*), primeiros mestres e, depois, colegas de trabalho; e, bem no início desta pesquisa, na Universidade Rural do Rio de Janeiro, Ana Raquel Portugal, Margareth de Almeida Gonçalves e Ricardo de Oliveira (*in memoriam*).

Responderam aos meus e-mails, tirando dúvidas ou indicando bibliografia: Adler Homero de Castro, Nireu Cavalcanti, Thiago Krause, Erin Rowe, Annick Delfosse e Frances Ramos.

A Ilmar Rohloff de Mattos, agradeço a leitura, os comentários e o incentivo à pesquisa, quando da publicação de um capítulo de livro, igualmente coordenado por Roberto Antunes e Jaime Pacheco. A Pedro Doria, agradeço a gentil citação, em sua coluna, de um artigo meu, que ajuda a compor parte desta tese.

À Basílica de São Sebastião dos Frades Capuchinhos do Rio de Janeiro, especialmente ao pároco e reitor, Frei Jorge Luiz de Oliveira, e aos secretários Fred e Isolina. Graça Costa e Cassiano Gonçalves, que trabalharam na restauração da imagem histórica de São Sebastião, receberam-me na Basílica e compartilharam comigo conhecimentos preciosos sobre o acervo. A Emilton Rocha, agradeço de coração pelas fotografias.

À Catedral de São Sebastião do Rio de Janeiro, particularmente ao Monseñor Aroldo, ex-pároco, ao Cônego Cláudio dos Santos e à museóloga Marli Assis Martins, por autorizarem pesquisa no acervo. A Sílvia, Márcia e Paulo, funcionários do Arquivo da Cúria do Rio de Janeiro durante a elaboração da tese, pelo suporte técnico e responsável no manejo dos documentos, e pelo acolhimento carinhoso a pesquisadores e estudantes. A Sílvia, de modo muito especial: por mediar o acesso a documentos do Cabido, sempre solícita, paciente e agradável.

Frei Roger Brunorio (O.F.M.) e Dom Mauro Fragoso (O.S.B.), além da fraterna recepção e das visitas guiadas, respectivamente, no Convento de Santo Antônio e no Mosteiro de São Bento, tiraram dúvidas e deram importantes sugestões para o trabalho, além de aulas essenciais.

Aos Diretores e Funcionários da Biblioteca Nacional, por disponibilizarem e digitalizarem importantes documentos, e por conservarem como podem a memória literária e documental do país.

Ao Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, que possibilitou a publicação desta tese. Especialmente, a Beatriz Kushnir, pela dedicação e seriedade na direção da instituição, que guarda, cuida, cataloga, restaura, digitaliza, divulga e dá um sopro de vida a numerosas relíquias desta cidade. Agradeço ainda a Geórgia Tavares pelo auxílio com documentação manuscrita, a

Rachel Torres pelo suporte com a seleção iconográfica e aos estagiários eficientes que me auxiliaram. A Carolina Ferro, um agradecimento especial pela leitura, correções, sugestões, agilidade e a suma paciência com que dirigiu a edição deste livro.

A João André de Araújo Faria, pela amizade, por leituras críticas e contribuições formais e informais em tantos anos de convívio, participando de todas as fases deste processo. Esta tese deve muito ao João, naquilo que for positivo.

A meu primo, amigo e devoto da História, da Teologia e da música sacra, Leonardo Cardoso.

Àqueles a quem eu possa, injustamente, ter omitido ou esquecido. Aos meus familiares, especialmente a minha bisavó e avós (todas *in memoriam*) Ernestina, Edna, Lydia e Elza. A meus pais, Elizabeth e Fernando, por me apoiarem e acreditarem em mim sempre.

A Ana Olivia, que veio nos dar sua graça.

A Edilaine, por atravessar comigo este trajeto íngreme e acidentado, suportando o insuportável. Por fotografar lindamente, inclusive algumas das imagens que compõem o livro. Por ter sugerido caminhos e soluções quando a ela acorri, agoniado e com dúvidas, centelhões de vezes. Por ter me escolhido, há quase duas décadas, e comigo casado, há uma.

À monarquia celeste.

Ao padroeiro principal desta terra.

Ao A e Ω.

— SUMÁRIO —

14	PREFÁCIO
19	INTRODUÇÃO
45	PARTE I
	<b>Jesuítas, conquistadores e a miraculosa proteção de São Sebastião no Rio de Janeiro – fundamentos</b>
47	CAPÍTULO 1
	<b>Santos patronos &amp; <i>Respublicae</i> no Ocidente</b>
50	1.1 Santos patronos citadinos na Europa e na hispano-América
56	1.2 Sobre o culto aos santos no “Brasil-colônia”
63	1.3 Santos patronos na monarquia pluricontinental lusa
77	CAPÍTULO 2
	<b>A Batalha das Canoas e o Memorial Jesuítico</b>
82	2.1 São Sebastião contra Guaixará
85	2.2 Coisa notável do Brasil
87	2.3 Histórias de Anchieta
92	2.4 Pero Rodrigues
95	2.5 Berettari e Patermina
99	2.6 Vasconcellos
106	2.7 Milagre e História
117	CAPÍTULO 3
	<b>Uma proteção contínua contra inimigos e a peste</b>
120	3.1 Padroeiro e defensor
132	3.2 A controvérsia patronal
135	3.3 Divinos tutelares
142	3.4 O Mal da peste

157	PARTE II	<b>Poderes locais e a Primazia de São Sebastião na cidade e diocese do Rio de Janeiro, 1680-1760</b>
159	CAPÍTULO 4	<b>O Rio de Janeiro e seus santos protetores</b>
161	4.1	<b>1710</b>
169	4.2	<b>Santo Antônio capitão</b>
174	4.3	<b>Rio de Januário</b>
184	4.4	<b>20 de janeiro de 1567</b>
199	CAPÍTULO 5	<b>Os dilemas da Catedral</b>
202	5.1	<b>De matriz a sé</b>
207	5.2	<b>A querela da imagem grande</b>
208	5.2.1	Presságios
214	5.2.2	A carta do bispo
225	5.2.3	A imagem da cidade
231	5.3	<b>Um padroeiro, três catedrais</b>
231	5.3.1	A sé velha padecente
237	5.3.2	A sé militante e peregrina
241	5.3.3	A sé nova triunfante
265	CAPÍTULO 6	<b>O Oitavário e os poderes</b>
267	6.1	<b>Festa del rey</b>
273	6.2	<b>Salvas reais</b>
277	6.3	<b>O titular da sé</b>
281	6.4	<b>Oitavário</b>
287	6.5	<b>Editais</b>
293	6.6	<b>Horários e percursos</b>
307	CAPÍTULO 7	<b>A segunda padroeira principal</b>
309	7.1	<b>A década dos padroeiros</b>
314	7.2	<b><i>Mater Matris Dei</i></b>
319	7.3	<b>Interlúdio: a varonia dos Sás</b>
323	7.4	<b>Sant'Ana patrona</b>
331	7.5	<b>Cônegos e pardos</b>

## 341 CONSIDERAÇÕES FINAIS

## 349 REFERÊNCIAS

350 Fontes Primárias

361 Fontes Secundárias

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

### CAPÍTULO 3

136 **FIGURA 1:** Frontispício da obra *Divi tutelares orbis Christiani, opus singulare, in quo de sanctis regnorum, provinciarum, urbium maximorum patronis agitur*, Lisboa: Typographia Michaelis Deslandes, 1687.

142 **FIGURA 2:** Tela de Ação de Graças aos Santos Cosme e Damião pela Proteção da vila de Igaracu contra a Peste em 1685, 1729. Autor: Anônimo.

### CAPÍTULO 4

178 **FIGURA 1:** Painel de São Januário que foi da antiga igreja de São Sebastião do Morro do Castelo. Autor: Leandro Joaquim (atribuição).

### CAPÍTULO 5

205 **FIGURA 1:** *Saint Sebastien: Ville Episcopale du Brésil*, França, 1695 (aproximadamente).

220 **FIGURA 2:** Escultura de São Sebastião que pertenceu à antiga Sé, século XVIII (provável).

221 **FIGURA 3:** Escultura de São Sebastião (histórico), século XVI. Autor: Anônimo.

245 **FIGURA 4:** Detalhe do *Prospecto da Cidade de S. Sebastião do Rio de Janeiro*.

248 **FIGURA 5:** Planta da nova Sé do Rio de Janeiro, 1722 (aproximadamente).

### CAPÍTULO 6

296 **FIGURA 1:** Estandarte do Senado da Câmara do Rio de Janeiro, que recebeu a Família Real Portuguesa em 1808, século XVIII. Autoria: Manuel da Cunha e Silva (provável).

298 **FIGURA 2:** Planta da Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, entre 1758 e 1760. Autor: Anônimo. Acervo: Fundação Biblioteca Nacional – Brasil.

## LISTA DE TABELAS

### CAPÍTULO 3

139 **TABELA 1:** Entidades políticas e seus patronos principais segundo o *Divi titulares* (1687).

### CAPÍTULO 5

225 **TABELA 1:** Correspondência sobre a querela da imagem grande.

243 **TABELA 2:** Arrematantes da obra da sé nova e seus escravos.

### CAPÍTULO 6

297 **TABELA 1:** Procissões do oitavário de São Sebastião no Rio de Janeiro (c.1734-c.1793).

### CAPÍTULO 7

312 **TABELA 2:** Titulares, padroeiros principais e protetores de algumas cidades e dioceses

## ABREVIATURAS E SIGLAS

ABN	Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.
ACMRJ	Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro.
ACbRJ	Arquivo do Cabido Metropolitano do Rio de Janeiro.
AGCRJ	Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro.
AHU_CU	Arquivo Histórico Ultramarino, Fundo Conselho Ultramarino.
AIHGB	Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.
AN	Arquivo Nacional do Rio de Janeiro.
APIC	Arquivo da Província da Imaculada Conceição.
BN	Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.
CPAB	Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.
DHBN	Documentos Históricos da Biblioteca Nacional.
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.
ms.	Manuscrito(s).
RJ (CA)	Avulsos, Rio de Janeiro – Castro e Almeida (AHU).
RIHGB	Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.
RDHCRJ	Revista de Documentos para a História da Cidade do Rio de Janeiro.
VP&L	Vocabulário Portuguez & Latino (Raphael Bluteau).

## — PREFÁCIO —

O livro que o leitor tem em mãos resulta de uma tese de doutorado realizada no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro e finalizada em 2017. A história desse livro pode ser explicada, em parte, pelas circunstâncias da universidade brasileira que deu suporte à formação em pesquisa, incluso na área de História, para estudantes desde a graduação até o doutorado. Vinicius Miranda Cardoso teve a oportunidade de aprender com professores de universidades públicas no estado do Rio de Janeiro e de partilhar de ambiente acadêmico, o que significa ter acesso a bibliotecas, a arquivos, a bibliografia nacional e internacional e ler, discutir etc. Seu trabalho foi alvo de diversas leituras, críticas e avaliações, como é próprio dessa geração. A título de exemplo, podemos mencionar as bancas de qualificação e/ou de defesa do doutoramento, em que contou com as observações dos professores Francisco José da Silva Gomes, Evergton Sales Souza, Jacqueline Hermann e Paulo Knauss de Mendonça.

*Cidade de São Sebastião: poderes locais e o santo padroeiro do Rio de Janeiro (c.1680-c.1760)*, publicação que vem à tona por intermédio do prêmio Afonso Carlos Marques dos Santos, do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro de 2018, é também fruto da substantiva vocação para a pesquisa em história de Vinicius. Como se pode entrever pelo subtítulo, é uma história do culto a São Sebastião na cidade

do Rio de Janeiro atravessado pelo poder. Com isso, sublinho que na perspectiva de Vinicius a crença no santo é não só indissociável da política, como ela só pode ser compreendida por meio da sua tradução pelos agentes sociais. O trabalho mostra para o leitor contemporâneo, com um tratamento teórico e metodológico acurado, um São Sebastião em meio aos discursos e usos, privilegiando as autoridades civis e eclesiásticas. São os vereadores da câmara municipal, o cabido da sé, os governadores, os bispos e os funcionários régios os agentes e instituições analisados na sua narrativa sobre São Sebastião, tornado no período indicado o patrono principal da cidade do Rio de Janeiro.

A festa do santo torna-se obrigatória em Lisboa por devoção de D. Manuel, e foi correspondida pelos últimos dois reis da dinastia de Avis, D. João III (1502-1557) e D. Sebastião (1554-1578). O culto do santo antipestilencial partilhado no Ocidente, por extensão e emulação, seria adotado por diversas vilas e cidades no reino, passando também aos domínios de Portugal na América. No caso do Rio de Janeiro, o santo crivado de flechas não é só da cidade, como é sabido por todos e registrado na nossa memória coletiva em formas mais ou menos tangíveis. O santo lhe deu o nome e proteção, como formulado pelos conquistadores e nas crônicas jesuíticas do século XVII sobre a fundação da urbe. Ele era também o orago da catedral. Apesar de esta ter sido deslocada de sua primeira morada no Morro do Castelo para a várzea, acompanhando o crescimento do Rio de Janeiro, e se manter provisória entre 1734 e 1808, o santo acompanha a catedral, e os ritos que o celebram se distribuem entre o edifício provisório e a primeira matriz.

Numa interpretação que privilegia um longo período – o de duração dos valores e das crenças – Vinicius faz uma história social do Rio de Janeiro através do culto a São Sebastião como padroeiro nos duzentos anos que se seguiram à fundação da cidade. A cronologia adotada recorta c.1680-c.1760, período de concretização da diocese do Rio de Janeiro, pois embora esta tenha sido criada em 1676, o bispo D. José de Barros e Alarcão foi o primeiro a residir na cidade, designado em 1680, realizou sua entrada dois anos depois. Em 1685, é fundado o cabido da catedral, institucionalizando a alta hierarquia do clero secular local. A década de 1760 assiste ao fim do governo de

Gomes Freire de Andrada, culminando com a transferência do Governo-Geral do Estado do Brasil para a cidade. Entre 1757 e 1760, durante o episcopado de D. António do Desterro, São Sebastião e Sant'Ana foram confirmados como padroeiros da cidade. O recorte espaço-temporal selecionado coincide com intensas transformações sociais e políticas da cidade do Rio de Janeiro, como a crise da “nobreza da terra” e a ascensão dos homens de negócio.

As qualidades do pesquisador se revelam também nos tipos documentais utilizados na confecção de *Cidade de São Sebastião*. O historiador que pesquisa ritos, particularmente, com festas sabe que geralmente lida com registros fragmentários. Vinicius identifica novos documentos e revisita outros já trabalhados por estudiosos que o precederam, evitando um caminho fácil que resvale para a empiria. Quero destacar a diversidade de fontes selecionadas, como as crônicas, as correspondências (leiga e eclesiástica), as pautas e editais da festa, as portarias, as ordens episcopais e régias, as bulas etc. recolhidos em diversos arquivos e bibliotecas brasileiros. Fez uso também de documentos do Arquivo Histórico Ultramarino, entre os estrangeiros. A despeito de não ter tido oportunidade de pesquisar no exterior, a tese que se faz agora livro, tanto pelo material trabalhado quanto pela qualidade da análise, não fica a dever aos padrões acadêmicos internacionais.

De que forma *Cidade de São Sebastião* pode contribuir para a historiografia? Um primeiro ponto a destacar é o tratamento oferecido ao culto do santo, como já anunciado. Desloca-se de uma apreensão, ainda em vigor numa certa historiografia, que caracteriza a relação entre santos e devotos na América portuguesa por uma relação “mercantil”, ou seja, em que a graça e a retribuição sejam “mercadorias”. Essa interpretação tem como matriz a obra de Gilberto Freyre, que descreve formas afetuosas de relação com os santos na sociedade colonial, que definiriam um catolicismo semi-herético ou heterodoxo.

O culto de São Sebastião é um culto político-religioso, cujos ritos são sustentados por autoridades e instituições, que atualizam, no período analisado, a ideia da proteção do santo à cidade desde a fundação. De culto dinástico, torna-se o seu principal patrono. Vinicius

constrói a narrativa sobre esse culto minuciosamente, a partir de uma historiografia italiana e anglo-saxônica sobre santidade, culto e santos patronos, que foram adotados por vilas, cidades e instituições europeias principalmente no século XVII. Com isso, demonstra que os patronos não necessariamente se apoiam em devoção popular e que uma mesma cidade poderia adotar diversos santos.

Na segunda parte do livro, o leitor poderá ver que a cidade também tinha a proteção de São Januário, a concorrência de Sant’Ana como padroeira, mas que São Sebastião obteve a primazia. Na segunda metade do século XVIII, assiste-se a uma redução da hegemonia jesuítica, porém a tópica da proteção do São Sebastião na fundação e em momentos de invasão estrangeira é ativada em prol do santo.

Um segundo ponto a valorizar é a interpretação realizada sobre as normas emanadas de D. João V com relação à oitava da festa de São Sebastião no Rio de Janeiro. Estou me referindo ao Alvará de 2 de abril de 1721 e à Provisão de 30 de setembro de 1733, em que o rei transferia a procissão de São Sebastião para todo dia 27 de janeiro ao invés do dia 20, dirigindo-se a mesma da catedral, na época situada em Santa Cruz dos Militares para a velha sé, onde haveria nova missa solene. O dia da oitava seria de guarda. A iniciativa régia tenderia a ser lida pela historiografia das festas e cerimônias como uma apropriação de D. João V dos ritos católicos, enfatizando um “absolutismo monárquico”, a “sacralidade da monarquia” ou a “natureza divina de seu poder”. Como é possível acompanhar no capítulo 6, a ordem específica sobre a festividade de São Sebastião se ancora sobre uma concepção de poder que se assentava ainda sobre uma moral católica e na ideia de “pacto de sujeição” entre os súditos e a Coroa, em prol da justiça propugnada por autores como Francisco Suarez.

A partir de uma literatura sobre os ritos, que na cristandade se multiplicam para dar conta da diversificação social e dos santos, Vinicius demonstra como a iniciativa régia seguia o modelo da cúria romana, reconhecendo o santo como o *principal* entre os protetores. A festa régia e do padroeiro era comemorada com missa cantada, rito *duplex*, procissão, dia de guarda e oitava. Consequentemente, reforçava os vínculos da coroa com a Santa Sé, que se expressaram na trans-

formação da Catedral de Lisboa em Patriarcal e, simultaneamente, lembrava por força da lei o dever de cultuar o patrono da “república”.

No trabalho, há temas novos ou antigos, que carecem de investigação. É o caso da história da catedral. Na narrativa sobre a sede do bispado e monumento citadino desponta uma **gestão compartilhada** do culto ao santo patrono, que se coaduna com as interpretações que sugerem uma concepção corporativa do poder. Em “A que-rela da imagem grande”, episódio ocorrido no Rio de Janeiro de 1734, Vinicius analisa o rapto da imagem de São Sebastião realizado pelo cabido da catedral, que envolveu os capitulares, os oficiais da câmara, o governador da capitania, o bispo e a coroa. Entre os temas abertos à pesquisa estão a história do cabido e o paralelo entre a festa de *Corpus Christi* e a de São Sebastião, a partir dos autos de correições. No Rio de Janeiro, considerados os custos e a subordinação de uma população mais abrangente, a festa do padroeiro foi equiparada a de *Corpus Christi*, tida como a mais solene do mundo católico e português, o que aponta para uma abertura da monarquia aos poderes citadinos.

Tive a ventura de acompanhar Vinicius desde o seu mestrado. Consequentemente, minhas observações partem dos bastidores de *Cidade de São Sebastião*. Acredito que a sua publicação pode informar e dar prazer aos historiadores e aos leitores interessados no Rio de Janeiro. Que São Sebastião celebre a diversidade como em *Estação Deradeira*, de Chico Buarque.

**BEATRIZ CATÃO CRUZ SANTOS**

Professora Associada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

— INTRODUÇÃO —

**Estátua de São Sebastião com réplica da  
lápide de Estácio de Sá.**

Acervo: AGCRJ.

Localização: BR.RJ.AGCRJ.I.CO.MON.SSE.349.02.05



Desde que o Rio é Rio, é Cidade de São Sebastião. Assim se denominava a povoação nos tempos de Estácio de Sá, como atestam muitos documentos<sup>1</sup>. Essa ligação da cidade com o santo ganhou a longa duração e parece ter despertado, desde sempre, o interesse dos poderes dirigentes.

É fácil notar como São Sebastião e seu simbolismo estão ligados a essa terra, a seus marcos de memória e emblemas de poder. A começar pelo próprio nome canônico da cidade. A sede da prefeitura, apesar das alcunhas maliciosas que recebe, também se intitula oficialmente com o devoto nome de procedência católica<sup>2</sup>.

Os brasões de armas do Rio de Janeiro portam, desde os primórdios, as três flechas que simbolizam o martírio do santo. Elas não foram instituídas para relembrar a morte de Estácio de Sá, como se pensa com frequência. O próprio Estácio designou as flechas como armas da cidade, antes de sequer imaginar que viria a falecer por uma flechada. O ofício do selo das armas foi dado em 6 de novembro de 1566 (provável criação ou oficialização) por Estácio de Sá a Pedro da Costa, conquistador que havia se destacado desde os confrontos com Villegaignon, e que foi também Escrivão das Sesmarias e Tabelião das Notas. A descrição detalhada foi provavelmente perdida no incêndio do arquivo municipal, em 1790<sup>3</sup>.

A silhueta inconfundível do mártir sagitado impõe-se em locais públicos da maior importância nos logradouros da velha “Sebastianópolis”<sup>4</sup>.

Na fachada da “Antiga Sé” do Carmo, pairando acima dos transeuntes que sobem e descem a rua 1<sup>ª</sup> de março, ou cruzam apressados a Praça XV, o patrono contempla os Céus e desnuda seu peito flechado. Faz parte do frontão erigido na época do Cardeal Arcoverde, tendo sido inaugurado em 1922 para as comemorações do centenário da Independência.

Outra escultura do santo guarnece a entrada da câmara municipal. Mantém, assim, uma tradição que remonta à imagem encomendada pela instituição em 1880, e que esteve no saguão do antigo palácio da prefeitura, demolido para a construção da Avenida Presidente Vargas<sup>5</sup>.

Na Glória, diante da Guanabara, lá está a colossal escultura do mártir de Narbona, em granito de tipo ouro velho da Tijuca. Atado eternamente, recosta-se nos contrafortes do antigo outeiro de Uruçu-Mirim, onde teria aparecido em batalha há quatro séculos e meio. A estátua é uma cópia ampliada daquela encomendada pela câmara em 1880. Chamada de “monumento-altar”, foi idealizada pelo Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro (IHGRJ) como parte das comemorações dos 400 anos da cidade. Quando o Rio alcançou seu quarto centenário, a propósito, o dia do santo foi especialmente celebrado, com a participação das maiores autoridades civis e religiosas. Entre elas, alguns dos anticomunistas entusiastas do regime militar recém-iniciado, como numa vitória sobre o ateísmo. O *hino de São Sebastião* foi entoado, e a peça *Martírio de São Sebastião* subiu ao palco do Teatro Municipal<sup>6</sup>. Depois de intensa campanha, e atrasos, a efígie monumental da Glória foi inaugurada e benzida em agosto de 1965<sup>7</sup>. Em sua base estão cenas da presumida aparição do padroeiro na “batalha das canoas”. Esta também é exibida em alto-relevo na atual catedral arquidiocesana, juntamente com outras imagens do patrono; e em vitral da igreja dos Capuchinhos, no bairro da Tijuca.

Na atual lei orgânica municipal do Rio de Janeiro (artigo 26), declara-se: “o padroeiro da Cidade é São Sebastião, que será festejado com feriado municipal a 20 de janeiro, a cada ano”<sup>8</sup>. Aliás, não é raro o carioca deduzir que o mesmo feriado corresponda ao aniversário da fundação de sua cidade. Poucos sabem que a data tida hoje, oficialmente, como sendo a da fundação – 1º de março<sup>9</sup>, que nunca foi feriado – era altamente incerta até algumas décadas atrás. Foi preciso um amplo debate, no âmbito do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), com participação ativa do médico e memorialista José Vieira Fazenda, para que se chegasse a três definições: onde, quando e por quem a cidade foi fundada. Deliberou-se que teria sido, de fato, entre os morros Cara de Cão e Pão de Açúcar; em 1º de março de 1565; e por Estácio de Sá. A estas “respostas” se chegou, ainda que com discordâncias, tão somente em 1914<sup>10</sup>.

Hoje, muitos não entendem como o dia do padroeiro pode ser feriado e o aniversário da cidade não. Há que se saber, por um lado, da

importância simbólica e “mítica” da data e do santo celebrado nas memórias da cidade. E, por outro, que o feriado tem também uma história mais ou menos recente, quando o 1º de março ainda não havia se firmado.

O mesmo Vieira Fazenda, quando ocupou o Legislativo, fora um dos intendentess municipais que sugeriram e fizeram aprovar a lei municipal do feriado, em homenagem não só a São Sebastião, mas aos combatentes de 20 de janeiro de 1567, especialmente, Estácio de Sá. Isto é, quando os “fundadores” da cidade teriam efetivado a conquista, derrotando os franceses e os tamoios. Foi do Dr. Fazenda e do intendente Antunes de Campos o projeto 22 de 1896, lido a 7 de janeiro no Conselho Municipal, em sessão presidida pelo próprio médico e memorialista. Em 18 de janeiro do mesmo ano, foi feita uma “indicação” ao prefeito, assinada por Fazenda, Campos e Julio Carmo, solicitando que se considerasse feriado o 20 de janeiro, em homenagem a Estácio de Sá, “fundador desta cidade”. Em 10 de março, o prefeito Francisco Furquim Werneck de Almeida sancionou o decreto nº229, de 1896, autorizando o feriado<sup>41</sup>.

Três anos antes, as flechas do padroeiro haviam retornado ao brasão de armas da cidade e o cruzeiro do sul republicano teria sido preterido<sup>42</sup>. Tudo isso em meio aos acirrados debates relativos à separação entre Igreja e Estado (1890) e às reinvenções do imaginário social, que contrapuseram símbolos republicanos, de cunho positivista e laico, a símbolos tradicionais, de origem monárquica ou católica<sup>43</sup>. Até por volta de 1922, com o desmonte do morro do Castelo (berço da cidade), o Rio de Janeiro, transmutado em Distrito Federal, punha-se a refletir sobre suas origens e revisitar sua “fundação”<sup>44</sup>, o que implicava repensar o lugar de seu santo patronímico.

Os cariocas de mais idade certamente se lembrarão da suspensão do feriado de São Sebastião, entre 1966 e 1967. Por pressão das entidades representativas da Indústria e do Comércio, num debate nacional sobre os prejuízos trazidos pelos feriados, o governador Negrão de Lima transformou o dia do padroeiro em mero ponto facultativo para servidores. Foi depois das piores tempestades da história da cidade até então que o governo da Guanabara reabilitou o 20 de janei-

ro. Por conta – diz-se – do clamor popular, que atribuiu a catástrofe à insatisfação do santo. O que não se tem dito é que a própria Arquidiece não realizou a tradicional procissão em 1967; e que o grande temporal daquele ano não se deu exatamente no dia 20, mas entre 22 e 23 de janeiro<sup>15</sup>. De todo modo, Negrão de Lima, acossado pela imprensa e pelo regime militar por suas ligações com Juscelino Kubistchek, não podia se contrapor ao povo e, muito menos, a São Sebastião.

A questão do feriado não é de pouca importância. Ela levanta a questão maior sobre os dilemas da oficialização de santos patronos e seus dias santos, ou *festas*, por poderes seculares – municipais, provinciais e centrais. Note-se que, até agora, tem-se privilegiado aqui alguns exemplos da monumentalização do padroeiro do Rio de Janeiro por agentes e instituições seculares, temporais.

Há outros exemplos. Mais recentemente, tendo em vista a proximidade dos 450 anos da cidade, a procissão de São Sebastião foi elevada a patrimônio imaterial do Rio de Janeiro em 2014. No mesmo espírito, a igreja de São Sebastião dos frades capuchinhos, que guarda a assim-chamada “imagem histórica do padroeiro” (que se supõe ter sido trazida por Estácio de Sá), foi declarada Santuário Arquidiocesano pelo cardeal-arcebispo, em 2015, e “templo de especial valor afetivo para a cidade” pelo prefeito. Veio, enfim, a se tornar, em 2016, *basílica menor*<sup>16</sup>, título raro concedido pelo Vaticano. A dita imagem histórica também passou por um intenso processo de restauro, conduzido por Graça Costa e Cassiano Gonçalves, de modo a exibir suas características originais o quanto possível.

São Sebastião é, portanto, indissociável de qualquer inventário da memória urbana e de seus *lugares* no Rio de Janeiro republicano. O mártir e a urbe<sup>17</sup> permanecem ligados, desde os tempos de Estácio, pela memória oficial e pelos atos dos poderes citadinos.

É dessa relação institucional e histórica, que tem a ver com as memórias coletivas e os processos de identificação político-religiosa da cidade e de sua governança, que este trabalho trata. Ele se preocupa menos com os aspectos *cotidianos* e *pessoais* da crença e devoção ao santo, que, contudo, seriam igualmente dignos de análise e constitutivos da renovação do culto.

É claro que as representações deste santo não se restringem às instituições políticas da cidade, e nem mesmo às da Igreja católica em si. O assim-chamado sincretismo religioso cruzou as referências do mártir do catolicismo com o orixá Oxóssi, o *caçador e rei de Ketu*. Provavelmente, por conta do simbolismo das flechas e do arco, que também figuram entre os atributos iconográficos do santo católico.

A devoção à díade São Sebastião-Oxóssi tem sido presente nos terreiros da cidade e de seus arredores há tempos. O sincretismo, sem dúvida, contribuiu para atualizações e releituras das representações de São Sebastião no Rio de Janeiro, aumentando o número dos que se consideram “devotos”. Isto se deve, sobretudo, à Umbanda, que, como religiosidade tipicamente sincrética e “brasileira”, arregimentou nas fileiras de Oxóssi-Sebastião as falanges dos caboclos, entidades de origem indígena<sup>18</sup>. Mas isto é história do século XX, ou, pelo menos, do século XIX, quando se configuraram os candomblés multiétnicos na Bahia e no Rio de Janeiro<sup>19</sup>.

E por falar em religiosidades luso-afro-brasileiras, não se pode deixar de dizer que, muito embora São Sebastião seja reconhecido oficialmente – sobretudo pela arquidiocese – como padroeiro da cidade, há quem considere hoje que o “verdadeiro” protetor dos cariocas é outro santo, também guerreiro: São Jorge, cuja bandeira é empunhada especialmente pela religiosidade de raízes africanas, com chancela pública, e o feriado de 23 de abril.

Mesclado com o orixá do ferro, Ogum, São Jorge se difundiu bastante no Rio de Janeiro do século XX – embora já figurasse com seu cavalo e “estado” nas procissões de *Corpus Christi* seiscentistas, e tivesse sua irmandade desde tempos coloniais<sup>20</sup>. Chega-se ao ponto de se classificar o santo cavaleiro, neste início de século XXI, como “o padroeiro” ou “verdadeiro padroeiro” da capital fluminense. Ou, pelo menos, dos cariocas<sup>21</sup>. Não são poucos os que afirmam que “São Jorge é o padroeiro informal do Rio de Janeiro, tamanha a presença dele no dia a dia da cidade – muito maior do que seu colega oficial, São Sebastião”<sup>22</sup>.

O que muitos conterrâneos não sabem é que outros santos católicos foram invocados como protetores da cidade noutros tempos. Não são muitos aqueles que chegaram a ter este nível de apelo em al-

gum momento: Santo Antônio, São Januário e Sant’Ana, todos no século XVIII, com maior ou menor sucesso. São Sebastião e São Jorge são apenas o mais antigo e o mais novato a ocuparem o posto.

Todavia, mesmo com o surgimento de concorrentes, São Sebastião manteve sua primazia oficial. Ela foi enunciada e aparentemente assegurada também no século XVIII. Quando o bispo D. Antônio do Desterro Malheiros (1694-1773) aprovou Sant’Ana como “Patrona principal desta Cidade e Diocese”, em 1759, reconhecia ainda “o glorioso Mártir S. Sebastião” como “o seu primeiro padroeiro principal”<sup>23</sup>. Um dos principais fundamentos deste culto era, sem dúvida, o discurso de que o santo protegia a cidade com “evidentes milagres e repetidos benefícios”, como o bispo D. Francisco de S. Jerônimo (1638-1721) dizia ter ouvido de “pessoas antigas”, em 1702<sup>24</sup>.

Esta tese investiga aspectos da história política e institucional do culto a São Sebastião como padroeiro principal do Rio de Janeiro, nos duzentos anos que se seguiram à fundação da urbe, mas com maior ênfase nos Setecentos, especialmente em sua primeira metade. Ela investiga o processo de reconhecimento e manutenção de tal patrocínio, analisando os discursos e usos mais gerais que enunciavam São Sebastião como patrono da cidade, especialmente aqueles que se referiam a uma proteção contínua do santo a ela, desde sua fundação.

Para o estudo desses usos político-religiosos, propõe-se centrar a análise nos principais representantes dos poderes leigos e eclesiásticos locais: câmara<sup>25</sup> e cabido<sup>26</sup> (corpos representativos da *cidade* no temporal e no espiritual e principais condutores do culto ao padroeiro), governadores e bispos (autoridades articuladoras com a Coroa e o papado, respectivamente, nas mesmas matérias). Marcados pela ambivalência, governadores e bispos não devem ser vistos apenas como agentes do poder central, mas também do poder local<sup>27</sup>.

Ao longo do trabalho, decodificam-se os discursos e os ritos referentes ao culto daquele santo como padroeiro da cidade, compreendendo como foram usados na construção da legitimidade dos poderes políticos e eclesiásticos na localidade<sup>28</sup>, com base nos estreitos laços entre a monarquia, o catolicismo e a noção de autogoverno local no Antigo Regime luso<sup>29</sup>. A hipótese geral a ser testada sugere que o

apoio dos poderes seculares locais foi preponderante – embora não exclusivo – para a defesa e manutenção do patronato oficial do santo sobre a cidade, reforçando-o e reatualizando-o em momentos-chave, a despeito da concorrência de outros santos, ou das limitações que restringiram a expansão e popularização da veneração do mártir flechado na cidade do Rio de Janeiro.

Na primeira metade do século XVIII, a crença no patrocínio especial de São Sebastião ao Rio de Janeiro seria reinventada em diversos momentos. Em 1710, o governador Francisco de Castro Morais invocaria o santo flechado, junto a Santo Antônio, pelo “bom sucesso, *regimen* e direção das armas portuguesas do Rio de Janeiro”, diante da investida francesa comandada por Jean-François Duclerc. Intitularia Santo Antônio “General do Exército nos campos” e São Sebastião “padroeiro nas praias”<sup>30</sup>.

Com a transladação da catedral para a igreja da Santa Cruz, em 1733, o rei D. João V levaria em alta consideração o culto a São Sebastião como santo patrono da cidade, ao ordenar que continuasse como titular da sé; que se pusesse um painel com sua imagem na capela-mor; e, para “memória da antiga catedral”, que se criasse nesta uma confraria do mártir e se fizesse a ela uma procissão anual no oitavário da festa do santo, 27 de janeiro<sup>31</sup>. A iniciativa régia gerou um conflito entre o cabido e a câmara em torno da trasladação de uma imagem do padroeiro que ficava no altar-mor da primeira sé, no alto do Morro do Castelo. Segundo representação dos oficiais da câmara, muitos moradores queriam que a effigie ficasse em seu “antigo” e “legítimo lugar”, pois temiam algum “castigo” e tinham fé de que a imagem protegia “a barra [da Guanabara], o castelo [fortaleza de S. Sebastião, armazém da pólvora] e a cidade”, conforme observações passadas<sup>32</sup>. O conflito produziria uma interessante documentação, envolvendo ainda o bispo, o governador, o Conselho Ultramarino e o rei, talvez demonstrando que a questão vinha a extrapolar o âmbito puramente religioso<sup>33</sup>.

A acreditada proteção do mártir durante a fundação do Rio de Janeiro seria rememorada em alguns escritos publicados em Portugal, cujos enunciados merecem análise mais detida. Examinando-se os registros setecentistas que comentavam a proteção – passada,

presente e futura – de São Sebastião à cidade, urge compreender os significados e usos político-religiosos que emergiam a cada atualização. A primeira questão de fundo desta tese, portanto, é a da reinvenção, por diferentes agentes e instituições, dos enunciados que embasavam a crença no patrocínio milagroso do padroeiro e produziam a sua identificação com a localidade: que papéis político-religiosos tais usos cumprem em cada contexto? Tem-se por hipótese que, embora o discurso da proteção do santo se transformasse e se atualizasse em diferentes aspectos e momentos, em cada um deles tenderia a contribuir para a vinculação dos poderes e agentes locais à identidade monárquico-católica lusa.

Ao longo do século XVIII, câmara e cabido foram os principais gestores dos rituais envolvendo o santo padroeiro na localidade: imagens, objetos sacros e procissão, dos quais esta pesquisa também se ocupa. À câmara cabia custear a arrematação da cera, música e ornamentação das festividades anuais, lançando também editais para o “justo e louvável costume” das “luminárias de São Sebastião”, obrigatórias na cidade entre 17 e 20 de janeiro<sup>34</sup>. À “nobreza” camarária cumpria custodiar e conduzir, nas procissões, o andor com uma imagem do santo flechado e o estandarte no qual iam as insígnias de Portugal, as armas da cidade e uma representação pictórica do padroeiro<sup>35</sup>. Já o cabido devia solenizar a procissão, as missas pontificadas pelo bispo, nos dias 20 e 27, e zelar pela catedral enquanto espaço de memória sacra da localidade, abrigando em seu altar-mor a imagem principal do mártir. Estas duas corporações dialogariam, em 1758, sobre as dificuldades da procissão (que subia o Morro do Castelo em pleno verão), e introduziriam mudanças para que se mantivessem o “voto” ao padroeiro e a ordem régia, restando ao bispo a ratificação.

Assim, pode ser questionado: numa sociedade formada por corporações leigas e eclesiásticas vinculadas a uma monarquia católica do Antigo Regime<sup>36</sup>, que poderes eram responsáveis pela gestão do culto aos santos padroeiros locais, vistos como elemento importante, senão essencial, para o “bem comum” – e, portanto, para a política<sup>37</sup>, na cidade? Câmara, cabido, governadores, bispos ou a Coroa? Leigos ou eclesiásticos?

No caso do Rio de Janeiro, a câmara municipal e o cabido da catedral parecem tomar as posições mais aguerridas na gestão ritual do culto ao padroeiro, na medida em que o bispo, o governador e a Coroa assumem um papel de mediação nos conflitos e tensões. Enquanto corporações que pretendiam representar a cidade no temporal e no espiritual, câmara e cabido disputavam também o agenciamento do sagrado, legitimando assim sua “função pública”<sup>38</sup>. Em seus discursos, ambas se faziam responsáveis pelo bem comum dos corpos e almas radicados na cidade, tanto quanto os demais poderes; mas câmara e cabido eram instituições mais identificadas com a dimensão coletiva local. Levanta-se a hipótese secundária de que o culto ao padroeiro seria visto como um dos fundamentos do “bom governo”<sup>39</sup> da cidade, o que levaria a colaborações e pressões mútuas entre câmara e cabido pela sua manutenção ritual e memorialística. No período, tais instituições teriam mantido vívido interesse pelo referido culto, no qual desembocariam ainda tensões mais gerais da disputa entre clérigos e leigos pelo controle do sagrado<sup>40</sup>.

Um último aspecto de interesse, e que decorre das outras duas questões, é o da primazia de São Sebastião diante de outros santos, capaz de explicar sua continuidade como “padroeiro principal” da cidade. Mesmo com a traumática invasão do corsário Duguay-Trouin, em 1711<sup>41</sup>, os principais poderes que dirigiam a cidade não abandonaram a sua invocação como patrono oficial, tornando sua festa anual uma das mais movimentadas<sup>42</sup>. Quando Sant’Ana foi eleita “Segunda Padroeira Principal da cidade”, São Sebastião foi mantido como “Primeiro Padroeiro Principal”<sup>43</sup>. Tem-se por hipótese que a primazia do mártir seria explicável pela sua relação com as origens<sup>44</sup> da urbe e pela constante atualização da crença em sua proteção sobre ela – aparentemente, aspectos que identificavam político-religiosamente o Rio de Janeiro ainda nos Setecentos. Como disse, certa vez, o governador Luiz Vahia Monteiro (c.1660-1732), o “milagroso São Sebastião” era “Padroeiro desta Cidade e seu fundador”<sup>45</sup>.

Ressalte-se que não há aqui intenção de pressupor ou defender uma “popularidade” de São Sebastião à época. Estudos demonstraram que nem o fervor nem a generalização social da veneração a um

santo eram condições suficientes ou sequer necessárias para a escolha e gestão do culto aos padroeiros oficializados por uma cidade<sup>46</sup> – processos dos quais as classes populares eram praticamente excluídas<sup>47</sup>.

A pesquisa se concentra nos poderes dirigentes por dois motivos. Primeiro, foi característica marcante dos cultos a padroeiros urbanos nas épocas medieval e moderna o fato de serem organizados por elites e poderes leigos e eclesiásticos<sup>48</sup>. Segundo, para o estudo dos usos do culto pelas camadas subalternas há maior rarefação e dispersão de registros que porventura interessem ao problema.

Desde a fundação da colônia do Sacramento (1680), o Rio de Janeiro crescia em importância geopolítica e econômica. Com a descoberta das minas, a cidade passaria rapidamente a “porto por excelência da região mineradora” e “ponto nevrálgico do império lusitano”<sup>49</sup>. No final do governo Gomes Freire de Andrada (1733-1763), a “capitalidade” da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro era evidente, o que conduziu a sede do governo-geral da baía de Todos-os-Santos para a baía de Guanabara<sup>50</sup>.

Propõem-se como demarcadores para esta tese as décadas de 1680 e 1760.

A primeira corresponde à efetivação da diocese do Rio de Janeiro. Embora tenha sido criada em 1676, o primeiro bispo a residir, de fato, na cidade, foi D. José de Barros Alarcão (1634-1700). Designado em 1680, teve sua entrada em 1682 e, no dia 19 de janeiro de 1685, constitui-se o primeiro quadro do cabido da catedral, institucionalizando uma elite do clero secular local<sup>51</sup>.

Por sua vez, a década de 1760 vê a conclusão do governo de Gomes Freire de Andrada no Rio de Janeiro, que chegava ao que era então o auge de sua importância, culminando na transferência da sede do governo-geral do Estado do Brasil para a cidade<sup>52</sup>. Foi ainda o período em que a diocese confirmou Sant’Ana e São Sebastião como padroeiros oficiais (1757-1760). O recorte espaço-temporal proposto é conveniente por se tratar de um período de franca expansão para a cidade, com inúmeras transformações e tensões em sua vida social e política, como, por exemplo, a criação do cargo de Juiz de Fora, a ascensão dos homens de negócios e a crise da “nobreza da terra”<sup>53</sup>.

Entretanto, a temporalidade característica em que transita a análise desta tese é a longa duração. Por isso, os marcos de 1680 e 1760 serão eventualmente extrapolados.

Simon Ditchfield destaca que “o interesse dos santos e da santidade para o historiador da primeira Época Moderna reside afinal na importância desses homens e mulheres sagrados enquanto um recurso ideológico e cultural” simultaneamente “construído, imaginado, representado e usado” de inúmeras maneiras, graças ao seu imenso potencial “simbólico e metafórico”. Segundo este historiador, os santos eram empregados como tropos e elementos discursivos, gerando uma verdadeira linguagem, intimamente ligada ao poder. Nela, estendiam-se para além dos campos óbvios da religiosidade e da magia, avançando para os da ciência, da história e da política, entre outros, cumprindo “variados papéis culturais”<sup>54</sup>.

Como propõe Ditchfield, busca-se nesta tese uma perspectiva teórica que se diferencie das análises instrumentalistas que veem o culto aos santos como “reflexos sociais”. Assim, não se tem interesse no *porquê* das crenças, mas em *como* elas atuaram relevantemente e foram empregadas – seus *usos*. A cultura católica dos santos seria “uma linguagem à espera de interpretação, ao invés de um ‘problema’ cuja causa e estrutura deveriam ser procuradas”. As palavras-chave do quadro teórico seriam, conforme Ditchfield, “construção”, “invenção”, “representação” e “imaginação” – e não tanto “explicação”, “causalidade” e “descrição”<sup>55</sup>.

Para Anna Benvenuti, o culto dos santos patronos constitui um vasto “campo semântico no qual podem ser colhidos, em nível cultural, os processos e percursos de elaboração da autoconsciência civil, tradicionalmente buscados pelos historiadores nos aspectos político-institucionais ou sócio-econômicos”. Segundo Benvenuti, as histórias dos cultos a santos patronos não são estáticas, mas sim dinâmicas culturais compósitas dadas não apenas pela persistência, mas principalmente pelas fraturas e mudanças que surgem na fenomenologia da representação e do uso. A diacronia é também dimensão fundamental destes cultos, cabendo ao historiador buscar as razões das transformações que atualizam e ressignificam os conteúdos

e mensagens do repertório devocional do padroeiro. Cada expressão cultural deve ser lida a partir da datação dos vários “possíveis” em cada contexto, a despeito das persistências tipológicas que sustentam o culto. Para Benvenuti, o exercício é o de buscar compreender as etapas dos percursos de construção de memória e identidade no qual as cidades e seus poderes adotaram signos religiosos para a própria auto-representação<sup>56</sup>.

Entre os conceitos-chave, pode-se destacar primeiramente o de *representação*. Para João Adolfo Hansen, as representações são processos “substancialistas, coletivos e anônimos de produção simbólica”, indicando sempre “uma mediação (...), um crivo do que se diz e se vê”. Metáforas, analogias e alegorias são sua base. Para Hansen, no estudo do mundo moderno contra-reformista, tal conceito não deve ser aplicado no sentido positivista de “cópia”, “reflexo” e “expressão da subjetividade”; como as linguagens e o mundo social eram entendidos metafisicamente, toda representação remetia ao “corpo místico” que unia a Deus, ao rei, ao papa, à Igreja e ao reino. Especificamente, o conceito de representação implicaria, para Hansen, quatro situações: o uso de signos no lugar de outra coisa; a produção de uma presença em ausência; a forma retórico-poética do discurso; e a posição hierárquica no corpo místico<sup>57</sup>. A categoria, assim entendida, permite a análise dos mecanismos simbólicos relacionados ao culto do santo padroeiro, sejam eles ícones, alegorias, narrativas, ritos ou mesmo as disputas de jurisdição e precedências entre os poderes.

Entende-se aqui por *memória* qualquer representação ou discurso “monumentalizado” sobre o passado, funcionando como “instrumento de poder”<sup>58</sup>. As memórias, enquanto representações, implicam disputas sociais e institucionais no embate dos diferentes usos memorialísticos. Ao invés de ser tratada pelo prisma da “coletividade”, a memória precisa ser tratada nos termos do seu “enquadramento”: que grupos e relações de poder a constroem ou autorizam? Quais os seus enunciados e silêncios? As duas principais funções da memória – manter a coesão e o senso de pertença – fazem com que ela se ancore em pontos de referência que delimitam um conjunto de imagens do passado. Assim, “todo trabalho de enquadramento de

uma memória de grupo tem limites, pois ela não pode ser construída arbitrariamente. Esse trabalho deve satisfazer a certas exigências de justificação”<sup>59</sup>. Todo culto a santo carrega memórias – do ser idealizado e dos grupos que sustentam sua veneração. O cultivo de sua memória é a atualização constante de sua hagiografia, recriando suas ações em favor da comunidade<sup>60</sup>.

O culto ao padroeiro era sustentado por vários rituais. O *rito*, enquanto ação simbólica, implica formas complexas de comunicação, envolvendo signos, símbolos e imagens, num conjunto amplo de significados que norteiam a identificação e as origens míticas de um grupo diante da natureza, da vida e da morte, incluindo “todas as regras e instituições nas quais se funda a própria sociedade no presente e no futuro”. A eficácia ritual supõe a “força social” que transforma significados alegóricos em realidades<sup>61</sup>. O *rito* é, ainda, gesto complementar ao *mito*, sendo este a metalinguagem que faz mediação entre o abstrato e o concreto<sup>62</sup>.

Outro eixo conceitual refere-se ao *poder simbólico* e à *política*. O primeiro é o poder *reconhecido* de “constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo” e que “permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica)”<sup>63</sup>. Já a segunda “é o ponto para onde conflui a maioria das atividades [humanas] e que recapitula os outros componentes do conjunto social”<sup>64</sup>. A política remete a vários domínios da vida social. Se o culto a um santo assume significados políticos, é porque as decisões que o envolvem “são tomadas por pessoas situadas em posições políticas. Esta é sua ‘natureza’ política”<sup>65</sup>.

O culto aos santos, sem dúvida, relacionava-se com a “cultura política dominante” no império luso. A cultura política “supre ao mesmo tempo ‘uma leitura comum do passado’ e uma ‘projeção no futuro vivida em conjunto’” (recorde-se a ideia de uma proteção perpétua do padroeiro à urbe). É também a visão coletiva e partilhada de mundo, a qual referencia escolhas. Para Bernstein, a “dimensão coletiva da cultura política” permite compreender a “coesão” dos grupos sociais, pois, insere-os numa “visão comum do mundo,

numa leitura partilhada do passado” e numa “perspectiva idêntica de futuro”, com base em “normas, crenças, valores que constituem um patrimônio indiviso, fornecendo-lhes, para exprimir tudo isto, um vocabulário, símbolos, gestos, até canções que constituem um verdadeiro ritual”<sup>66</sup>.

Com relação às fontes, esta pesquisa buscou deliberadamente a diversificação dos conjuntos documentais, combinando a análise de textos de caráter narrativo com a documentação administrativa produzida pelos agentes dos poderes seculares e religiosos.

A análise será predominantemente qualitativa<sup>67</sup>. A pesquisa busca “significados”, a partir de indícios, comparações e explicações, trabalhando intensivamente sobre as fontes potencialmente mais eloquentes, buscando brechas de leitura<sup>68</sup>.

O primeiro grupo de fontes consta das crônicas escritas por eclesiásticos ou acadêmicos, as quais mencionaram o culto da cidade do Rio de Janeiro a seu santo patrono, com diferentes perspectivas, sacralizando ou não a narrativa. Será necessário retornar ainda às *Vidas* anchietanas, crônicas jesuíticas e outros escritos do século XVII, trabalhados por ocasião do mestrado, para buscar a genealogia narrativa que deu suporte às releituras setecentistas do patrocínio do santo à cidade. Mesmo com seus diferentes usos político-religiosos, todas estas obras compuseram um patrimônio memorialístico que embasava e referia o discurso dos favores de São Sebastião, principalmente, na fundação da cidade. Embora não se trate de fazer história do livro e da leitura, as discussões deste campo devem ser consideradas na análise das memórias escritas do patrocínio de São Sebastião na fundação do Rio de Janeiro<sup>69</sup>.

Para a análise das diferentes fontes escritas, importa considerar que suas representações eram organizadas e produzidas de acordo com o *gênero retórico-poético* mais indicado pelo decoro da ocasião. A forma por meio da qual se exprime o discurso era definida de acordo com o evento, a finalidade e os destinatários esperados, recorrendo-se a um conjunto de normas, técnicas e artifícios disponíveis e previstos nas convenções letradas. Assim devem ser enquadradas e analisadas cartas, crônicas, relatórios, diálogos ou poesias, docu-

mentos eclesiásticos e manuscritos administrativos dados a ler no período selecionado<sup>70</sup>.

A documentação “administrativa”, predominantemente manuscrita, constitui o segundo grupo de fontes. O Arquivo da Cúria do Rio de Janeiro contém pautas e editais (especialmente, de festas e procissões), cartas pastorais, portarias e ordens episcopais e régias, bulas, breves e correspondências, entre outras tipologias. Destaca-se o códice E-236, que abriga os editais do bispado para a festa e procissão de São Sebastião, *Corpus Christi*, Sant’Ana e outras, com informações sobre os trajetos do cortejo e as obrigações do clero; há nele, ainda, o edital da eleição de Sant’Ana. No de ordens régias, E-278, estão documentos relativos às transferências da sé, provisões, conflitos de jurisdição etc. Os registros da diocese permitem entender os usos do culto do padroeiro por parte dos prelados, mas também dão indícios sobre os usos da veneração pela câmara, pelo cabido e outros agentes e corporações.

Embora atingido pelo incêndio de 1790, o Arquivo Geral da Cidade ainda abriga inúmeros documentos do período colonial, sendo alguns deles, contudo, cópias de outros arquivos, providenciadas após a destruição dos originais. É o caso da maioria das cartas da câmara, em geral, microfilmadas. Além da correspondência, existem os autos de correições, publicados por Eduardo Tourinho<sup>71</sup>, importantes para as festividades reais e as representações camarárias. Úteis, embora posteriores ao recorte cronológico estipulado, são os editais da câmara (1786-1830), que fornecem dados sobre a festa de São Sebastião, sua “justificativa” e o valor da multa. Há ainda contas dos gastos gerais com a festa, e requerimentos, pagamentos e recebimentos de músicos e artífices por parte do conselho municipal.

A documentação do Arquivo Histórico Ultramarino também é um dos pilares desta pesquisa, pois contém vários tipos de fontes administrativas que se referem direta ou indiretamente ao culto dos santos, em cartas, consultas do Conselho Ultramarino, relatórios, pareceres, ofícios etc., incluindo, por vezes, cópias anexadas de documentos cujos originais se perderam. Para a análise das intervenções régias no culto ao padroeiro e das interações entre governadores, bis-

pos, cabido da sé e câmara, entre outras autoridades e corporações, o conjunto é fundamental. Graças ao Projeto Resgate Barão do Rio Branco, este corpus está disponível em diversas instituições e plataformas.

No Arquivo Nacional, os códices da Secretaria do Estado do Brasil (86), especialmente as correspondências dos governadores, trouxeram alguns subsídios para a tese. A Biblioteca Nacional tem, em sua série manuscrita, documentos de interesse deste estudo, em especial cópias e originais relativos às invasões francesas de 1710 e 1711, os *Estatutos do Cabido* (1736) e outros registros. Do arquivo do IHGB foram úteis cópias de consultas do Conselho Ultramarino, escritos setecentistas do Monsenhor Pizarro e outros documentos avulsos datados dos Setecentos.

A tese foi dividida em duas partes.

A primeira se propõe a analisar a construção da tópica da intervenção milagrosa de São Sebastião na fundação e conquista do Rio de Janeiro, bem como seus usos plausíveis ao longo do século XVII. Isso ocorre, principalmente, em escritos jesuíticos, mas, também, em alguns poucos registros da governança local. É impossível indagar sobre o culto ao padroeiro no século XVIII sem levar em conta o que aconteceu nos cem primeiros anos da história da cidade, incluindo a ativa participação jesuítica na elaboração ritual e memorialística da relação entre o patrono celeste e o Rio de Janeiro. Essa primeira parte, por isso, trata dos “fundamentos” dessa veneração. E dá mostra de que o objeto central da tese só pode revelar totalmente sua pertinência caso se contemple a longa duração.

Três capítulos estruturam a primeira parte.

O primeiro, “Santos e *res publicae* no Ocidente”, é introdutório. São abordadas com brevidade as lógicas do culto a santos patronos, com atenção voltada a usos político-religiosos institucionais concernentes ao caso de cidades, províncias e reinos, sobretudo os do hemisfério ocidental. Algumas ideias e lacunas referentes ao “Brasil colonial” são sugeridas.

No capítulo seguinte, “A batalha das canoas e o memorial jesuítico”, examina-se a construção continuada de uma memória da proteção fundadora de São Sebastião à cidade empreendida por al-

guns escritos inicianos entre o final do século XVI e meados do XVII. Perseguem-se os usos político-religiosos mais gerais do *corpus*, mas também diferenças internas a ele e mutações históricas nas apropriações da tópica.

Por fim, em “Uma proteção contínua contra inimigos e a peste”, apontam-se possíveis usos que poderes civis – especialmente, os oficiais da câmara municipal – fizeram do culto a São Sebastião como protetor do Rio de Janeiro na segunda metade do Seiscentos, buscando comparações e conexões com os discursos emitidos pelos escritos de jesuítas examinados na seção antecedente.

Ainda que não possibilite uma análise definitiva, os três capítulos permitem que se comece a testar três hipóteses complementares entre si.

A primeira é a de que, em todos os discursos e usos da tópica da proteção de São Sebastião ao Rio de Janeiro, sugerir-se-ia, em alguma medida, o reforço dos vínculos entre centro e periferia. Isto é: entre a monarquia lusa e, neste caso, a cidade fluminense e seus poderes locais. Não se poderia detectar qualquer (re)leitura que sugerisse uma contestação localista à Coroa e à dominação portuguesa; muito pelo contrário.

Outra hipótese a ser observada é a de que o culto ao padroeiro cidadão seria visto como parte integrante da pauta do “bom governo” da cidade e, por isso mesmo, teria sido alvo das tentativas de controle não apenas de eclesiásticos, mas também de homens da governança – camaristas e ouvidores, por exemplo.

Uma última hipótese é a de que a continuidade da primazia de São Sebastião como padroeiro do Rio de Janeiro, no século XVII, relaciona-se, sobretudo, com a atualização da crença e do discurso de sua proteção contínua, como as memórias dos seus “favores” e da sua “aparição” no tempo da fundação e a alegada contenção de novos inimigos e da peste, na segunda metade dos Seiscentos. Crença e elocução assumidas e reiteradas não só pelos eclesiásticos, mas também pelo poder temporal.

Na segunda parte da tese, a investigação se concentra no final dos Seiscentos e, principalmente, na primeira metade dos Setecen-

tos. Analisa os possíveis usos político-religiosos da veneração ao santo flechado como padroeiro da cidade do Rio de Janeiro e de seu bispado, instituído em 1676. Trata-se, agora, de conjuntura histórica nova, marcada pela presença cada vez maior do poder episcopal e capitular (o cabido da catedral); pelo declínio da proeminência jesuítica; pela consolidação da Província franciscana da Conceição, sediada no convento da Carioca; pelas tensões incidentes sobre a assim-chamada “nobreza da terra” e seus *loci* de mando; pela ascensão dos “homens de negócio” do trato atlântico; e pela constituição de um grupo intermediário de forros e pardos<sup>72</sup>. Diante deste cenário em constante transformação, pode-se supor que as representações e discursos relativos aos ocupantes do “posto” ou “ofício” de santo padroeiro local se diversificam, possibilitando convergências entre os vários poderes, mas também tensões – algumas delas possivelmente mais complexas do que as do período anteriormente analisado.

Esta segunda parte se desenvolve em alguns capítulos que se complementam, mas que possuem uma relativa independência.

No primeiro, “O Rio de Janeiro e seus santos protetores”, analisam-se os discursos que relacionaram a proteção de São Sebastião, Santo Antônio e São Januário à vitória sobre a invasão de Duclerc, em 1710, tendo por horizonte as três primeiras décadas do século XVIII.

Em seguida, sob os títulos “Dilemas da catedral” e “O oitavário e os poderes”, abordam-se alguns aspectos relacionados respectivamente com os lugares e tempos de culto do padroeiro principal da cidade na primeira metade dos Setecentos. Especialmente, as implicações de uma importante intervenção régia, em 1733, que irá soleznizar a antiga catedral e as procissões do santo. Interessa perceber as negociações dos poderes, centrais e locais, civis e eclesiásticos, na tentativa de controlar aquele culto e se apropriar dele em seus discursos e representações.

Por fim, em “A segunda padroeira principal”, o trabalho se debruça, com brevidade, sobre a eleição de Sant’Ana como padroeira da cidade e diocese do Rio de Janeiro, por volta de 1760, questionando as razões de sua escolha, os jogos de interesses envolvidos e os limites deste culto oficial – sobretudo quando comparado ao de São Sebastião.

Propõe-se aqui o exame das mesmas três hipóteses que orientaram a primeira parte, mas com algumas nuances relacionadas ao período que aqui se analisa.

A primeira é a de que, também na primeira metade dos Setecentos, a rememoração da proteção fundadora de São Sebastião à cidade corroboraria o enlace com o centro monárquico luso. Ainda que os discursos correlatos sejam produzidos *de lugares* e instituições cada vez mais diversos, o que acarreta inclusive notórias transformações na narrativa, a defesa da “tradição” do culto a São Sebastião na cidade geralmente propunha a aproximação entre *centro e periferia* – ou seja, a Coroa e o poder local –, tomando por base a cultura política da Segunda Escolástica católica.

A segunda hipótese que aqui se propõe reitera que o culto público ao santo patrono urbano – e a santos protetores específicos, invocados em contextos oportunos – seria visto como elemento relevante das artes de governar, sendo por isso objeto de disputa entre poderes temporais e poderes espirituais, que tentarão uma gestão negociada dos ritos e objetos de culto do padroeiro da cidade. Particularmente, a câmara municipal e o cabido da sé chegariam a enfrentamentos, mas também a acordos sobre a questão, por sustentarem sua legitimidade social a partir da representação da *cidade*, no temporal e no espiritual, respectivamente. Seriam esses os dois poderes que teriam efetivamente conduzido o culto oficial ao protetor do Rio de Janeiro?

Por último, mas não menos importante, a precedência de São Sebastião na cidade teria sido mantida, por um lado, pela atualização dos discursos de seus favores, e, por outro, pela falta de apoio de agentes e instituições civis a outros santos que concorreram ao posto de padroeiros da cidade e diocese: São Januário e Sant’Ana. O culto a São Sebastião como padroeiro principal da terra, embora não pareça ter sido exatamente “popular”, perene e intenso, teria obtido o suporte oportuno da governança sempre que parecesse ameaçado.

## NOTAS

- 1 O governador-geral Mem de Sá e os conquistadores da primeira geração usaram predominantemente as formas "Cidade de São Sebastião" e "Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro". Ver os documentos transcritos em Joaquim Veríssimo Serrão (Ed.). *O Rio de Janeiro no século XVI*. Documentos dos arquivos portugueses. V. 2. Lisboa: Comissão Nacional das Comemorações do IV Centenário do Rio de Janeiro, 1965, p. 55-56, 60, 66, 69 et seq.
- 2 Edifício ou Palácio São Sebastião (1972-1973), na Cidade Nova, construído sobre antiga zona de meretrício, atualmente denominado Centro Administrativo São Sebastião (CASS).
- 3 Ver Balthasar da Silva Lisboa. *Annaes do Rio de Janeiro*. V. 1. Rio de Janeiro: Seignot-Plancher, 1834, p. 106. Para as representações gráficas dos diferentes brasões de armas da história da cidade, ver Vivaldo Coaracy. *Memórias da Cidade do Rio de Janeiro*. 3ª ed. Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia / Edusp, 1998, p. 24-25.
- 4 O termo "Sebastianópolis" aparece, por exemplo, na obra de Joaquim Manuel Macedo. *Um passeio pela cidade do Rio de Janeiro*. Brasília: Senado Federal, 2005, p. 58, 83, 138.
- 5 Foi encomendada pela câmara ao professor de Estatuária da Academia Real de Belas Artes, Francisco Chaves Pinheiro. Em gesso, pesando 100kg, foi colocada num nicho do edifício da câmara, mas foi considerada "inacabada" e "inaceitável para perpetuar heróis e muito menos da hierarquia e elevação do Glorioso Mártir São Sebastião". Ver Fr. Jacinto de Palazzolo. *Crônica dos capuchinhos do Rio de Janeiro*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1966, p. 331 et seq. Essa imagem se encontra hoje no Museu Histórico da Cidade do Rio de Janeiro.
- 6 O presidente Castelo Branco, o governador Carlos Lacerda e o Cardeal D. Jaime Câmara (arcebispo) foram algumas das autoridades anticomunistas presentes na missa e procissão de 20 de janeiro. Cf. Lillian Salomão Moreno. O Rio faz 400 anos. In: MATTOS, Ilmar Rohloff de; ANTUNES, Roberto; SANTOS, Jaime dos (Orgs.). *Rio de Janeiro: histórias concisas de uma cidade de 450 anos*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Educação, 2015 p. 164-168; e Palazzolo, *op. cit.*, p. 334-337.
- 7 *Ibidem*, p. 334. Ver também o depoimento de Nylton Lago Ilhas Fontes, secretário-geral da comissão para a construção do monumento. Disponível em: <http://saosebastiao.rj.blogspot.com.br/2011/03/monumento-altar-sao-sebastiao.html>. Acesso em: 22 out. 2015. Agradeço a Paulo Knauss esta indicação.
- 8 Câmara Municipal do Rio de Janeiro. *Lei Orgânica Municipal*, artigo 26, 1990. Tít. II, Cap. I, Seção III, art. 26. O brasão de armas é um dos símbolos municipais, com a bandeira e o hino (ver seção IV, art. 28).
- 9 "O aniversário da Cidade é celebrado a 1º de março, dia de sua fundação por Estácio de Sá, em 1565". *Ibidem*, art. 27.
- 10 Foi resultado do I Congresso de História Nacional (7 a 16 de setembro de 1914) do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Em 20 de janeiro de 1915, redigiu-se ata justificando o assentamento de um padrão de granito no local da fundação, com face voltada para a praia de fora, relatando-se também a cerimônia, em que discursou Vieira Fazenda. Ver Paulo Knauss de Mendonça. A guerra da Guanabara: a fundação da cidade e a metáfora da pacificação. In: MATTOS; ANTUNES; SANTOS, *op. cit.*, p. 21-23; e Frederico Trotta. *A fundação da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Prefeitura do Distrito Federal, Secretaria Geral de Educação e Cultura, 1965.
- 11 *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 20 jan., 8 fev., 5 e 11 mar. 1896. Disponíveis em: [memoria.bn.br](http://memoria.bn.br). Acesso em: 25 abr. 2017.
- 12 Ver nota 2.
- 13 José Murilo de Carvalho. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990; Lúcia Lippi Oliveira. As festas que a República manda guardar. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 4, Rio de Janeiro, p. 172-189, 1989.
- 14 Conceito que se firma somente neste período, ver Mendonça *loc. cit.*
- 15 Consultei exemplares dos jornais *Correio da manhã* e *Jornal do Brasil*, entre 1965 e 1968, disponíveis em: [memoria.bn.br](http://memoria.bn.br). Acesso em: out. 2016. Sobre a memória das grandes enchentes, ver Lise Sedrez; Andrea Casa Nova Maia. Enchentes que

destróem, enchentes que constroem: natureza e memória da Cidade de Deus nas chuvas de 1966 e 1967. *Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*, n. 8, Rio de Janeiro p. 183-200, 2014. Disponível em: [http://www.rio.rj.gov.br/dlstatic/10112/4204432/4133801/revista\\_agcrj\\_oito.pdf](http://www.rio.rj.gov.br/dlstatic/10112/4204432/4133801/revista_agcrj_oito.pdf). Acesso em: 24 out. 2016; e Lise Sedrez; Andrea Casa Nova Maia. Narrativas de um dilúvio carioca: memória e natureza na grande enchente de 1966. *História Oral*, v. 14, n. 2, p. 221-254, jul.-dez. 2011. Disponível em: <http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=239&path%5B%5D=271#>. Acesso em: 25 abr. 2017.

16 As basílicas maiores (ou patriarcais) são as igrejas mais importantes de Roma: São Pedro do Vaticano, São Paulo extramuros, São João de Latrão (catedral do papa) e Santa Maria Maior. As basílicas menores estão espalhadas por vários países. Este título é concedido pela Santa Sé a igrejas de reconhecida importância histórica ou santuários de peregrinação, como no caso da basílica de Nossa Senhora Aparecida e, agora, de São Sebastião dos capuchinhos, na Tijuca.

17 Sabe-se que o vocábulo *urbe*, de origem romana, não é historicamente neutro. Porém, nesta tese, usamos a palavra *urbe* tão-somente como sinônimo de "cidade", como certificado pelos dicionários de língua portuguesa correntes.

18 Também houve o sincretismo com o iníquo Mutalambô, das flechas e da caça. Ver Luiz Antonio Simas. Procissão de santo e festa de caboclo. *O Dia*, Rio de Janeiro, 20 jan. 2016. Opinião. Disponível em: <http://odia.ig.com.br/noticia/opiniao/2016-01-20/luiz-antonio-simas-procissao-de-santo-e-festa-de-caboclo.html>. Acesso em: 07 mar. 2017; e Luiz Antonio Simas. São Sebastião é santo popular para católicos e umbandistas [entrevista cedida à rádio CBN Rio em 18 de janeiro de 2017]. Disponível em: <http://m.cbn.globoradio.globo.com/programas/cbn-rio/2017/01/18/SAO-SEBASTIAO-E-SANTO-POPULAR-PARA-CATOLICOS-E-UMBANDISTAS.htm>. Acesso em: 07 mar. 2017.

19 O primeiro Congresso de Espiritismo de

Umbanda ocorre apenas em 1941. Quanto ao sincretismo Oxóssi-São Sebastião no século XVIII, seria necessário pesquisar processos inquisitoriais, devassas eclesiásticas etc.

20 Ver Beatriz Catão Cruz Santos. *O Corpo de Deus na América: a festa de Corpus Christi nas cidades da América Portuguesa – século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2005.

21 "É padroeiro [...] do Rio de Janeiro"; tem "[...] feriado no Estado do Rio de Janeiro, sendo seu santo padroeiro". Ver Pe. Jefferson F. Mengalli. *São Jorge: o poder do santo guerreiro*. Rio de Janeiro: Petra, 2015, p. 17, 19, 118, 120-121; "aquele que é considerado por muitos como o verdadeiro padroeiro dos moradores da Cidade do Rio de Janeiro". Ver Marcelo Alonso Moraes; Marco Antônio Martins Jr. *Salve São Jorge / Ogum: o padroeiro do carioca*. Rio de Janeiro: Ideia Jurídica, 2015, p. 17.

22 MORAIS; MARTINS JR., *op. cit.*, p. 14.

23 ACMRJ, E-236, Edital de 9 de maio de 1760, f. 105v. Sobre a devoção a Santa Ana, ver Roberto Macedo. Santana, padroeira da diocese. *RIHGB*, v. 314, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, p. 75-77, 1977.

24 AHU\_CU\_017, Cx. 7, D. 773.

25 Sobre as câmaras e o poder local no mundo luso, a bibliografia é ampla. Baseio-me, entre outros, em Maria Fernanda Bicalho. As Câmaras Municipais no Império Português: o exemplo do Rio de Janeiro. *Revista brasileira de história*. São Paulo: v. 18, n. 36, p. 251-280, 1998; Joaquim Romero Magalhães. Algumas Notas sobre o Poder Municipal no Império Português durante o Século XVI. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 25-26, p. 21-30, dez. 1988; Joaquim Romero Magalhães; M. H. C. Coelho. *O poder concelhio: das origens às cortes constituintes*. 2ª ed. aum. Coimbra: CEFA, 2008; Charles Ralph Boxer. *Portuguese society in the tropics: the municipal councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda, 1510-1800*. Madison: University of Wisconsin Press, 1965; e Nuno Gonçalo de Freitas Monteiro. Os concelhos e as comunidades. In: MATTOSO, José (Ed.). *História de Portugal: o Antigo Regime, 1620-1807*. V. 4. Lisboa: Ed. Estampa, 1993.

26 Na historiografia brasileira existem

poucos trabalhos acerca dos cabidos das sés, sua atuação e quadros sociais. Os cabidos eram, à época, corpos dignitários de cônegos providos pelo rei e oficiais nas catedrais em cidades episcopais, auxiliando o bispo e o rei no zelo do culto divino e representando a cidade no âmbito espiritual. Ver Hugo Ribeiro da Silva. O cabido da Sé do Rio de Janeiro no século XVIII: apontamentos para uma história institucional. In: RODRIGUES, Aldair Carlos; ASSIS, Angelo Adriano Faria de; MUNIZ, Pollyana Gouveia Mendonça; MATTOS, Yllan de (Orgs.). *Edificar e transgredir*. clero, religiosidade e inquisição no espaço ibero-americano (séculos XVI-XIX). Jundiaí: Paco Editorial, 2016, p. 77-109; D. Antônio de Guadalupe. *Estatutos do Cabido da Santa Sé do Rio de Janeiro* [1736]. BN, ms. 09, 03, 009; ACbRJ – Livro do Tombo do Cabido do Rio de Janeiro, Cx. 095 UD01; e Caio César Boschi. *O cabido da Sé de Mariana, 1745-1820: documentos básicos*. Belo Horizonte: Ed. PUC-Minas, 2011.

27 Conforme Nuno Monteiro, os governadores “não podem ser vistos como um instrumento unilinear da centralização”. Ver Nuno Gonçalo de Freitas Monteiro. Governadores e capitães-mores do Império Atlântico português no século XVIII. In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (Orgs.). *Modos de Governar: Ideias e Práticas Políticas no Império Português – séculos XVI a XIX*. São Paulo: Alameda, 2005; e José Pedro Paiva. *Os Bispos de Portugal e do Império*. Coimbra: Almedina, 2006.

28 Embora o termo “localidade” possa ser discutido – por exemplo, por remeter a uma geografia predominantemente física, damos à palavra a significação que tem assumido nos estudos de História moderna e colonial dos últimos anos. Isto é, enquanto espaço de lutas de representação e de relações de poder entre instituições sediadas numa cidade, ou capital, onde se ancora o “poder local” – de menor abrangência que o regional, mas igualmente relacionado a um “poder central” exógeno.

29 Estes eram os três pilares da sociedade erigida pelos lusos nos trópicos, segundo

João Luís Ribeiro Fragoso; Maria de Fátima Silva Gouvêa. Monarquia pluricontinental e repúblicas: algumas reflexões sobre a América lusa nos séculos XVI-XVIII. *Tempo*. v. 14, n. 27, Niterói, p. 36-50, 2009, p. 39. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v14n27/a04v1427.pdf>. Acesso em: 11 out. 2011.

30 RELAÇÃO da Batalha, q[ue] os Franceses derão na Cidade do Rio de Janeiro aos 19 de A7br.º de 1710 em q[ue] ficarão vencidos. BN, ms. 08, 3, 013, f. 3v.-8r.

31 D. João V. Carta régia de 14 de novembro de 1733. AN, Secretaria do Estado do Brasil (86), cód. 952 – Cartas Régias, Provisões, Alvarás e Avisos, v. 48 (1662-1821), f. 827-1.

32 Câmara Municipal do Rio de Janeiro. Cópia da carta que escrevêo a Camara ao Governador, e Capitão General sobre o rapito da Imagem de S. Sebast[ia]m da sua Igreja a Sé antiga; Conta a respeito da mudança do glorioso Martir S. Sebastião. RDHCRJ, Arquivo do Distrito Federal v. 1. Rio de Janeiro: Departamento de História e documentação, 1950, p. 152, 169-170. Esses documentos foram transcritos para a publicação da revista com base em AGCRJ, Cód. 16-1-3 (A), f. 88-92v.; 103v.-109v, tendo os mesmos títulos. Porém, trata-se de microfilme e a leitura é difícil. Por isso, remeto em primeiro lugar à excelente transcrição paleográfica da revista do Arquivo.

33 COPIA da que escrevêo o General ao Illustrissimo Bispo; COPIA da carta digo da resposta do Ill[ustríssi]mo Bispo ao General. RDCHRJ, op. cit., 1950, p. 154-156 [como dito acima, igualmente em AGCRJ, Cód.16-1-3 (A)]; OS OFFICIAES da Camara do Rio de Janeiro, e Governador daquella Capitania, dão conta do que ali Succedêra com a translação da Sé daquella Cidade. AIHGB, Arq. 1. 1. 26, f. 211-213. Quase toda a documentação referente ao episódio foi anexada pelo provedor Francisco Cordovil em uma carta de 1743. Ver AHU\_CU\_017, Cx. 34, D. 3637.

34 AGCRJ, Códices 43-4-18; 16-4-21; 16-1-15; 16-1-44, entre outros; Eduardo Tourinho. *Autos de Correições de ouvidores do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Officinas Graphicas do “Jornal do Brasil”, 1929, 3v. passim; e AHU\_CU\_017, Cx. 42, D. 4306.

- 35 Tourinho, *op. cit.*, 1931, v. 3, p. 7, 54, 58.
- 36 Não me deterei aqui no debate das últimas décadas acerca dos conceitos de “sociedade corporativa”, “monarquia católica” e “Antigo Regime” e da pertinência dos mesmos para a América lusa. Remeto aos textos mais úteis para a fundamentação desta pesquisa: Antônio Manuel Hespanha. Antigo Regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império colonial português. In: FRAGOSO, João Luís Ribeiro; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (Orgs.) *Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 45-46, 55; João Luís Ribeiro Fragoso; Maria de Fátima Silva Gouvêa. Introdução: desenhando perspectivas e ampliando abordagens — *De O Antigo Regime nos trópicos a Na trama das redes*. In: *Ibid.*, p. 14-19; e Nuno Gonçalo de Freitas Monteiro. A tragédia dos Távora: parentesco, redes de poder e facções políticas na monarquia portuguesa em meados do século XVIII. In: *Ibid.*, p. 337.
- 37 Erin Rowe demonstrou como o debate sobre os santos patronos da Espanha se relacionava com a razão de Estado católica e o ideal de bom governo tomista, garantidor do “bem comum”. Ver Erin Kathleen Rowe. *Saint and nation: Santiago, Teresa of Avila, and plural identities in Early Modern Spain*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2011, p. 85-86 e seguintes. Há que se lembrar que, numa visão aristotélico-tomista, católico-reformada e antimaquiavélica, a “política” tinha um fim moral, que era o “bem comum” e suas variantes (lidos catolicamente). Ver Quentin Skinner. O ressurgimento do tomismo. In: *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- 38 Anna Benvenuti destacou como o culto a santos patronos pode esclarecer sobre o processo de desenvolvimento das formas e do simbolismo da “função pública”, na gestão da cidade pelas elites político-religiosas. Ver Anna Benvenuti Papi. Introdução. In: PEYER, Hans Conrad. *Città e santi patroni nell'Italia medievale*. Firenze: Le Lettere, 1998, p. 15-16. Sobre o papel de representação espiritual e sacra da cidade por parte dos cabildos – seculares e eclesiásticos – na América espanhola, ver Frances Lourdes Ramos. *Identity, ritual and power in colonial Puebla*. Tucson: University of Arizona Press, 2012, especialmente, p. 66-67; 70-71; 76; 90.
- 39 Sobre os conceitos de “governo”, ver Michel Senellart. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 19-31; 41-43.
- 40 Sobre as tensões entre leigos e eclesiásticos no culto a santos patronos, ver Rowe, *op. cit.*, p. 168 e ss.; Irving A. Thompson. La cuestión de la autoridad en la controversia sobre el patronato de santa Teresa de Jesús. In: PÉREZ, Francisco José Aranda; RODRIGUES, José Damião (Eds.). *De re publica hispaniae: una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*. Madrid: Sílex, 2008, p. 295-296; 298-300; 308-309.
- 41 Ver Maria Fernanda Bicalho. *A cidade e o império: o Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, *passim*.
- 42 Vieira Fazenda chamava atenção para o fato, igualmente válido para Santo Antônio. Ver José Vieira Fazenda. S. Janeiro. Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro. *RHGB*, Imprensa Nacional, t. 93, v. 147, Rio de Janeiro, [1923] 1927, p. 456.
- 43 ACMRJ, E-236 – Editais e Pastorais, f. 102, 105v.
- 44 Isto é, a fundação da cidade. Sobre o simbolismo das “origens”, ver Mircea Eliade. *Mito e realidade*. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2002, p. 25; 31-39; e A. Di Nola. Origens. In: ROMANO, Ruggiero (Dir.). *Enciclopédia Einaudi*. Mythos/logos, sagrado/profano, v. 12. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1987, p. 14-17.
- 45 AHU\_CU\_017, Cx. 18, D. 1999, f. 3.
- 46 Por exemplo, o caso de São Francisco Xavier como padroeiro de Salvador, ver Evergton Souza Entre vênias e velas: disputa política e construção da memória do padroeiro de Salvador (1686-1760). *História*. n. 162, São Paulo, jun. 2010; e Evergton Sales Souza. São Francisco Xavier, padroeiro de Salvador. Gênese de uma devoção impopular. *Brotéria* Revista de cultura, v. 163, p. 653-670, 2006.
- 47 Ver SALLMANN, Jean-Michel. *Santi*

- barocchi*: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750. Lecce: Argo, 1996, p. 111.
- 48 Ver *Ibidem.*, p. 111, e Diana Weeb. *Patrons and defenders: the saints in the Italian city-states*. London / New York: Tauris Academic Studies, 1996. Naturalmente, isso não impedia releituras, por vezes heterodoxas, das camadas “de baixo”. Sobre isso, ver Moshe Sluhovsky. *Patroness of Paris: rituals of devotion in early modern France*. Leiden: Brill, 1998, p. 108; 124-125; 136-137; 176-195.
- 49 Antônio Carlos Jucá de Sampaio. Famílias e negócios: a formação da comunidade mercantil carioca na primeira metade do setecentos. In: FRAGOSO, João L. R., SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá; ALMEIDA, Carla M. Carvalho de (Orgs.). *Conquistadores e negociantes: histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos*. América lusa, séculos XVI a XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 229-230.
- 50 Ver Maria Fernanda Bicalho. O Rio de Janeiro no século XVIII: a transferência da capital e a construção do território centro-sul da América portuguesa. *Urbana*: revista eletrônica do CIEC, IFCH – Unicamp, n. 1, p. 1-20, set.-dez. 2006. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ciec/revista/artigos/dossie1.pdf>. Acesso em: 25 set. 2012; e Maria Fernanda Bicalho. A cidade do Rio de Janeiro e o sonho de uma capital americana: da visão de D. Luís da Cunha à sede do vice-reinado (1736-1763). *História* (São Paulo), v. 30, n. 1, p. 37-55, jan.-jun. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v30n1/v30n1a03.pdf>. Acesso em: 25 set. 2012.
- 51 Guilherme Schubert. *A província eclesiástica do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro / Belo Horizonte: Livraria Agir Editora, 1948, p. 2-3.
- 52 O “vice-reinado” jamais foi criado formalmente.
- 53 Ver Maria Fernanda Bicalho. *A cidade e o império: o Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 200; Antônio Carlos Jucá de Sampaio. Famílias e negócios: a formação da comunidade mercantil carioca na primeira metade do setecentos. In: FRAGOSO, João L. R., SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá; ALMEIDA, Carla M. Carvalho de (Orgs.). *Conquistadores e negociantes: histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos*. América lusa, séculos XVI a XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 229-230.
- 54 Ditchfield ressalta que ainda não foram suficientemente explorados os muitos e variados usos sociais do culto aos santos e da santidade na modernidade. Ver Simon Ditchfield. Thinking with saints: sanctity and society in the early modern world. In: ELSNER, J., MELTZER, F. *Saints: faith without borders*. Londres / Chicago: University of Chicago Press, 2011, p. 157-189, especialmente, p. 164.
- 55 *Ibidem*, p. 164.
- 56 Anna Benvenuti Papi. Introduzione. In: PEYER, Hans Conrad. *Città e santi patroni nell'Italia medievale*. Firenze: Le Lettere, 1998, p. 7-8.
- 57 Ver Joao Adolfo Hansen. A categoria “representação” nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII. In: KANTOR, Íris; JANCÓS, István. (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec / Edusp / Fapesp / Imprensa Oficial, 2001, v. 2, p. 737-747; e João Adolfo Hansen. Barroco, neobarroco e outras ruínas. *Floema*, ano II, n. 2 A, 2006, p. 16, nota 3. Disponível em: <http://periodicos.uesb.br/index.php/floema/article/viewFile/78/85>. Acesso em: 26 set. 2012.
- 58 Ver LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Unicamp, 2003, p. 525; 536; 538-539.
- 59 Michael Pollak. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos históricos*. v. 2, n. 3, Rio de Janeiro, p. 3-15, 1989.
- 60 Ver André Vauchez. Santidade. In: ROMANO, Ruggiero (Dir.). *Enciclopédia*

- Einaudi: mythos/logos, sagrado/profano*, v. 12. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1987, p. 290-292; Anna Benvenuti Pappi. Introdução. In: PEYER, Hans Conrad. Città e santi patroni nell'Italia medievale. Firenze: Le Lettere, 1998. 61 Valerio Valeri. Rito. In: ROMANO, Ruggiero (Dir.). *Enciclopédia Einaudi: religião/rito*, v. 30. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1994, p. 325-359 (Grifo do autor). 62 Ver Marcel Detienne. Mito / rito. In: ROMANO, Ruggiero (Dir.). *Enciclopédia Einaudi: mythos/logos, sagrado/profano*, v. 12. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1987, p. 60-61; 73-74. 63 Ver Pierre Bourdieu. Sobre o poder simbólico. In: *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989, p. 14. 64 René Rémond. Do político. In: RÉMOND, René (Org.). *Por uma história política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2003, p. 447. 65 Giovanni Sartori. *A Política*. Brasília: Editora da UnB, 1981, p. 172. 66 Serge Bernstein. A cultura política. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François. (Dir.). *Para uma história cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 351-363; 374. 67 Como já alertado por Marshall Sahlins, a historiografia, preocupada apenas com números, não percebe que a matemática pode "variari" substancialmente conforme os "nativos" e seus significados culturais. Ver Marshall Sahlins. Outras épocas, outros costumes. In: SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 64 e ss. 68 Ver Carlo Ginzburg. *História noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991; Carlo Ginzburg. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998; Carlo Ginzburg. O inquisidor como antropólogo. In: *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1997. 69 Ver Roger Chartier. *Leituras e leitores na França do Antigo Regime*. São Paulo: Editora da Unesp, 2004; e Roger Chartier. A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII. 2ª ed. Brasília: Editora da UnB, 1998. 70 Ver Alcir B. Pécora. À guisa de manifesto. In: PÉCORA, Alcir B. *Máquina de gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001; João Adolfo Hansen. A categoria "representação" nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII. In: KANTOR, Íris; JANCÓS, István. (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*, v. 2. São Paulo: Hucitec / Edusp / Fapesp / Imprensa Oficial, 2001; e João Adolfo Hansen. Representações da cidade de Salvador no século XVII. Disponível em <http://www.sibila.com.br/index.php/mapa-da-lingua/941-representacoes-da-cidade-de-salvador-no-seculo-xvii>. Acesso em: 26 jan. 2012. 71 Eduardo Tourinho. *Autos de Correições de ouvidores do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Oficinas Graphics do "Jornal do Brasil", 1929-1931, v. 1-3. Outros documentos foram publicados na *Revista do Archivo do Districto Federal*. 72 Ver, por exemplo, Riolando Azzi et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira época. Petrópolis: Ed. Vozes, 1977, p. 220-221; Bruno Feitler; Evergton Sales Souza. *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora da Unifesp, 2011; João Fragoso; Thiago Krause; Roberto Guedes. Transformações e consolidação do sistema do Atlântico luso no século XVIII. In: FRAGOSO, João; KRAUSE, Thiago; GUEDES, Roberto. *A América portuguesa e os sistemas atlânticos na Época Moderna: monarquia pluricontinental e Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2013, p. 99-164.

— PARTE I —

**Jesuítas,  
conquistadores  
e a miraculosa  
proteção de São  
Sebastião no  
Rio de Janeiro –  
fundamentos**



— CAPÍTULO 1 —

# Santos patronos & *Respublicae* no Occidente



**Polittico di Arcevia, 1507.**

Localização: Collegiata di San Medardo, Arcevia, Itália.  
Domínio Público.

Para aqueles que viveram no mundo católico entre os séculos XVI e XVIII, um santo padroeiro podia ser um mediador que, mesmo morto para este mundo, seria capaz de interferir na vida individual ou na coletiva, conseguindo obter ou suspender decretos do “Supremo Juiz” na corte celeste. Assim, favoreceria a todos e a cada um, conforme seus votos e devoções, no âmbito da *comunhão dos santos*. Tudo isso com a autorização do *Deus Trino*.

Em certos casos, porém, o patrono celestial podia também se tornar uma expressão da “honra” de um reino, província, ou – como escreveram os oficiais da câmara do Rio de Janeiro numa carta ao rei, em 1659 – de uma cidade. Ou seja, um símbolo político-religioso capaz de articular narrativas fundadoras de grupos ou instituições. De expressar a sacralidade e as virtudes de uma comunidade ou grupo, merecendo um culto solene como “justo e louvável costume”. E não só para a proteção da coletividade contra os perigos do mundo, das trevas e da natureza. Uma tal veneração podia enunciar a grandeza e a reputação dos poderes instituídos em nome da *polis*, ou da *civitas – a respublica*.

Para além das devoções pessoais, ou familiares, um santo padroeiro, por vezes, era objeto de uma veneração oficial tida como um ato verdadeiramente governamental, cujo abandono podia significar a ruína de toda uma cidade. Tal culto podia se articular a uma certa “razão de Estado” católica que interessava não só aos clérigos, mas também à governança civil, que sacrificava parte significativa das rendas para manter capelas, imagens e procissões.

Quando se fala em santo padroeiro, três aspectos frequentemente negligenciados devem ser considerados.

Em primeiro lugar, o padroeiro é sempre selecionado, “escolhido” – geralmente por uma instituição ou poder, seja este civil ou eclesiástico – e “declarado” em algum discurso que o relaciona ao grupo ou instituição que lhe clama por proteção. Os motivos e as formas desta escolha variam muito, especialmente para os períodos mais recuados.

Em segundo lugar, o padroeiro não pode ser qualquer figura sacra associada ao nome de um lugar ou instituição. As três pessoas da Santíssima Trindade – Deus Pai, o Filho Jesus e o Espírito Santo

– não podem ser padroeiros. Afinal, na teologia católica oficial, é à Trindade que os padroeiros intercedem por seus fieis. As pessoas da Trindade podem, no entanto, ser titulares de dioceses, templos, confrarias etc.<sup>1</sup>, como no caso das invocações do Salvador, do Bom Jesus, do Divino (Espírito Santo), do Corpo Santo (remetendo à Eucaristia) etc. Em suma, o santo titular é aquele que nomeia uma instituição. O padroeiro é o que a protege, diante de Deus, e pode ser titular conjuntamente ou não. A titularidade geralmente se mantém ao longo do tempo, com uma única invocação ou, às vezes, duas. O *patrocinium* ou patronato pode ser cumulativo, às vezes, chegando a um número surpreendente de santos. Conforme afirma Raphael Bluteau,

em uma mesma Província, Cidade, ou Reino pode haver muitos Patrões [i.e., patronos], ainda que sempre entre eles um é o principal, & bem pode um mesmo Santo ser Patrão, & Titular juntamente, porque o Titular é o Santo, a quem a Igreja foi dedicada primeiramente, & não implica que ao mesmo Santo, que é Patraõ, fosse dedicada em primeiro lugar a Igreja<sup>2</sup>.

Por último, deve-se recordar que os discursos e práticas que sustentam o culto a um padroeiro estão inscritos na história e, por isso, sujeitos a ascensão, estagnação, declínio e reinvenção, e sofrem concorrência de outros cultos patronais.

### 1.1 Santos patronos citadinos na Europa e na hispano-América

Segundo hagiógrafos, Sebastião, criado em Milão, nascido em Narbona, fora membro da guarda pessoal dos imperadores romanos. Era o tempo da diarquia, quando Diocleciano dividira o império em dois, sujeitando diretamente a parte oriental e deixando a parte ocidental a Maximiano. Este fora nomeado *Augusto*, espécie de co-imperador, sujeito a Diocleciano. Os cristãos vinham sendo perseguidos há tempos, a começar pela comunidade de Jerusalém, mas das três grandes ondas

persecutórias decretadas pelos césaes, a de Diocleciano seria a última e mais violenta.

Por ser também cristão e usar de sua posição para confortar os perseguidos, seria condenado à morte por flechadas, até “parecer um ouriço”, como diz o relato mais antigo, a *Passio S. Sebastiani* (ca.440). Teria sobrevivido milagrosamente às flechas, mas seria morto a golpes de clavas no hipódromo do Monte Palatino, depois de ter se apresentado ao imperador para repreendê-lo. Sebastião teria sido enterrado na catacumba onde estavam, então, os restos dos apóstolos Pedro e Paulo, local que hoje é chamado de Catacumba de São Sebastião<sup>3</sup>.

Tido como exemplo de militar cristão, o mártir foi intitulado *Defensor da Igreja* e se tornou o terceiro padroeiro de Roma, depois de São Pedro e São Paulo, no pontificado de Gregório Magno (ca. 540-604). Era invocado e retratado como cavaleiro cristão à época das cruzadas. Seu ofício de protetor contra a peste é tardio. Difundiu-se primeiro em Pavia, no norte da Itália, depois que se atribuiu a este santo o fim de uma epidemia que grassara ali e em Roma. Mas este culto anti-pestes, até então bem localizado, só se espalhou com a circulação do mais famoso compêndio de vidas de santos – a *Legenda Áurea*, do dominicano Jacopo de Varazze (ca. 1260). A obra disseminou a expectativa de proteção de São Sebastião contra a Peste Negra no século XIV, quando autoridades de vários lugares fizeram promessas solenes ao santo, como efetivos atos de governo<sup>4</sup>.

O culto aos santos surgiu na Antiguidade Tardia, com a veneração aos mártires, já no século II e engendrou, prontamente, um código religioso manejado de alto a baixo nas sociedades do Mediterrâneo. Mas nem por isso seus usos eram idênticos, pois agentes ou grupos sociais liam e empregavam o culto de um santo à sua maneira, conforme os tempos, espaços e situações. Ao patrocinarem o culto aos mártires locais, a partir do século IV, os bispos faziam-se, assim como os protetores invisíveis, patronos visíveis do rebanho, acumulando e fazendo reconhecer sua autoridade e status. O bispo Ambrósio de Milão, promovendo o culto dos santos mártires locais Gervásio e Protásio, é o exemplo paradigmático<sup>5</sup>.

Muito já se escreveu sobre o universo hagiológico católico. Sabe-se bastante sobre a construção e as funções sociais do santo e das concepções de “santidade” em si: canonização, hagiografias, origens sociais, tipologias, interferências papais, suporte de ordens religiosas, culto a relíquias etc<sup>6</sup>. Há, no entanto, um aspecto ainda pouco explorado por historiadores brasileiros. Trata-se dos usos políticos e religiosos de santos patronos como símbolos e discursos, por parte de poderes e instituições. A esta dimensão foram dedicados muitos estudos, que são menos conhecidos no Brasil<sup>7</sup>.

Na Europa, tais estudos têm longa data, principalmente na Itália, a começar pela obra do historiador e sociólogo suíço Hans Conrad Peyer, de 1955 – um ensaio sobre manifestações do culto e simbologia dos santos padroeiros nas principais cidades da península itálica baixo-medieval. Peyer investigou quatro casos principais: Veneza – São Marcos; Milão – Santo Ambrósio; Florença e Siena – São João e a Virgem Maria, considerando tais cultos como expressões do republicanismo autonomista das comunas italianas entre os séculos XIII e XIV, sob influência da releitura da *polis* aristotélica<sup>8</sup>.

Em se tratando de Rio de Janeiro, São Sebastião pode bem ser considerado um “santo patrono cidadão”. Esta é uma categoria antiga e frequente no pensamento cristão católico desde, pelo menos, o século IV – Ambrósio de Milão (ca.340-397), Prudêncio (348-410) e Paulino de Nola (354-431) foram alguns dos primeiros a especificá-la.

Essa categorização plurissecular, adotada pela liturgia católica, diferencia a invocação coletiva de um santo padroeiro em nome de uma cidade-diocese daquela feita de modo pessoal pelos fieis. Nos escritos cristãos medievais, a ideia que aos poucos se firmou foi a de que um santo patrono cidadão era ligado à “cidade-cliente” por um vínculo muito particular, pertencente mais à esfera das relações civis que à da vida religiosa, numa relação institucional de caráter teológico-político-jurídico.

Pouco antes do quinto século da Era Cristã, os mártires locais passaram a ser evocados como patronos das principais cidades, configurando-se como maior exemplo o culto de São Pedro e São Pau-

lo como padroeiros da cidade e diocese de Roma, especialmente nos pontificados dos papas Dâmaso (305-385) e Leão Magno (ca. 400-461). A partir do século VI, também os preladados falecidos com fama de santidade passaram a ocupar os postos de patronos citadinos, tal qual o caso modelar do culto ao bispo São Martinho (316-397), em Tours. A invocação de mártires e bispos santos como padroeiros urbanos não visava apenas o socorro das almas: também requeria a proteção dos cidadãos contra “toda insídia e abuso dos poderes terrenos”, diante da falta de garantias civis, das modificações da sociedade e da “instabilidade do equilíbrio político”. Essa abordagem foi desenvolvida pela historiadora italiana Alba Orselli. Foi e ainda é muito original porque se concentra na história das ideias e do conceito em si de santo patrono citadino. A historiadora alargou seu foco e estudou várias releituras da ideia em cidades da península itálica medieval. Por exemplo, as do culto citadino a São Siro, *protobispo* de Pavia, e principalmente as de São Petrônio, em Bolonha<sup>9</sup>.

A veneração de santos padroeiros urbanos é uma das manifestações mais contundentes do que alguns chamaram de “religiosidade cívica”, ao estudarem os períodos medieval e moderno. As festividades públicas de santos protetores, encabeçadas pelas autoridades urbanas, teriam constituído aspecto fundamental do “orgulho” das comunas europeias, e mesmo entre islâmicos, relacionando discursos de identificação, representações do poder, rituais, tópicos de memória e cultura política, sujeitando-se a usos diversificados por parte de leigos e religiosos, na arquitetura do poder e das simbologias “cívicas” – leia-se “cidadinas”<sup>10</sup>.

No século XII, os poderes temporais passaram notoriamente a promover cultos a santos patronos em todo o Ocidente, especialmente nas cidades-estados da península Itálica, atribuladas em meio a disputas políticas com o Sacro-Império e o papado. Comunas e instituições urbanas transformaram alguns santos em símbolos do poder local, cultuando-os como efetivos protetores da independência e vitalidade das suas povoações<sup>11</sup>. Em toda a Europa, certos santos e anjos eram objetos de cultos que, ao invés de sofrerem uma secularização, estendiam a sacralização a poderes civis locais, que pretendiam com-

partilhar a gestão do Sagrado e da *res publica* com os poderes universais: o império, as monarquias e a Igreja<sup>12</sup>.

Isso permaneceu, em linhas gerais, na era “renascentista”, por exemplo, nos rituais de festejos urbanos relacionados ao culto dos padroeiros de Veneza (principalmente São Marcos) como parte de mitos fundadores e emblemas de uma dada identidade local<sup>13</sup>. Como mostra também o estudo do culto “público” à padroeira de Paris, entre o final do medievo e a crise do Antigo Regime, Santa Genoveva foi um “símbolo cultural [...] partilhado, apropriado, negociado e usado” pelos parisienses “de acordo com pressupostos e tradições comuns”, sem que qualquer grupo ou instituição conseguisse se “apoderar” de seu culto completamente. Mas os diferentes usos de Santa Genoveva – e demais santos patronos – enquanto símbolos, podiam concorrer tanto para a coesão quanto para dissensão religiosa, social e política<sup>14</sup>.

Na Península Ibérica não foi diferente. Havia também ali o que se poderia chamar “religião (ou religiosidade) local”. As respostas a questionários enviados pela Coroa de Castela às povoações do reino, no final do século XVI, demonstram como os santos e outros símbolos católicos eram incorporados por aldeias, vilas e cidades, tornando-se elementos fundamentais de sua identificação. Capelas, imagens, relíquias e mitos de origem estruturavam o nível “local” do catolicismo, bem como as idiosincrasias comunitárias de cada recanto castelhano. Os “votos” irrevogáveis e perpétuos firmados por povoações a santos protetores, particularmente, deram origem a rituais anuais solenes, rigorosamente regulados pelas autoridades leigas e eclesásticas. Tais votos eram firmados entre o vilarejo ou cidade e o santo como entidades jurídicas, sendo definitivamente “atos governamentais”. Os santos eram escolhidos para patronos juramentados do povoado a partir da interpretação de sinais, por sorteio, pela especialidade do santo, por virtude de relíquias suas ou por devoção de ordens religiosas, corporações, irmandades etc<sup>15</sup>.

No mundo hispânico, como em todo o Ocidente católico, a questão dos santos patronos oficializados era parte relevante da pauta do “bom governo”, que era propriamente a busca pela paz, pela jus-

tiça e pela concórdia da *res publica*. Era-o especialmente em tempos de convulsões políticas e recomposição das arquiteturas do poder.

Isso se confirma nos polémicos debates em torno de Santiago e Santa Teresa d'Ávila como padroeiros oficiais do(s) reino(s) hispânico(s), no início do século XVII. Discutia-se “quem era” ou “poderia ser” santo patrono da Espanha, assunto que não se restringia ao que chamaríamos hoje de espiritualidade católica: a controvérsia suscitou dilemas políticos e “identitários” entre os poderes instituídos – monarquia, cortes, catedrais, bispados, cidades e aldeias etc. – explicitando e acirrando tensões internas e externas. A nomeação em cortes de Santa Teresa d'Ávila como “patrona”, ao lado do antigo padroeiro, São Tiago, poderia “parecer uma simples decisão devocional”. Alcançaria, porém, repercussão extraordinária por parecer a alguns uma decisão “potencialmente cataclísmica”. Disto resultaram dezenas de panfletos e debates acalorados envolvendo diversos letrados e as mais altas hierarquias da monarquia e da Igreja, em duas ocasiões diferentes (1617-1618 e 1626-1630), tendo desfecho em Roma. Algo parecido, mas em proporções menores, acometeu o culto oficial a São Francisco Xavier como patrono do reino hispânico de Navarra, desafiando a veneração ao antigo patrono, São Firmino. O copatronato de Xavier foi instituído na província navarra em 1657<sup>16</sup>.

Essa linguagem, que unia intimamente o discurso em torno de santos patronos a discursos dos poderes e das artes de governar, aportou também à América. Vilas e cidades do México colonial elegeram seus padroeiros de muitos modos, fazendo a eles seus “votos” solenes e institucionalizando os rituais devidos nos diversos documentos de seus conselhos municipais – os *ayuntamientos*, ou *cabildos* seculares. Foram oito os santos patronos jurados pelo *ayuntamiento* de San Luís Potosí, na Nova Espanha, entre cerca de 1592 e 1742, como apontam os *Libros de Cabildos*, *Ordenanzas* e outros registros de governo. Na Cidade do México (treze) e em Puebla (dezessete) também houve esse processo cumulativo de santos patronos – acumulação bem menos evidente na América lusa. Dois fatores relacionados com as especificidades da América espanhola poderiam explicar a multiplicação de invocações oficiais: um maior número de ameaças naturais

– epidemias, pragas, terremotos, tempestades etc. – e a variedade de agentes e instituições seculares e religiosos interessados na promoção de novos patronos<sup>17</sup>.

Corporações seculares como os *cabildos*, portanto, também encabeçaram eleições e tiveram parte na estruturação de cultos públicos de santos padroeiros. Os *cabildos* seculares representavam um papel “híbrido”, uma vez que pretendiam gerir não só os assuntos civis, mas também os aspectos sagrados das cidades, transformando o culto aos santos patronos em assunto de interesse governamental. Inclusive, é de se notar que, antes de representar uma suposta “identidade criolla” pré-independência, os cultos locais de santos patronos vinculavam localidades do Novo Mundo ao Império espanhol, reforçando os laços políticos e identitários com a Monarquia<sup>18</sup>.

A este respeito, que se sabe sobre a América portuguesa?

## 1.2 Sobre o culto aos santos no “Brasil-colônia”

Impossível revisitar o culto aos santos no assim-chamado “Brasil colonial” sem referir-se a Gilberto Freyre, pioneiro no assunto. Em *Casa-grande & Senzala*, o sociólogo descreveu as práticas “afetivas” com que a sociedade patriarcal luso-brasileira tratava os entes celestiais como “membros da família”, estendendo ainda mais a cadeia de relações senhoriais. Mal se poderia conceber “um cristianismo português ou luso-brasileiro sem essa intimidade entre o devoto e o santo”. Intimidade que chegava por vezes a uma erotização do sagrado<sup>19</sup>.

Por mais que tenha inaugurado um paradigma explicativo do catolicismo luso-brasileiro, Freyre focalizava, sobretudo, o triângulo rural: casa-grande – capela – senzala (mais as duas primeiras que a última). Mesmo chamando atenção para o que chamou de caráter “nacionalista”, “cívico” e “patriótico” de alguns santos militarizados no catolicismo ibérico e luso-brasileiro, pouco ultrapassou a dimensão doméstica ou familiar do culto, deixando intocado o problema das relações institucionalizadas entre cidades, enquanto sujeitos coletivos, e santos católicos. Quanto aos usos extra-domésticos, apenas recor-

dava que “santos milagrosos como Santo Antônio, São Jorge e São Sebastião foram entre nós sagrados capitães ou chefes militares como qualquer poderoso senhor de engenho”<sup>20</sup>. Se a assertiva sugere boas analogias entre as “elites” terrenas e as “elites” celestes, o faz, de todo modo, sem considerar as formas urbanas e oficializadas da veneração de santos patronos.

Em *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, Laura de Mello e Souza retomaria o culto aos santos como um dos pontos de partida para a discussão sobre a “religiosidade popular na colônia”. Baseou-se, à época, na análise de Freyre, mas também em outros teóricos que haviam pensado o sincretismo, como Roger Bastide, por exemplo, e nos estudiosos ligados à Comissão para Estudos de la Historia de la Iglesia em América Latina (CEHILA) e à teologia da libertação, que procuravam destacar as manifestações populares do catolicismo e uma subserviência do aparelho eclesiástico à autoritária exploração da América pelos europeus<sup>21</sup>. Por conseguinte, a abordagem de Laura de Mello e Souza não se reportou apenas à intimidade cultural dos luso-brasileiros com seus santos protetores, mas ressaltou aí as ambiguidades e contradições próprias de um “viver em colônias”. Em virtude do tipo de documentação selecionada, das questões que levantou e da perspectiva adotada – a do “Antigo Sistema Colonial” – a abordagem insistia na natureza compósita, imprevista, ambígua e sincrética dos usos dos santos, com ênfase nas transgressões, heterodoxias, exterioridades e resistências do cotidiano da vivência religiosa. Chamava atenção ainda para as tentativas (em parte, frustradas) de controle e implantação da ortodoxia pelo Estado e pela Igreja<sup>22</sup> – vista por vezes como apêndice do absolutismo monárquico.

Embora constituam um marco sobre o catolicismo colonial, as pesquisas de Laura de Mello e Souza se apegaram mais, por um lado, às evidências de mestiçagem da “religião popular” e de circularidade entre níveis culturais – influência da história social inglesa e, principalmente, das análises do italiano Carlo Ginzburg – e, por outro lado, aos embates religiosos resultantes de uma sociedade marcada pelas progressivas contradições – e pela dialética – entre ortodoxia e heterodoxia, metrópole e colônia, senhores e escravos. Sua pesqui-

sa estudou os usos dos santos, ou melhor, do imaginário católico em geral, não só na casa-grande, mas também na senzala, nos caminhos e nas fronteiras. Porém, não se preocupava em estudar os usos corporativos de santos patronos citadinos por instituições e agentes do poder local, como câmaras ou dioceses, em meio ao jogo coercitivo entre “metrópole” e “colônia”.

Considerado um dos maiores especialistas do catolicismo colonial e profundo conhecedor do culto aos santos no Brasil, o antropólogo e historiador Luiz Mott caminhou na mesma trilha de Gilberto Freyre e Laura de Mello e Souza. Em artigos, capítulos e livros importantes, Mott levantou novos questionamentos<sup>23</sup>. Em “Santo Antonio, o divino capitão-do-mato”, por exemplo, apontou a importância e os significados da militarização do santo português, levando em consideração seu culto como protetor eleito pela câmara de Salvador, no final do século XVI, o imaginário de sua proteção, as diversas patentes militares que o santo obteria no império português e, finalmente, sua invocação na busca por escravos fugidos<sup>24</sup>. No entanto, as questões e a chave explicativa continuaram, na essência, as mesmas acionadas por Souza e Freyre: a onipresença de Deus e do diabo, a indistinta relação de intimidade de toda a sociedade colonial com a corte celeste, a religiosidade popular, as contradições e sincretismos, a mistura do sagrado com o profano<sup>25</sup>. Não fora ainda formulado o problema relativo às diferentes representações dos santos patronos em sua relação específica com a teologia-política católica, a sociedade corporativa, suas instituições e polos de poder.

Em um capítulo de Mott, pode-se entrever o cerne analítico dos estudos sobre o catolicismo popular colonial e sua forma de cultivar santos. Trata-se da ideia de que esta manifestação era típica da “vida privada”, do “cotidiano” da “vivência religiosa”. Assim, não obstante reconheça a existência de um âmbito “litúrgico”, isto é, do “culto público e oficial”, Mott minimiza-o, tendo em conta que “no Brasil, os centros urbanos eram raros e com *débil tradição associativa*”. O que, agravado pelas condições climáticas e geográficas de uma imensa colônia tropical, teria acabado por transferir a apreensão do sagrado para o interior dos templos e residências. O contato com os “inferio-

res”, a maior propensão às “imoralidades” e uma “carência estrutural” do catolicismo brasileiro teriam levado “de um lado à maior indiferença e apatia de nossos antepassados ante as práticas religiosas comunitárias” e, do outro, “ao incremento da vida religiosa privada, que, na falta do controle dos párocos, abria maior espaço para desvios e heterodoxias”. Para o antropólogo, a “proeminência da religiosidade privada” se devia à “inexistência, rarefação ou grandes dificuldades da cristalização de uma religiosidade pública e eclesial”, devido às distâncias, à “insignificância da vida urbana” e à escassez crônica de “ministros, templos e da própria comunidade cristã”<sup>26</sup>.

Ronaldo Vainfas e Juliana Beatriz de Souza compartilharam da mesma visão. Em obra conjunta, mencionaram o “patrocínio” dos santos às cidades, a presença destes na patronímica das vilas e zonas urbanas do litoral, entre outros aspectos. Porém não avançaram a análise, reportando-se mais uma vez aos santos na “vida cotidiana”<sup>27</sup>. Posteriormente, Vainfas focalizou a “política” no culto a Santo Antônio, mas restringiu-se aos contextos das Restaurações portuguesa e pernambucana, apoiando-se, sobretudo, nos escritos do padre Antônio Vieira<sup>28</sup>.

Todos estes trabalhos nos dão subsídios importantes sobre o culto aos santos e as religiosidades na América portuguesa. Historiadores formados nesta mesma perspectiva trouxeram relevantes contribuições<sup>29</sup>, mas a questão dos usos do culto citadino ou institucional a padroeiros de cidades e vilas não veio a ser formulada por eles. Salvo exceções inéditas, nenhum estudo de referência detido no culto de cidades ou vilas brasileiras a seus padroeiros foi publicado até bem recentemente – contrastando com a produção franco-italiana e hispano-americana.

No Brasil, o tema sobredito foi mais abordado por memorialistas e folcloristas dos séculos XIX e XX do que por historiadores acadêmicos. Alguns artigos dos Institutos Históricos e Geográficos estaduais incursionaram pela temática, sem que se levantassem, contudo, os problemas e questões aqui propostos<sup>30</sup>.

Estudos que se depararam com as festividades e cerimônias públicas não diminuíram a lacuna. Charles Boxer se surpreendeu

com os enormes gastos das câmaras municipais com a celebração dos santos patronos das municipalidades em Goa, Macau, Salvador e Luanda. Embora tenha tentado explicar o fenômeno, não realizou um trabalho monográfico, de fato, sobre os poderes municipais e os usos públicos dos padroeiros, então, fora de seu objetivo<sup>31</sup>.

Vários trabalhos sobre ritos, cerimônias e festas tangenciaram o tema dos santos patronos e cidades sem problematizá-lo. As procissões e festejos específicos dos santos padroeiros e protetores das localidades poucas vezes foram estudadas em suas particularidades. Tais rituais têm sido encarados como dados óbvios e naturais, sendo entendidos e descritos dentro do conjunto obrigatório das festividades reais estabelecidas pelas *Ordenações* portuguesas. Ou seja, sem que se questione sobre as reinvenções dos seus possíveis significados particulares e respectivos graus de importância de umas em relação às outras, de acordo com o contexto. Em geral, sobre festas no Brasil colonial, têm sido ressaltados os aspectos “populares”, as revoltas, as identidades étnicas, os conflitos de precedências, os gastos públicos, o discurso de fidelidade (ou não) ao império ou a representação dos ofícios mecânicos e irmandades. Nos trabalhos mais conhecidos sobre as principais festividades públicas da colônia, o culto oficial e comunitário aos padroeiros locais não aparece como unidade ou recebe pouca atenção<sup>32</sup>. Com exceção do caso de *Corpus Christi*<sup>33</sup>, não têm sido estudadas a fundo as ressignificações e os usos sociais da teologia política que embasava cada uma das festividades reais associadas ao calendário católico – suas especificidades ainda estão por se elucidar.

Quanto ao diminuto enfoque dos aspectos institucionais do culto a santos no âmbito do poder local, existem dois trabalhos no Brasil que fogem à regra.

Evaldo Cabral de Mello demonstra como Santo Antônio e a Virgem Maria adentraram o imaginário da Restauração Pernambucana, tendo as narrativas de suas intervenções milagrosas sofrido mutações ao serem absorvidas nas concorrências entre ordens religiosas e poderes políticos. Mello esclareceu a forma com que o santo lusitano, particularmente, veio a se tornar padroeiro da Restauração

e do “nativismo” pernambucano; sem pormenorizar, contudo, a institucionalização e os conflitos da ritualização de sua veneração pelos poderes incidentes na localidade<sup>34</sup>.

Evergton Sales Souza, por sua vez, inquire as razões do que considera como o fracasso da devoção a São Francisco Xavier como padroeiro de Salvador, entre 1686 e meados do século XIX. Em um de seus artigos, o historiador se dedica à análise de momentos cruciais da construção e reconstrução da memória da eleição do santo para patrono da então capital da América lusa. Tenta compreender “como, no século XVIII, buscou-se legitimar a escolha do padroeiro e estabelecer um verdadeiro culto em torno de sua figura”, considerando-se as “instituições, grupos sociais e personagens envolvidos nesta história”. Sales Souza chama atenção para a “irrupção do político no que poderia ser tomado, erroneamente, como uma questão estritamente religiosa”. Em seu texto fica claro como os diferentes usos da memória e das representações coletivas são indissociáveis das relações entrecidas por instituições como a Coroa, as câmaras municipais, o governo da capitania, a Companhia de Jesus, o episcopado e o clero das catedrais, quando se trata de culto a santos patronos urbanos<sup>35</sup>. Essa relação entre poder institucional e a construção do culto a São Francisco Xavier poderia ainda ser analisada a partir das relações sociais e políticas entre a Companhia de Jesus e a edilidade, capazes de tornar inteligíveis tanto a escolha como a manutenção do orago como protetor oficial, sobretudo considerando-se cultos concorrentes, como o de Santo Antônio “de Arguim”, mais antigo, ou a invocação do titular, São Salvador.

A pesquisa desenvolvida por Evergton Souza tem por ponto de partida e principal preocupação avaliar e explicar o grau de “(im) popularidade” e a falta de “fervor” do culto a Xavier em Salvador. Deste modo, apesar do “investimento” de certos agentes sociais nos ritos envolvendo o patrono, alguns aspectos teriam contribuído para o ofuscamento de seu culto litúrgico. A festa do santo jesuíta duplicou-se: havia sua festa segundo o calendário santoral, desde a beatificação, e passou a haver também a “festa do voto” a Xavier, tomado pela câmara. Conflitos de precedências entre oficiais da câmara e cabido

também teriam prejudicado o culto cidadão ao Apóstolo do Oriente como padroeiro de Salvador. Em meados dos Setecentos, o poder diocesano buscava reforçar a primazia de São Francisco Xavier.

Embora seja possível avaliar o culto a um padroeiro cidadão de acordo com a maior ou menor adesão que obtinha, há que se considerar que aquilo a que chamaríamos de “popularidade” do santo, de sua memória ou festa era condição importante, mas não suficiente e nem sempre necessária para a oficialização e a continuidade de sua invocação. Isto porque os cultos de padroeiros eram geralmente instituídos, organizados e mantidos – em termos materiais, rituais, discursivos – por autoridades leigas ou eclesiásticas, mesmo quando derivavam de manifestações das camadas populares. Além disso, alguns historiadores já chamaram atenção para o caráter quase sempre instável desse tipo de culto na Europa e nas Américas, sujeitando os padroeiros cidadãos a altos e baixos, esquecimentos e lembranças, celebrações e contestações. Isso pode ser atribuído a diversos fatores: falta de fundos, eleições de novos padroeiros, concorrência entre instituições (e, logo, entre os santos a que davam suporte), ascensão e declínio de certas devoções na propaganda católica etc.<sup>36</sup>

Desse ponto de vista, a alternância entre surtos de fervor e esfriamento teria sido característica intrínseca à maioria dos cultos de padroeiros urbanos, por se tratar de algo sempre construído ao longo do tempo, necessitando reiterar-se por meio de porta-vozes autorizados. Pode-se supor que, mesmo carecendo de fervor, São Francisco Xavier provavelmente teve, de início, algum endosso de membros da câmara e da Companhia de Jesus, mas não de “populares” – escravos, forros, artesãos, lavradores etc. De todo modo, isso não estranha, caso comparemos com outras eleições de santos patronos por cidades e aldeias da Europa e da Hispano-América, entre os séculos XVI-XVIII, ocasiões em que os santos escolhidos eram muitas vezes de diminuta projeção no imaginário católico, mas que eram promovidos ao posto de patrono de uma localidade por ordens religiosas, prelados ou notáveis. Há também o caso de alguns padroeiros quase-desconhecidos que foram sorteados e que, apesar disso, foram mantidos por meio de um voto tomado solenemente pelos poderes locais<sup>37</sup>.

A abordagem de Evergton Souza é pioneira no Brasil e oferece uma análise eloquente para o estudo do assunto. Especialmente, quando explica a contínua (re-)construção do culto e memória do santo, considerando-se os lugares sociais e institucionais envolvidos, as releituras e os usos político-religiosos de Xavier da Bahia em diferentes conjunturas históricas.

### 1.3 Santos patronos na monarquia pluricontinental lusa

Os estudos sobre culto a santos patronos têm se revelado muito ricos para análise do mundo católico na Época Moderna. Sabe-se que, a despeito do caráter de atemporalidade construído pelos discursos eclesiais para se referir a tais manifestações, a veneração a membros da corte celestial possui historicidade inegável, sujeitando-se aos caprichos da diacronia. O que implica considerar, seja para o medievo, seja para a modernidade, embates na construção contínua desses cultos, o protagonismo de grupos sociais e instituições especificamente envolvidos no suporte a eles, bem como transformações, conflitos, sucesso ou fracasso na implementação das práticas e representações que se propõem a sustentá-los<sup>38</sup>.

Na academia brasileira, de modo geral, talvez predomine ainda a perspectiva que analisa o culto aos santos sob o paradigma do “catolicismo colonial”. Vertente que, sem dúvida, trouxe, sobretudo entre as décadas de 1980 e 1990, muitas contribuições para a análise histórica e etnográfica do catolicismo e da dinâmica cultural da América lusa. Sem desconsiderar o conhecimento produzido por esta historiografia, propõe-se aqui outra direção, tomando o culto a santos como objeto privilegiado para discutir representações, práticas ou usos político-religiosos em tempos de Antigo Regime e de Reforma Católica<sup>39</sup>. Cumpre também pensar este objeto buscando comparações e possíveis conexões entre o culto a santos, seus discursos e apropriações a partir de pontos distintos da monarquia pluricontinental portuguesa e, inclusive, do restante da cristandade<sup>40</sup>.

Para isso, sem pretender esgotar o assunto, podem-se destacar muito brevemente duas ancoragens, que este tipo de enfoque parece suscitar: possíveis significados político-religiosos relacionados à crença/discurso da proteção dos santos sobre coletividades, numa monarquia católica e pluricontinental; e a participação de poderes seculares, para além dos eclesiásticos, na condução da veneração a entidades celestiais representadas como santos patronos ou protetores, dando-lhes caráter oficial.

A monarquia portuguesa, como tantas outras na cristandade europeia, desenvolveu as bases de um providencialismo próprio que, a dado momento, condensou-se num mito fundador, ressignificado, sobretudo, durante a União Ibérica e a Restauração: o “milagre de Ourique”. Segundo a narrativa consagrada, o próprio Cristo crucificado teria aparecido ao primeiro rei português Afonso Henriques, prometendo-lhe a vitória sobre cinco reis mouros e manifestando-lhe o destino profético de Portugal no mundo. Foi este um discurso reelaborado e apropriado conforme a situação histórica portuguesa, ao longo dos tempos<sup>41</sup>. Àquela altura, entrelaçou-se com as esperanças messiânicas de fundo judaico, e com o longo mito do *encoberto*, engendrando a utopia sebastianista: a de que D. Sebastião retornaria para unificar o mundo sob a única Igreja e sob o cetro português, confirmando a profecia revelada ao primeiro monarca. El-rey D. Sebastião que, a propósito, antes de seu sumiço, representava-se como devoto do santo homônimo, e se revestia com sua simbologia. Enfim, o providencialismo de Ourique e o sebastianismo, a ele correlacionado, funcionaram como fomentadores da resistência contra o domínio estrangeiro, celebrando a autonomia do reino luso<sup>42</sup>.

A ideia mesma de que os Céus intervinham nos assuntos mundanos, sobretudo por razões de justiça, expansão da fé e conversão, ou para confundir gentios e hereges, tornou-se fundamental para a legitimação do poder central luso. Neste sentido, a proteção divina através dos santos, incluindo aí a Virgem Maria e os anjos, sinalizaria os desígnios da “causa primeira”, a Providência Divina, corroborando os feitos da monarquia lusitana, especialmente nos sermões da época do domínio filipino e da Restauração portuguesa<sup>43</sup>. A intervenção dos

protetores dos Céus por meio de “milagres”, “favores”, “aparições” ou “imagens” constituiria tópica fundamental nos discursos relacionados a processos de conquista e “restauração” de domínios nas quatro partes do mundo. A apologética do *mare clausum* elaborada por Frei Serafim de Freitas em seu *De iusto imperio lusitanorum asiatico* (1625), para rebater Hugo Grócio, argumenta neste sentido em diversos momentos<sup>44</sup>.

Nos registros dos séculos XVII e XVIII, a tópica se multiplica, na pena de cronistas que erigem a memória portuguesa. A vitória de Afonso de Albuquerque contra os muçulmanos na tomada de Goa fora atribuída aos favores da santa do dia, a Virgem e Mártir Santa Catarina de Alexandria, a quem foi dedicada a matriz e futura catedral<sup>45</sup>. Escritos jesuíticos sugeriam uma aparição de São Sebastião em batalha contra franceses calvinistas e índios tamoios, nos tempos da fundação do Rio de Janeiro. Também a fundação da vila de Igarassú, em Pernambuco, teria sido por obra e graça celeste, quando o donatário Duarte Coelho derrotara os caetés com auxílio dos santos Cosme e Damião, padroeiros da vila<sup>46</sup>. Em Salvador da Bahia, os oficiais da câmara teriam implantado a veneração a uma imagem de Santo Antônio vinda “de Arguim”, prometendo ostentá-la em procissão anual, efígie esta que teria sido insultada por corsários hereges franceses em travessia atlântica, aparecendo depois milagrosamente em uma praia próxima à Salvador<sup>47</sup>. Esses são apenas alguns poucos exemplos.

Sabe-se ainda que a própria Restauração de Portugal, de 1640, foi relacionada ao patrocínio de vários santos, principalmente Santo Antônio e a Virgem Maria, todos aparentemente contrários à “tirania” castelhana<sup>48</sup>. O santo de Lisboa e a Mãe de Deus, além dos Santos Cosme e Damião, e Santo Antão (o eremita) também teriam prestado auxílio e incentivado a Restauração Pernambucana e expulsão dos holandeses da costa do Brasil, embora as narrativas variem<sup>49</sup>. Em Macau, na festa de São João Batista de 1622, os súditos da Coroa lusitana teriam repellido prodigiosamente a esquadra batava de Cornelius Reijersen por intermédio do santo do dia, levando os oficiais da câmara a celebrarem o triunfo com um voto público<sup>50</sup>. A Reconquista de Angola, em 1648, fora atribuída, pelo jesuíta Simão de Vasconcellos, a São Miguel e demais

anjos e, por Salvador Correia de Sá, a Nossa Senhora d'Assunção, invocação logo acrescentada ao nome da cidade – São Paulo d'Assunção de Luanda<sup>51</sup>. É quase desnecessário acrescentar que, também no mundo hispano-americano, discursos sobre a intervenção miraculosa do santoral são abundantes, por certo, mais que no universo luso, como observou há muito tempo Sérgio Buarque de Holanda<sup>52</sup>.

Como já salientaram João Francisco Marques, Evaldo Cabral de Mello, Angela Xavier<sup>53</sup>, Luiz Felipe de Alencastro, entre outros, tais práticas discursivas centradas na ideia de “milagre”, “prodígio” ou “maravilha” justificavam os empreendimentos em nome da Coroa, legitimando-os a partir do catolicismo. Além disso, pode-se acrescentar que tais enunciados foram geralmente lapidados, enriquecidos, combinados e reconstruídos ao longo do tempo em cartas, sermões, crônicas, tratados, poesias, hagiografias etc., principalmente pelo punho de frades, missionários ou cronistas régios, ficando sujeitos às regras de decoro do gênero retórico-poético adequado e às condições institucionais de produção específicas<sup>54</sup>.

Imersos num regime retórico-político-teológico próprio das concepções letradas do período, aqueles escritos mesclavam heranças clássicas e tomistas, que tendiam a “produzir artificialmente a concórdia” em suas representações<sup>55</sup>. Sendo assim, tais formulações escritas promoviam usos do passado católico construindo “histórias sacras” em que o divino e seus partícipes tornavam-se protagonistas da fundação e da manutenção das comunidades políticas<sup>56</sup>.

Até a primeira metade do século XVIII, pelo menos, a memória autorizada da intervenção de um ente celestial no triunfo português, onde quer que fosse, vincularia localidades como vilas, cidades, dioceses, capitanias etc. à matriz monárquica e católica portuguesa, contribuindo, possivelmente, para a legitimidade de mando dos poderes e jurisdições que compartilhavam com o rei o bom governo dos domínios ultramarinos. Tudo se daria, hipoteticamente, nos moldes de uma “política católica” apoiada na segunda escolástica, em que a precedência dos poderes eclesiásticos – da Santa Sé e do papa, sobretudo – e a relativa autonomia de outros poderes e corporações eram tidas como fundamentais<sup>57</sup>.

A decodificação da interferência de Deus e seus santos no destino da *res publica*, entretanto, não irrompe apenas na *historia sacra* oficial de padres e escribas régios, mas também em documentos tão inesperados como pareceres do Conselho Ultramarino ou de provedores da Fazenda, cartas ou atas de câmaras municipais, ordens ou provisões régias. E isto porque a crença e o discurso – um se traduzia no outro – podiam ser negociados, por vezes asperamente, entre poderes leigos e eclesiásticos, centrais e locais, que gerenciavam os ritos católicos propiciatórios – no que poderíamos chamar aqui de “política da proteção divina”.

Diversos estudos demonstraram de que modo os poderes seculares buscaram se valer da sacralidade católica e de seus ritos no Ocidente tardo-medieval e primo-moderno – tanto ao nível monárquico, quanto ao nível local e comunal – algo que André Vauchez chamou de “religiosidade cívica”<sup>58</sup>. No império luso, governadores, oficiais das câmaras e Provedores da Fazenda somaram-se a bispos, cônegos, monges, cardeais e ao papa na elaboração e disputa de discursos, e confecção de acordos concernentes às formas de venerar santos patronos e atrair a benevolência divina a partir destas devoções oficializadas.

Poder-se-ia constatar que, em vários momentos e localidades dos domínios da monarquia portuguesa, as autoridades espirituais e temporais – especialmente os camaristas – buscariam controlar o Sagrado e discursariam sobre a necessidade de captar a proteção divina para o “bem comum da república”. Algo que, contra toda razão prática utilitarista, desafiando as rendas da Coroa e das municipalidades, seria também reiterado por provedores da Fazenda, ouvidores em correição, ou conselheiros do Ultramarino e da Mesa de Consciência e Ordens. Fosse com o intuito de construção ou manutenção de capelas e igrejas para santos protetores ou imagens milagrosas, ou com a intenção de firmar votos perpétuos para a honra de certos santos e proteção coletiva. Entre outras coisas, tais agentes e instituições questionariam atitudes do clero, regulariam e hierarquizariam procissões e fariam acordos com eclesiásticos para a realização desses ritos.

Em Goa, por exemplo, no ano de 1618, os oficiais da câmara enfatizavam que as festas principais e que deveriam receber maior estima eram duas: *Corpus Christi* e Santa Catarina, padroeira e titular da cidade. Sendo assim, nas festas da Visitação de Santa Isabel, do Anjo Custódio do Reino, de São Martinho e São Sebastião ficavam proibidos os castelos alegóricos e outras insígnias, com exceção das bandeiras dos officios. O senado de Goa atribuía o dever de celebrar tais festas a uma dupla obrigação: respeitar as ordenações da municipalidade de Lisboa e retribuir os “favores” recebidos do Alto (não mencionavam quais; talvez a hipotética proteção fundadora de Santa Catarina).

Na “Cidade do Nome de Deus de Macau”, em meados do século XVIII, a câmara organizava procissões para honrar seu panteão: Nossa Senhora da Conceição, São João Batista, São Francisco Xavier e Santa Catarina de Sena. Em 1647, o senado havia instituído que, nestes dias de festa, seus oficiais deveriam confessar e comungar.

Em Luanda, além de *Corpus Christi*, as festividades de Nossa Senhora da Assunção, em 15 de agosto, e São Sebastião eram aquelas sustentadas pela câmara. A festa da Assunção relacionava-se com a memória da reconquista de Angola das mãos dos holandeses<sup>59</sup>.

Os usos político-rituais do culto a santos protetores certamente se orientavam à legitimação das pretensões de mando sobre a “república” e controle do Sagrado por parte dos atores e instituições envolvidos, o que geraria ora acomodações, ora tensões entre os poderes. Considerando a cultura política da Segunda Escolástica, pode-se supor que a veneração dos santos legitimaria a atuação dos agentes do poder na medida em que propusessem o exercício harmônico de poderes semi-autônomos (*iurisdictio*) sujeitos à capitalidade da monarquia portuguesa e à universalidade da Igreja sob a autoridade do Sumo Pontífice.

A cultura política da segunda escolástica, que sustentou largamente as concepções sobre o poder no mundo ibérico deste período, teria possibilitado vínculos e negociações – por vezes tensas – entre centro e periferias. Isto é: também na apropriação de rituais, discursos e memórias que buscavam propiciar a “proteção” celestial, naquilo que teria se constituído então como elemento relevante para

o exercício legítimo da governança e da gestão do “bem comum” nas monarquias do Antigo Regime católico. Não só para os poderes “espirituais”, mas também para os poderes temporais<sup>60</sup>.

**NOTAS**

- 1 Monsenhor Manuel Aquino Barbosa. Padroeiros da América e do Brasil. In: BARBOSA, Monsenhor Manuel Aquino. *A Igreja no Brasil: notas para sua história*. Rio de Janeiro: Ed. A Noite, 1945, p. 243 ss.
- 2 Raphael Bluteau. *VP&L [...]*, v. 6, Lisboa, Officina de Pascoal da Sylva, 1720, p. 319.
- 3 Antonio Ferrua. *La basilica e la catacomba di San Sebastiano*. Vaticano: Pontificia commissione di Archeologia Sacra, 1979, p. 21-22; e Jacopo de Vazarre. *Legenda Aurea: vidas de Santos*. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 177-182.
- 4 Sheila Barker. The making of a plague saint. Saint Sebastian's imagery and cult before the Counter-Reformation. In: MORMANDO, Franco; WORCESTER, Thomas (Eds.). *Piety and plague: from Byzantium to the Baroque*. Kirksville: Truman State University Press, 2007; Rachel Barclay. The reformation of a plague saint: Sebastian in early modern Europe. *The Luther Skald*. Luther College History's department journal of student research, v. 1, n. 1, p. 2-37, jan. 2012; e Diana Webb. *Patrons and defenders: the saints in the Italian city-states*. London / New York: Tauris Academic Studies, 1996.
- 5 Peter Brown. *The cult of the saints*. Its rise and function in Latin Christianity. Chicago: The University of Chicago Press, 1981, p. 18; 36-39; 94-98. Há uma segunda edição recente, com um novo prefácio, no qual o autor faz um ligeiro balanço sobre sua tese e sobre a historiografia recente acerca do culto aos santos: Peter Brown. 2ª ed. aum. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.
- 6 Vários estudos importantes sobre o assunto surgiram nos anos 1980. Ver, entre outros, Peter Burke. How to be a Counter-Reformation saint. In: GREYERZ, K. V. (Ed.). *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500-1800*. Londres: Allen & Unwin, 1984; Pierre Deloof. Towards a sociological study of canonized sainthood. In: WILSON, Stephen E. (Org.). *Saints and their cults: studies in religious sociology, folklore and history*. Cambridge / Londres / Nova York: Cambridge University Press, 1985; Sofia B. Gajano. Il culto dei santi: filologia, antropologia e storia. In: *Studi storici*, n. 1, p. 119-136, 1982; Michael Goodich. The politics of canonization in the thirteenth century: lay and Mendicant saints. In: WILSON, Stephen E. (Org.). *Saints and their cults: studies in religious sociology, folklore and history*. Cambridge / Londres / Nova York: Cambridge University Press, [1983] 1985; Jean-Claude Schmitt. La fabrique des saints. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, v. 39, n. 2, p. 286-300, 1984; e André Vauchez. *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. Paris: École Française de Rome, [1981] 1988.
- 7 Existe uma extensa bibliografia, jamais traduzida para o português, sobre o culto a santos patronos nas comunas europeias nas Idades Média e Moderna. Uma parte bem pequena delas é citada nas notas subsequentes.
- 8 Hans Conrad Peyer. *Città e santi patroni nell'Italia medievale*. Introd. Anna Benvenuti. Florença: Le Lettere, 1998, p. 41 ss. A obra original é Hans Conrad Peyer. *Stadt und Stadtpatron im Mittelalterlichen Italien*. Zürich: Europa Verlag A. G., 1955.
- 9 Ver Alba Maria Orselli. L'idea e il culto del santo patrono cittadino en la letteratura cristiana. In: *L'immaginario religioso della città medievale*. Ravenna: Edizioni del Girasole, 1985, p. 8-9; 63-182; 183-353; 413-456 (tradução do autor).
- 10 Ver os vários trabalhos publicados em André Vauchez (Dir.). *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam): actes du colloque organisé par le Centre de recherche "Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIIe-XVIIIe siècle"*. [...]. Roma: École Française de Rome, Palais Farnese, 1995.
- 11 Diana Webb. *Patrons and defenders: the saints in the Italian city-states*. London / New York: Tauris Academic Studies, 1996.
- 12 Muitos estudos de caso sobre santos e cidades foram publicados, na Itália e na França, no mesmo filão. Todos são geralmente desconhecidos no Brasil, pois não foram traduzidos e não podem ser encontrados nas principais bibliotecas públicas ou universitárias. Embora se

- ocupem de cidades europeias do medievo, encaminham questões interessantes que podem ser endereçadas à América portuguesa. Ver Anna Benvenuti Papi. I culti patronali tra memoria ecclesiastica e costruzione dell'identità cívica: l'esempio di Firenze. In: VAUCHEZ, André (Dir.). *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*: actes du colloque organisé par le Centre de recherche "Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIIe-XVIIIe siècle (...). Roma: École Française de Rome, Palais Farnese, 1995, p. 99-118; Anna Benvenuti Papi, Introduzione. In: PEYER, Hans Conrad. *Città e santi patroni nell'Italia medievale*. Firenze: Le Lettere, 1998, p. 7-37; Anna Benvenuti Papi. La civiltà urbana. In: Anna Benvenuti Papi et al. *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, 2005, p. 161-167, 218; Paolo Golinelli. *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*. Bologna: Clueb, 1996; e os diversos artigos contidos em Vauchez, *op. cit.*, 1995, p. 7-37; Anna Benvenuti organizou duas bibliografias que mapearam inúmeros estudos realizados até a década de 1990, os quais, centralmente ou não, incluíam o eixo santos patronos – cultos locais – identidades cívicas. Ver Anna Benvenuti Papi. Bibliographie sur les formes de l'identité civique à travers les cultes locaux dans l'Italie communale. In: Vauchez, *op. cit.*, 1995, p. 513-515; e Anna Benvenuti Papi. Orientamenti bibliografici. In: PEYER, *op. cit.*, 1998, p. 29-37.
- 13 Edward Muir. *Civic ritual in Renaissance Venice*. Princeton University Press, 1981. No entanto, Muir não considera os aspectos dissociativos que afloravam nestes cultos, como bem nota Moshe Sluhovsky. *Patroness of Paris: rituals of devotion in early modern France*. Leiden: Brill, 1998, p. 68.
- 14 Escritos litúrgicos, hagiografias, textos e iconografias, entre outros documentos, construíram em conjunto a "imagem pública" da padroeira, que se transformou ao longo do tempo, em razão de mudanças políticas, sociais e religiosas. Ver Sluhovsky, *op. cit.*, 1998, p. 3 ss.
- 15 William A. Christian Jr. *Local religion in sixteenth-century Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1981, p. 3; 23-59. A perspectiva do pesquisador, contudo, era menos aberta à diacronia e aos conflitos de poder presentes na "religião local". Ver também Pierre Ragon. Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII). *Historia Mexicana*, v. 52, n. 2, p. 361-389, 2002.
- 16 Ver Erin Kathleen Rowe. *Saint and nation: Santiago, Teresa of Avila, and plural identities in Early Modern Spain*. Universtiy Park: The Pennsylvania State University Press, 2011; Irving A. A. Thompson. La cuestión de la autoridad en la controversia sobre el patronato de santa Teresa de Jesús. In: PÉREZ, Franco J. Aranda; RODRIGUES, José Damião (Eds.). *De re publica hispaniae: una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*. Madrid: Silex, 2008, p. 295-309; Katherine E. Van Liere. The Moorslayer and the Missionary: James the Apostle in Spanish Historiography from Isidore of Seville to Ambrosio de Morales. *Viator*, n. 37, p. 519-543, 2006; e Ricardo Fernández Gracia. *San Francisco Javier, Patrono de Navarra: fiesta, religiosidad y iconografía*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura y Turismo, Institución Príncipe de Viana, 2006, p. 49-58.
- 17 Pierre Ragon. Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII). *Historia Mexicana*, v. 52, n. 2, p. 361-389, 2002.; Alfonso Martínez Rosales. Los patronos jurados de la ciudad de San Luís Potosí. In: AYLUARDO, Clara G.; MEDINA, Manuel R. (Eds.). *Manifestaciones Religiosas en el mundo colonial americano*, v. 1. Mexico-D.F.: Universidad Iberoamericana, p. 89-108; Frances Lourdes Ramos. *Identity, ritual and power in colonial Puebla*. Tucson: University of Arizona Press, 2012; Linda A. Curcio-Nagy. Native Icon to City Protectress to Royal Patroness: Ritual, Political Symbolism and the Virgin of Remedies. *The Americas*, v. 52, n. 3, jan. 1996. Pierre Ragon observou, no México, a continuidade de várias práticas e linguagens verificadas por William Christian na Espanha do século XVI.
- 18 Antonio Rubial García. Icons of devotion: the appropriation and use of saints in New Spain. In: NESVIG, Martin

- A (Ed.). *Local religion in colonial Mexico*. Albuquerque: New Mexico University Press, 2006; Frances Lourdes Ramos. *Identity, ritual and power in colonial Puebla*. Tucson: University of Arizona Press, 2012; Cornelius Conover. Catholic saints in Spain's atlantic empire. In: GREGERSON, Linda; JUSTER, Susan (Eds.). *Empires of God: religious encounters in the early modern Atlantic*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011; e Cornelius Conover. Reassessing the rise of Mexico's Virgin of Guadalupe, 1650-1780s. *Mexican studies / Estudios mexicanos*, v. 27, n. 2, p. 251-279, summer 2011.
- 19 São João, Santo Antônio, São Gonçalo, entre outros, receberam cultos eivados de intimidade e sensualidade. Gilberto Freyre. *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Apresentação: Fernando Henrique Cardoso. 49ª ed. São Paulo: Global, 2004, p. 38-39; 302-303. 20 *Ibidem*, p. 303-304.
- 21 Esta última perspectiva foi liderada, entre outros, por Eduardo Hoornaert e Riolando Azzi. Ver, em especial, Eduardo Hoornaert et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira época. t. 2. Petrópolis: Vozes, 1977. É parte da *História Geral da América Latina*, organizada pelo CEHILA. Ou Riolando Azzi. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- 22 Laura de Mello e Souza. Religiosidade popular na colônia. In: *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 87-88 ss.; 115, 118-119 ss. Essa abordagem foi aprofundada posteriormente em Laura de Mello e Souza. O enraizamento: circularidade de culturas e crenças – Brasil, 1543-1618. In: *Inferno Atlântico: demonologia e colonização*. Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- 23 A ênfase inicial de Mott, entretanto, recaía sobre o ideal e as contradições da "santidade". Ver Luiz Mott. Santos e santas no Brasil colonial. *Varia Historia*. n. 13, Belo Horizonte, p. 44-66, jun. 1994 e Luiz Mott. *Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993 (e artigos derivados).
- 24 Vale aqui ressaltar que os estudos sobre a militarização de Santo Antônio no Brasil, entre eles o de Mott, devem muito ao trabalho de José Carlos de Macedo Soares, pioneiro nesta abordagem e na pesquisa das fontes correlatas. Entretanto, a obra não trata exatamente do culto ao santo como patrono cidadão, mas como patrono militar em geral, na história do Brasil. José Carlos Macedo Soares. *Santo Antônio de Lisboa militar no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1942.
- 25 Luiz Mott. Santo Antônio, o divino capitão do mato. In: GOMES, Flávio dos S. & REIS, João José (orgs.) *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- 26 Luiz Mott. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e. (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 161-163; 220 (Grifo do autor).
- 27 Ronaldo Vainfas; Juliana Beatriz de Souza. *Brasil de todos os santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000, p. 37-38 e ss. Os autores já haviam explorado mestiçagens e hibridismos culturais em textos sobre as santidades tupis e o culto mariano, salientando a complexidade dos sincretismos católico-tupis, as heterodoxias e resistências adaptativas. Ver Ronaldo Vainfas; Juliana Beatriz de Souza. Nossa Senhora, o fumo e a dança. In: NOVAES, A. (Org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999; Juliana Beatriz Souza. *Senhora dos Setes Mares*. Devoção mariana no império colonial português. 2002. Tese (Doutorado em História) Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002; Juliana Beatriz Souza. Virgem Mestiça: devoção a Nossa Senhora na colonização do Novo Mundo. *Tempo*. v. 6, n. 11, Rio de Janeiro, p. 88-91, 2001; e Ronaldo Vainfas. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 113-117; 155; 227-229.
- 28 Ronaldo Vainfas. Santo Antônio na América portuguesa: religiosidade e

- política. *Revista Usp.* n. 57, São Paulo, p. 28-37, mar.-mai. 2003; e Ronaldo Vainfas. *St. Anthony in Portuguese America: Saint of Restoration.* In: BILINKOFF, Jodi; GREER, Alan. (Eds.). *Colonial Saints: discovering the holy in the Americas, 1500-1800.* New York: Routledge, 2003.
- 29 Um exemplo interessante é a dissertação de Rafael Brondani, centrada nas múltiplas facetas do culto a Santo Antônio. Rafael Brondani dos Santos. *Martelo dos hereges: militarização e politização de Santo Antônio no Brasil colonial.* 2006. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.
- 30 Ver, por exemplo, Mons. Manuel de Aquino Barbosa. O titular e o padroeiro da cidade de Salvador. *Anais do I Congresso de História da Baía*, v. 4. Salvador – IHGBa, 1950, p. 407-440; e Barbosa Lima Sobrinho. Santo Antônio: padroeiro de Pernambuco. *RIHGB.* n. 178, Rio de Janeiro, p. 155-165, jan.-mar. 1943; e Roberto Macedo. São Sebastião o padroeiro, Santana a padroeira. *RIHGB.* v. 279, Rio de Janeiro, p. 237-239, abr.-jun. 1968. Para o caso do Rio de Janeiro e de São Sebastião, ver ainda A. Mello Moraes Filho. *Festas e Tradições Populares do Brasil.* Brasília: Senado Federal / Conselho Editorial, 2002, p. 175-181; Luís da Câmara Cascudo. São Sebastião. In: *Dicionário do folclore brasileiro.* Rio de Janeiro: MEC / INL, 1954; José Vieira Fazenda. São Sebastião – Procissão de São Sebastião. *RIHGB* – Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro. t. 86, v. 140, Rio de Janeiro, p. 136-145, 1921; Gastão Cruls. *Aparência do Rio de Janeiro: notícia histórica e descritiva da cidade*, v. 1. Rio de Janeiro: José Olympio, 1949, p. 54; e Vivaldo Coaracy. *Memórias da Cidade do Rio de Janeiro.* 3ª ed. Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia / Edusp, 1998, p. 260-262.
- 31 Ver Charles Ralph Boxer. *Portuguese society in the tropics: the municipal councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda, 1510-1800.* Madison: University of Wisconsin Press, 1965, principalmente p. 142-149.
- 32 Ver os diversos artigos em Íris Kantor; JANCSÓ, István (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa.* 2v. São Paulo: Hucitec / Edusp / Fapesp / Imprensa Oficial, 2001; Mary L. Del Priore. *Festas e utopias no Brasil colonial.* São Paulo: Brasiliense, 2000; Stuart B. Schwartz *Ceremonies of public authority in a colonial capital: the king's processions and the hierarchies of power in the seventeenth century Salvador.* *Anais de história de além-mar*, Centro de História de Além-Mar da Universidade de Lisboa, v. 5, p. 7-26, 2004; Ediana F. Mendes. *Festas e procissões reais na Bahia colonial.* Séculos XVII e XVIII. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.
- 33 Beatriz Catão C. Santos. *O Corpo de Deus na América: a festa de Corpus Christi nas cidades da América portuguesa, século XVIII.* São Paulo: Annablume, 2005; Beatriz Catão C. Santos. *The feast of Corpus Christi: artisan crafts and skilled trades in Eighteenth-century Rio de Janeiro.* *The Americas*, v. 65, n. 2, p. 193-216, out. 2008. Em sua dissertação de mestrado, William de Souza Martins foi um dos primeiros a analisar as festividades reais no Rio de Janeiro. Na ocasião, salientou a importância da festividade de São Sebastião e a “transferência de práticas da festa do Corpo de Deus” para que aquela atingisse maior solenidade. William de Souza Martins. *Arraiais e procissões na corte: festas e civilização na cidade do Rio de Janeiro (1828-1860).* 1996. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1996, p. 25-33; 81-103; 99-102.
- 34 Ver Evaldo Cabral de Mello. *A terrena obra e a celeste empresa.* In: Rubro veio: o imaginário da restauração pernambucana. 2ª ed. rev. aum. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997. Igualmente válido para Rafael Brondani dos Santos. *Martelo dos hereges: militarização e politização de Santo Antônio no Brasil colonial.* Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.
- 35 Evergton Sales Souza. *São Francisco Xavier, padroeiro de Salvador: gênese de uma devoção impopular.* *Brotéria: revista*

- de cultura, v. 163, p. 653-670, 2006; Evergton Sales Souza. Entre vênias e velas: disputa política e construção da memória do padroeiro de Salvador (1686-1760). *História*. São Paulo, n. 162, jun. 2010, p. 132-133.
- 36 Tomando o caso do sul da Península Itálica, diz Sallmann: "se as cidades usam os próprios santos patronos para exprimir o seu poder religioso e simbólico sobre respectivas dioceses, províncias ou sobre o reino, a afirmação deste poder constitui também, ao interno da mesma comunidade, o nó de uma verdadeira e própria competição da qual, desnecessário dizer, as classes populares são totalmente excluídas. A eleição de um novo patrono é um problema que envolve unicamente as classes dirigidas entendidas em sentido amplo". Jean-Michel Sallmann. *Santi barocchi: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Lecce: Argo, 1996, p. 111 (tradução do autor). Ver ainda Pierre Ragon. Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII). *Historia mexicana*, v. 52, n. 2, p. 361-389, 2002.
- 37 Ver Ragon, *op. cit.*; Sallmann, *op. cit.*; Alfonso Martínez Rosales. Los patronos jurados de la ciudad de San Luís Potosí. In: AYLUARDO, Clara García; MEDINA, Manuel R. (Eds.). *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. v. 1. Mexico-DF: Universidad Iberoamericano, 1993; William A. Christian Jr. *Local religion in sixteenth-century Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- 38 Anna Benvenuti Papi. Introduzione. In: PEYER, Hans Conrad. *Città e santi patroni nell'Italia medievale*. Firenze: Le Lettere, 1998, p. 7 e ss.
- 39 Simon Ditchfield tem ressaltado como o culto aos santos e os ideais de santidade possibilitavam "usos" pouco óbvios, extrapolando o campo da "espiritualidade". Ver Simon Ditchfield. Thinking with saints: sanctity and society in the Early Modern World. In: ELSNER, J.; MELTZER, F. (Eds.). *Saints: faith without borders*. Londres / Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- 40 Para o conceito de monarquia pluricontinental, ver João L. R. Fragoso. Introdução. Monarquia pluricontinental, repúblicas e dimensões do poder no Antigo Regime nos trópicos: séculos XVI-XVIII. In: FRAGOSO, João L. R.; SAMPALHO, A. C. Jucá de (Orgs.). *Monarquia pluricontinental e a governança da terra no ultramar atlântico luso—séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Mauad, 2012, p. 7-16.
- 41 A narrativa tem dois momentos importantes de resignificação: o século XV, que é o do início da Expansão, e principalmente o século XVII, no contexto de luta para a separação de Castela. Ana Isabel Buescu. A memória das origens: Ourique e a fundação do reino (séculos XV-XVIII). In: Ana Isabel Buescu. *Memória e poder: ensaios de história cultural (séculos XV-XVIII)*. Lisboa: Cosmos, 2000.
- 42 Jacqueline Hermann. D. Sebastião, sebastianismo e "Memória Sebástica": as invasões francesas e os impasses da história portuguesa. In: AZEVEDO, Francisca L. N. de; HERMANN, Jacqueline; CARTROGA, Fernando (Orgs.). *Memória, escrita da história e cultura política no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: PPGHIS / Capes, 2011; e Jacqueline Hermann. *No reino do Desejado: a construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- 43 Conforme os estudos clássicos de João Francisco Marques. *A parenética portuguesa e a dominação filipina*. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986; *A parenética portuguesa e a Restauração. 1640-1668: a revolta e a mentalidade*. 2v. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989; e A tutela do Sagrado: a proteção sobrenatural dos santos padroeiros no período da Restauração. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (Orgs.). *A memória da nação*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1991.
- 44 Frei Serafim de Freiras. *Do justo imperio asiatico dos portugueses (de iusto imperio lusitanorum asiatico)*. Pref. M. Caetano; Trad. M. P. de Meneses. 2v. Lisboa: Instituto para a Alta Cultura, 1959. Ver, principalmente, o capítulo 18.
- 45 Gaspar Correia. *Lendas da Índia*. T. II. Lisboa: Typographia academia real das

- ciências, 1858, p. 158.
- 46 Frei Vicente do Salvador. *Historia do Brazil* [1627]. Rio de Janeiro: Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro / Typographia de G. Leuzinger & Filhos, 1889, p. 46-47.
- 47 Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão. *Novo Orbe Seraphico Brasílico ou chronica dos frades menores da Província do Brasil...* V. 1 [1761]. Rio de Janeiro: Typografia brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1858, p. 80-87.
- 48 João Francisco Marques. A tutela do Sagrado: a proteção sobrenatural dos santos padroeiros no período da Restauração. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (Orgs.). *A memória da nação*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1991.
- 49 Evaldo Cabral de Mello. A terrena obra e a celeste empresa. In: *Rubro veio: o imaginário da restauração pernambucana*. 2ª ed. rev. aum. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.
- 50 Charles R. Boxer. 24 de junho de 1622: uma façanha dos portugueses. In: *Estudos para a história de Macau: séc. XVI a XVIII*. V. 1, T. I. Lisboa: Fundação Oriente, 1991; Manuel de Faria Sousa. *Ásia Portuguesa*. V. 6, Trad. M. S. Ferreira. Porto: Livraria Civilização, 1947, p. 232.
- 51 Luiz Felipe de Alencastro. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 232; 267-270.
- 52 Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 130 e ss.; ver ainda William A. Christian Jr. *Local religion in sixteenth-century Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1981; D. A. Brading. *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*. México-DF: Taurus, 2002; Pierre Ragon. Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII). *Historia mexicana*, v. 52, n. 2, p. 361-389, 2002.; e Frances Lourdes Ramos. *Identity, ritual and power in colonial Puebla*. Tucson: University of Arizona Press, 2012.
- 53 Angela Barreto Xavier. 'Correo logo a fama do milagre': narrativas missionárias, motivações e devoções num Oriente imaginado. *Centro de história da cultura, Terramar*. Lisboa: Univ. Nova de Lisboa, p. 207-218, 1999.
- 54 João Adolfo Hansen. Barroco, neobarroco e outras ruínas. *Floema*, especial, ano II, n. 2 A, 2006.
- 55 Guilherme Amaral Luz. Produção da concórdia: a poética do poder na América portuguesa. *Varia Historia*. v. 23, n. 38, Belo Horizonte, p. 543-560, jul.-dez.2007.
- 56 Sobre a ideia de história sacra e suas variantes, ver Simon Ditchfield; Howard Louthan; Katherine Van Liere. (Eds.). *Sacred History: uses of the Christian past in the Renaissance world*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- 57 Apoio-me em Antônio Manuel Hespanha. Antigo Regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império colonial português. In: FRAGOSO, Joao L. R.; GOUVÊA, Maria de Fátima S. (Orgs.) *Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010; Giovanni Levi. Reciprocidade mediterrânea. *Tiempos Modernos: revista electrónica de Historia Moderna*, v. 3, n. 7, 2002; Quentin Skinner. O ressurgimento do tomismo. In: *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996; Erin Kathleen Rowe. *Saint and nation: Santiago, Teresa of Avila, and plural identities in Early Modern Spain*. Universtiy Park: The Pennsylvania State University Press, 2011, entre outros.
- 58 Vauchez, Introduction. In: VAUCHEZ (Dir.). *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam): actes du colloque organisé par le Centre de recherche "Histoire sociale et culturelle de l'Occident. Xlle-XVIIIe siècle [...]"*. Roma: École Française de Rome, Palais Farnese, 1995, p. 1-5.
- 59 Sobre Goa, Macau e Luanda, ver Charles R. Boxer. *Portuguese society in the tropics: the municipal councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda, 1510-1800*. Madison: University of Wisconsin Press, 1965, p. 40; 48; 137; 158.
- 60 Erin Kathleen Rowe. *Saint and nation: Santiago, Teresa of Avila, and plural identities in Early Modern Spain*. Universtiy Park: The Pennsylvania State University Press, 2011; Antônio Manuel Hespanha.

Antigo Regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império colonial português. In: FRAGOSO, Joao L. R.; GOUVÊA, Maria de Fátima S. (Orgs.) *Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010; Giovanni Levi Reciprocidad mediterránea.

*Tiempos Modernos*: revista electrónica de Historia Moderna, v. 3, n. 7, 2002; Giovanni Levi. Antropologia católica e história da Itália. *Topoi*, v. 10, n. 18, p. 6-13, jan.-jun. 2009; Quentin Skinner. O ressurgimento do tomismo. In: *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

— CAPÍTULO 2 —

# A Batalha das Canoas e o Memorial Jesuítico



**A batalha das canoas. Palácio São Joaquim, 1915.**

Autor: Carlos Oswald.

Acervo: AGCRJ. Localização: BR.RJ.AGCRJ.ICO.ART.PIN.385.02.01

Oficialmente, a Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro foi fundada em 1565 pela expedição comandada pelo capitão-mor Estácio de Sá, parente do terceiro governador-geral das partes do Brasil, Mem de Sá.

A escolha do mártir asseado para patrono da urbe, ao que parece, não chegou a ser registrada formalmente, nem submetida à Santa Sé. Não havia ainda estas obrigações, que só foram implementadas por determinação do Papa Urbano VIII, em 1630, com o decreto *pro patronis in posterum elegendis*, fazendo valer as novas regras dali para frente<sup>1</sup>. Num contexto de hostilidades e provisoriedade, como foi o da conquista do Rio de Janeiro, não espantaria que a escolha não tivesse sido instituída por escrito. Mas se o foi, a cidade bem pode ter perdido o registro nalgum dos percalços de seu arquivo. Possivelmente, no incêndio de 1790.

Os cronistas mais antigos explicam a adoção do santo dizendo que, ao sair do entorno de São Vicente para vir à Baía de Guanabara fundar uma cidade, a expedição teria sido confiada a São Sebastião pela proximidade de sua festa, 20 de janeiro (alguns asseguram que foi neste dia)<sup>2</sup>, e, principalmente, em reverência ao jovem rei português de mesmo nome, já então aclamado, mas ainda por assumir completamente seu régio ofício: D. Sebastião (1554-1578), que foi entronizado cerca de três anos depois da fundação do Rio de Janeiro.

Sendo correto que o nome dado à cidade constituiu, em certa medida, homenagem ao rei, deve-se destacar, no entanto, o processo de negociação simbólica e material presente na institucionalização do topônimo “Cidade de São Sebastião”.

As cartas jesuíticas escritas no período deixam entrever melhor o significado da escolha do padroeiro. Por certo, honrava-se D. Sebastião, o rei. Propiciava-se igualmente a defesa da cidade pelo santo, já que os padroeiros eram entendidos como advogados na corte celeste, agindo para a obtenção da complacência do Cristo, juiz dos vivos e dos mortos. O próprio rei *Desejado* tomara o santo homônimo por protetor pessoal e do reino contra a peste e os inimigos. Mas, para além disso, os jesuítas, particularmente, endossaram o patronato de São Sebastião no Rio de Janeiro também para recordar ao rei o dever de prover materialmente a missão inaciana no Brasil e remunerar os

padres e os conquistadores leigos com as chamadas “mercês”, em forma de terras, cargos e privilégios<sup>3</sup>.

Comprova-o uma carta do padre Anchieta, cuja conclusão enunciava que bastava à cidade ser chamada São Sebastião para que o rei, devoto do santo de mesmo nome, se lembrasse sempre do dever de provê-la:

a cerca [...] feita não é mais que um pé a tomar posse da terra, sem se poder dilatar nem sair dela sem socorro de Sua Alteza, a quem Vossa Reverendíssima deve lembrar e incitar que logo proveja, porque ainda que é cousa pequena a que se tem feito, contudo é maior, e basta-lhe chamar-se cidade de São Sebastião para ser favorecida do Senhor e merecimentos do glorioso mártir; e acrescentada de Sua Alteza que lhe tem tanta devoção e obrigação<sup>4</sup>.

Tudo isso certamente chegou ao paço português, onde os jesuítas, naquele momento, ocupavam posições-chave na corte, muito próximos ao próprio D. Sebastião, como tutores e confessores<sup>5</sup>.

Os filhos de Santo Inácio participaram ativamente do processo de fundação do Rio de Janeiro e tomada da Guanabara, aliando-se aos conquistadores e ao governador-geral, como se sabe. Além da submissão e conversão do alevantado gentio tamoio, buscavam a extirpação da “peçonha” protestante francesa instalada na baía e no Cabo Frio<sup>6</sup>. Assim, a ideia de uma proteção do mártir São Sebastião aos conquistadores que lutaram contra franceses “heréticos” e “bárbaros” tamoios foi transmitida por escrito, inicialmente, pela pena jesuítica.

A Companhia de Jesus forneceu não apenas alguns dos protagonistas que propuseram e presenciaram a instalação da cidade, mas também letrados que escreveram sobre isso nas décadas seguintes. Portanto, para que se entenda a dialética entre a perpetuação e as transformações da tópica da intervenção do santo padroeiro nas memórias que versaram, e ainda versam, sobre a fundação do Rio de Janeiro, deve-se ter em mente que a elaboração daquela, entre os séculos XVI e XVII, é indissociável da própria experiência e dos projetos

simultaneamente teológico-políticos e político-econômicos (se é que se podem separar estes dois eixos) dos padres jesuítas da Província do Brasil. Bem como dos regimes retórico-poéticos com os quais eles representaram por escrito aquele tema.

Há que se considerar, enfim, que os dilemas e as pressões internas e externas que atingiram a mesma província jesuíta interferiram neste processo de transmissão de uma memória e de um saber acerca, sim, do Rio de Janeiro e de seu santo patrono; mas inextricavelmente ligado à propaganda dos feitos e das “decisões” do ramo brasílico da Companhia de Jesus e de seus primeiros provinciais no Brasil. Particularmente, os padres Nóbrega e Anchieta. Pode-se dizer o mesmo sobre as representações que se articulam a certos heróis benfeitores da Companhia: Mem de Sá, Estácio de Sá e o rei D. Sebastião. É preciso levar em consideração todos estes aspectos quando se se debruça, por exemplo, sobre a narrativa dos favores do padroeiro à cidade composta pelo padre Simão de Vasconcellos, constituída em cânone para se falar sobre o assunto, e isto desde a publicação de sua *Chronica*, em 1663.

Embora se possa discernir certa unidade discursiva de fundo teológico-político no *corpus* jesuítico, que construiu continuamente a memória do patrocínio de São Sebastião aos fundadores do Rio de Janeiro<sup>7</sup>, a análise a seguir pretende, sem abandonar ou negar essa coesão, destacar simultaneamente a diversidade interna de sua forma e de seus usos, e o modo com que as tensões que incidiram sobre a província brasílica da Companhia de Jesus podem ter interferido na reescrita dos favores com que o padroeiro protegera a cidade e seus edificadores no tempo da conquista. Tudo isso é importante para não perdermos de vista a constituição histórica e institucional de representações, que serão relidas ao longo do tempo, reiterando-se e transformando-se já a partir do século XVII, como também nos séculos seguintes.

## 2.1 São Sebastião contra Guaixará

Nos escritos do século XVI, a primeira menção explícita a uma interferência milagrosa do padroeiro da cidade nos tempos da fundação ocorre, provavelmente, quase duas décadas depois, em *Na festa de São Lourenço*. Composto por volta de 1583, este é o maior e mais conhecido dos assim-chamados “autos” de José de Anchieta<sup>8</sup>. Nele, São Sebastião é um dos personagens de um longo diálogo escrito em tupi, relacionado a aspectos históricos da conquista do Rio de Janeiro: a luta dos portugueses e temiminós contra os franceses e tamoios<sup>9</sup>.

Como propôs Isadora Telles, o auto de São Lourenço pode ser classificado como uma “fundação escriturária” do Rio de Janeiro, o que explica a introdução do patrono da urbe, São Sebastião. Tratar-se-ia de uma alegoria da conquista da Guanabara ante a aliança de franceses calvinistas e tamoios selvagens. Tendo em vista o caráter colonizador da prática letrada jesuítica, que organizava o tempo, o espaço e a memória indígenas numa escrita compreendida como análoga às Sagradas Escrituras, o discurso do auto fundava a cidade em outro nível<sup>10</sup>.

No auto, enquanto São Lourenço é intitulado “padroeiro” da aldeia, São Sebastião não tem a si aplicado o termo. Mas seu papel protetor em relação aos índios temiminós e aos portugueses do Rio de Janeiro sobressai. Sua condição de padroeiro da cidade faz parte do não-dito; talvez porque se pretenda enfatizar a proteção que concedera especificamente aos índios chefiados por Arariboia, já então sob o regime dos novos aldeamentos. Os antigos gentios do Grande Gato – maracajás, depois temiminós – eram os destinatários privilegiados do “2º ato”, em tupi. Ou mesmo de toda a composição, de acordo com a hipótese muito razoável de que o auto tenha sido encenado na aldeia jesuítica de São Lourenço.

O mártir flechado é introduzido na trama como “companheiro de luta” do padroeiro da aldeia. O demônio Aimbirê adverte seu chefe, Guaixará, sobre a presença protetora dos santos. E alude a um auxílio de São Sebastião aos cristãos, que lhes teria vencido noutra ocasião:

197. [Aimbirê] Eu assisti, outrora, à batalha de Guaixará. As igaras [canoas] eram muitas. Embora tu as ajudasses, ó! debandaram em fuga...  
 202. Não havia muitos cristãos. Porém, São Sebastião ateou fogo nelas, causando pânico. Não ficou ninguém na batalha<sup>11</sup>.

No final do 2º ato, a exortação do “anjo custódio” da aldeia, ainda em tupi, discursa sobre a proteção dos santos: São Lourenço protegia as terras dos índios, esmagava os demônios e elevava as almas dos neófitos. Nisto, era acompanhado pelo santo asseado: “593. Também São Sebastião, que era soldado e os valentes tamoios destruiu outrora. Já nem existe sua terra”. Afinal, apesar de sua onipresente invocação anti-pestes, São Sebastião também era invocado na guerra, particularmente contra os infieis e hereges, por ter sido soldado, conforme suas hagiografias. Defende-o, por exemplo, o *Flos sanctorum* de Pedro de Ribadeneyra, destacado jesuíta e tratadista que publicou variadas obras entre o final do século XVI e o início do XVII<sup>12</sup>.

O que até então evocava a guerra espiritual contra os demônios, passa a mencionar inimigos de carne e osso. Assevera-se a proteção do santo flechado aos temiminós: ele havia “destruído” os “valentes tamoios”, seus inimigos iminentes. Sebastião, “que era soldado”, exterminara outrora os tamoios e “sua terra” – que “já nem existe” mais: em seu lugar foi erigida cidade católica portuguesa. Embora tenham sido europeus aqueles que invocaram São Sebastião originalmente, os índios de Arariboia também teriam se beneficiado da ação exorcística e exterminadora favorecida pelos santos. Como dizia o próprio Guaixará: “todos os tamoios foram/ jazer queimando no inferno”, sendo apenas alguns deles os que amaram a Deus e foram acolhidos na aldeia de São Lourenço, sendo “permanentemente amparados”<sup>13</sup>.

Tornando à fala do anjo no desfecho do 2º ato, o discurso se torna mais explícito: enumera as aldeias tamoias destruídas, buscando o máximo de verossimilhança ao enunciado. E menciona os franceses que, embora armados com “fuzis”, foram derrotados pelas “flechas de São Sebastião” e por São Lourenço, seu “companheiro de lutas”, como fora dito:

598. Todas — Paranapucu, Jacutinga, Moroí, Sariguéia, Guiriri, Pindoba, Pariguaçu, Curuçá, Miapeí,  
603. a tapera de Jabebiracica — desde então não mais existem. Derrotados os seus defensores, lado a lado os seus cadáveres jazem no fundo do rio.  
608. Os seus amigos franceses trouxeram, inutilmente, fuzis. Foram para eles terríveis as flechas de São Sebastião ao lado de São Lourenço<sup>14</sup>.

É bastante plausível que todos os topônimos citados se refiram a antigos núcleos tamoios do recôncavo da Guanabara e regiões próximas, submetidos à “pacificação” comandada por Estácio e Mem de Sá, entre 1565 e 1567. Os santos são também responsáveis pelo expurgo dos franceses, calvinistas heréticos. O *patrocinium* dos padroeiros não se reduz à guerra intra-tupi: corresponde integralmente à política de alianças entre europeus e ameríndios. São as “flechas de São Sebastião” a alegoria da guerra justa contra o tamoio alevantado e o francês herético e invasor, infrator do direito português de *mare clausum*, concedido pelos papas. É o favorecimento do santo flechado o princípio ativo do expurgo dos inimigos — “foram para eles terríveis as flechas de São Sebastião/ ao lado de São Lourenço”.

É admissível que o patrono da cidade se constitua como protetor também dos temiminós, na medida em que estes participam da conquista e proteção do Rio de Janeiro. São Lourenço é o padroeiro da aldeia, análogo da urbe humana espelhada na cidade de Deus. A aldeia, jesuiticamente projetada, se integra no corpo mais lato da cidade de São Sebastião — protetor da civitas católica local, unidade mística e política da qual o índio aldeado e integrado aos costumes cristãos podia participar, mesmo se de hierarquia inferior. Por extensão, o patrono cujo emblema era a flecha, além de proteger a urbe que o levava por nome, protegeria também os guerreiros “frecheiros” que a defenderam e defenderiam nos tempos vindouros<sup>15</sup>. Essa proteção patronal agia contra inimigos temporais e espirituais: tamoios, hereges e demônios.

Fica clara aqui a pertinência deste discurso também no seio da própria província jesuíta, no início da década de 1580: já então tido pelos padres como infrutífera, a vinha do Brasil “ainda era claramen-

te um mundo a conquistar”<sup>16</sup>. O discurso do auto promove, assim, a consolação aos missionários através de um exemplo histórico da aliança sacra que possibilitou a conquista da Guanabara. Seus dispositivos acabam por justificar e simbolizar, *a posteriori*, a passagem do tempo das missões itinerantes “por amor” nas aldeias nativas para o tempo da conversão “pelo medo”. Isto é, a submissão às leis positivas e ao poder temporal, nos novos aldeamentos missionários – “solução” prática para o problema da “inconstância” indígena, e já em curso<sup>17</sup>, por exemplo, na aldeia de São Lourenço, do outro lado da Guanabara. Algo que seria regulado pela visita de Cristóvão de Gouvêa, que produz o Regimento de 1586<sup>18</sup>.

A propósito, um ano antes, no início de 1585, a comitiva da visita presenteou o colégio do Rio de Janeiro com uma relíquia de São Sebastião num braço de prata, cuja recepção festiva envolveu padres, autoridades civis e índios, inclusive Martim Afonso Arariboia, o principal da aldeia de São Lourenço. Naquela ocasião, depois da representação do martírio de São Sebastião, Fernão Cardim teria pregado sobre “os milagres e mercês” do santo “na tomada deste Rio”<sup>19</sup>.

## 2.2 Coisa notável do Brasil

A tópica dos milagres e favores de São Sebastião na fundação do Rio de Janeiro adquire os contornos de uma *narrativa* memorialística por volta de 1590, possivelmente, pela primeira vez. Ela emerge no manuscrito “de Madri”, atribuído ao jesuíta Francisco Soares, *De algumas cousas mais notáveis do Brasil e de alguns costumes dos índios*<sup>20</sup>.

O objetivo explicitado era o de informar os correigionários: “muitos há na Bahia que há 30 anos que não saíram daí nem sabem cousa do Brasil e é como quem está em Lisboa”. Para justificar-se, o narrador diz ter percorrido “todas as Cidades e vilas e lugares que lá há de São Vicente até Pernambuco”. Logo depois, ainda no primeiro fólio, escreve:

No Rio de Janeiro vieram por vezes muitas naus e franceses com tamoijs, que é um gentio mui guerreiro, mas sempre os nossos tiveram

vitórias; de uma vez, vieram 80 e tantas naus e dos nossos não havia inda mais que 7. Com a de Martim Afonso, que é um índio cristão mui esforçado [...] os nossos levam tiros de berços, mas permitiu Deus que se pusesse fogo nas câmaras carregadas de pólvora e tudo ardeu para ser mais claro o *milagre*; pelejando de parte a parte, como os inimigos eram muitos, tinham os nossos já rendidos, e o capitão Estácio de Sá cativo; arremeteu um soldado esforçado por nome Domingos de Braga e disse que não queria vida sem seu capitão, com tal fúria, que rendeu a capitânia do inimigo e tirou o seu capitão e todos com ânimo; tão bem se houveram que os puseram em fugida; *diziam depois os cativos* que viam um homem muito esforçado asseteado, que era São Sebastião, que assim se chama esta cidade do Rio de Janeiro [...]”<sup>21</sup>.

Aqui há elementos que já apareciam no auto de São Lourenço: o fogo accidental e a menção a São Sebastião. Quanto às embarcações inimigas, seriam cerca de 80 (“naus”) contra não mais do que sete dos portugueses, dentre as quais uma conduzida por Martim Afonso Arariboia, “índio cristão mui esforçado”. O capitão-mor Estácio de Sá, já “cativo”, é salvo por Domingos de Braga e é o esforço deste que põe em fuga os tamoios e franceses. Porém, os índios “cativos” – tamoios que haveriam de ser escravizados por “guerra justa”<sup>22</sup> – teriam assegurado que viram um notável guerreiro flechado (“assetado”): o narrador se dá o direito de identificá-lo como “São Sebastião”, por ser o santo patronímico da cidade.

Não se chega a propor, como no auto de São Lourenço, que São Sebastião ateara fogo à pólvora, pondo em corrida os adversários. Esta fuga parece ser atribuída muito mais à valentia do capitão Estácio e, principalmente, de Domingos de Braga. Por outro lado, Francisco Soares, provável narrador, classifica o evento como “milagre”, para o qual concorrera o incêndio. Também não se enuncia categoricamente que se tratou de “aparição”. São os índios que “veem” o soldado assetado. E são índios “cativos”.

No alvorecer da década de 1590 ainda estava sendo discutida a legitimidade da escravidão indígena, sem haver uma clara definição dos padres da Província, prevalecendo antes a divisão. Apesar de haver

exceções, a maioria dos portugueses e dos jesuítas não punha em questão a instituição escravista em si, mas sim os justos títulos nos quais os índios poderiam se tornar cativos. Os anos 1590, contudo, marcariam a entrada dos jesuítas do Brasil no negócio açucareiro e a adoção de uma política de autofinanciamento, devido à insuficiência dos proventos régios e ao endividamento dos colégios. As atividades econômicas se baseariam na servidão indígena de aldeados, mas também no trabalho de escravos nativos submetidos em certas situações (“justas”), e depois africanos, como se sabe<sup>23</sup>. Assim, no discurso imputado a Soares, os índios, ao verem o santo guerreiro e reconhecerem sua derrota, estariam, sem o saber, reconhecendo a justiça da causa jesuítico-portuguesa, garantida pelo Alto, que legitimava também o justo cativo dos mesmos tamoiros derrotados. Paralelamente, Arariboia, exemplo de índio cristão, simbolizava a eficácia da opção pelos aldeamentos, diante da qual o centro da Ordem se mantinha pouco convencido, sobretudo no tempo do Geral Claudio Aquaviva<sup>24</sup>. O discurso de *Coisas notáveis*, portanto, acaba por justificar também o cativo em guerra justa.

### 2.3 Histórias de Anchieta

Seriam de 1595 ou 1596 – mas certamente, não anteriores a 1586 – os “fragmentos históricos” supostamente escritos por José de Anchieta para uma desaparecida *História da Companhia de Jesus*. Capistrano de Abreu e depois o padre Hélio Viotti<sup>25</sup> recolheram trechos atribuídos a esta composição do padre Anchieta, dispersos em parágrafos de obras dos séculos XVII e XVIII. Estes trechos, supostamente anchietanos, são remendos de notícias biográficas de jesuítas, de modo que o conjunto opera, em tese, como uma “síntese da memória oral e escrita referente à vida dos primeiros missionários” e suas contribuições para a conquista das partes do Brasil. Provavelmente, foram escritos com base em cartas quadrimestrais e anuais da Ordem, e em testemunhos orais<sup>26</sup>.

Como a *História* redigida por Anchieta se perdeu, restariam apenas citações dela, que teoricamente poderiam ser colhidas em

outras obras. Na *Imagem da virtude no noviciado de Coimbra*, publicada pelo jesuíta português Antônio Franco, em 1719, desenrolam-se extensos parágrafos que seriam alegadamente transcrições autênticas da obra perdida de Anchieta<sup>27</sup>. Entre eles, uma narrativa sobre a fundação do Rio de Janeiro, contida originalmente numa pequena biografia de Manuel da Nóbrega. Sem discutirmos aqui se a “autoria” destes trechos é anchietana (até porque o conceito de “autor” não se aplica àquele tempo), e considerando a possibilidade de alterações de diversos tipos até a impressão de 1719, não parece de todo mal tentar uma interpretação do discurso ali veiculado, à luz da conjuntura dos anos 1590.

A narrativa é mais rica que a das *Coisas notáveis*, embora seja-lhe talvez mais antiga. O excerto sustenta que o Senhor mostrara que Nóbrega fora conduzido “por seu divino espírito nas muitas e insignes vitórias que, por misericórdia, tão poucos cristãos portugueses e brasis houveram de tanta multidão de tamoios ferocíssimos [...], e de alguns franceses luteranos”. Era o próprio Deus que concorria para o sucesso, “com muitos milagres, sarando muitos de frechadas mortais com muito pouca cura. A outros davam pelouros [projéteis] nos peitos desarmados e caíam-lhes amassados aos pés. Quatro acoetiam vinte, e vinte a duzentos e os faziam fugir”. Conta então, brevemente, a história de um índio chamado Marcos, cristão valente que lutara na conquista do Rio e que, chamado a prestar socorro a Cabo Frio, teria respondido

[...] Eu ganhei o Rio de Janeiro e Deus nele me livrou de muitos perigos. Uma vez me deu um pelouro de arcabuz nos peitos, como que dera numa rodela [escudo] e caiu amassado a meus pés; e por isso hei de tornar lá assim doente como estou e acabar lá a vida, para que os meus com meu exemplo se movam a socorrer os portugueses<sup>28</sup>.

Neste trecho, mais uma vez, as vitórias sobre tamoios ferozes e franceses “luteranos” são garantidas pela Divina Providência, confirmando os desígnios de Nóbrega – que defendia a conquista da Guanabara, como também os aldeamentos e a aliança com o poder

temporal. A cura repentina de flechadas e a ineficácia de pelouros são “milagres”, mas (ainda) não explicitamente relacionados a São Sebastião. O índio de nome Marcos só confirma a justiça da orientação da Província sob direção de Nóbrega, pois seria bom cristão e valente guerreiro protegido milagrosamente das descargas dos contrários. Estácio de Sá, representando o poder temporal, essencial para o projeto de aldeamentos, é louvado por suas virtudes cristãs. Este aspecto será recorrente nas narrativas posteriores, sempre celebrando e sacralizando a aliança entre os jesuítas do Brasil e as autoridades político-militares, sobretudo as da família Sá.

Também se relata o prodigioso caso em que um padre – aqui não nomeado – escapa da fúria das flechas tamoias, ao rezar na igreja provisória de São Sebastião:

Algumas vezes [os tamoios] deram assalto na cidade, que era então umas choupanas de palha com uma fraca cerca de pau, especialmente um dia em que se ajuntou para isso grande multidão. O padre estava na Igreja, diante do altar, em oração; as frechadas que vinham do alto furavam a palma do teto e pregavam-se ao redor dele; os soldados defendiam a cerca e, de quando em quando, acudiam alguns à Igreja e, vendo o padre cercado de frechas, tomavam grande esforço e tornavam ao combate, até que os fizeram fugir a todos<sup>29</sup>.

**E, por fim, narra-se a batalha das canoas, na qual interviriam a mão de Deus e o mártir São Sebastião:**

Das misericórdias e maravilhas que Deus fez nesta povoação, que foram muitas, só direi uma: e foi que os tamoios, vendo que levavam a pior em tudo, determinaram de uma vez dar fim ao negócio, e assim se apelidaram e ajuntaram devagar algumas 180 canoas, para todas juntas dar nos nossos e destruí-los de todo; e, para mais se ver a mão de Deus, permitiu ele que alguns mestiços dos mais valentes se enfassem, e, ainda que estavam esperando por este último combate, se foram escondidos em suas canoas a S. Vicente, deixando o capitão-mor com cinco canoas somente.

Chegou, pois, o corpo das 180 dos tamoios, e não quiseram dar na cidade, senão tomar os nossos fora dela em cilada, o qual para eles era mais seguro; e Nosso Senhor mostrou mais sua particular misericórdia e providência. Feita logo a cilada como uma légua da cidade, apareceram algumas canoas dos tamoios; saíram as nossas cinco e o capitão-mor nelas perseguindo-os, com o ânimo que sempre costumavam; começaram a entrar na cilada, em que estavam já quase sem remédio, e indo a pôr fogo a um tiro, que levava a capitânia, pôs-se fogo à pólvora de tal maneira, que levou ao mar alguns meio queimados, os quais logo tornaram a meter na canoa.

Vendo os tamoios o fogo na canoa, deram a fugir, porque uma mulher do principal capitão da guerra, que eles costumavam levar consigo, começou a bradar que ia grande fogo sobre eles e os queimar, e, virando eles as costas, apareceu toda a multidão das canoas que estavam escondidas, e todos fugiram. De maneira que foi medo que Nosso Senhor lhes pôs com a vista daquele fogo, e juntamente particular favor do glorioso mártir S. Sebastião, que ali foi visto dos tamoios, alguns dos quais perguntavam depois: — quem era um soldado que andava armado muito gentil-homem, saltando de canoa em canoa, que os espantara e fizera fugir? Os nossos os seguiram um pouco, vendo a maravilha do Senhor, mas logo com muita prudência se recolheram à cidade; e dali por diante cessaram os tamoios, até que foi socorro da Bahia, com o qual e começaram a sujeitar e pedir pazes. [...]³º.

Quem escreveu este trecho – Anchieta ou não – alongou bastante a narrativa cujo núcleo já pudera ser identificado no auto de São Lourenço e na informação das *Coisas notáveis*. O evento ainda é explicado como uma intervenção de Deus – e para católicos, isso não estaria em contradição com a atuação do santo padroeiro, pelo contrário. Mas há novidades: tratar-se-ia de uma cilada ardilosa promovida pelos tamoios, tornando a reação lusa “justa”. Alguns mestiços aliados dos lusos haviam retornado a São Vicente, restando a Estácio de Sá apenas cinco canoas – o redator das *Coisas notáveis* dizia não serem mais que sete. O número de igaras na horda inimiga também é alterado, mas para cima: 180, e não mais “80 e tantas”. O incêndio da pólvora assus-

ta a mulher do chefe indígena, “que eles costumavam levar consigo”, obrigando as dezenas de canoas a recuarem. O “medo” é essencial na narrativa: não só diante do fogaréu autorizado pelo Supremo Juiz, mas diante também de São Sebastião, que “ali foi visto dos tamoios”, na forma de um “soldado que andava armado [...], que os espantara e fizera fugir”, como teriam confessado. Algo importante difere da versão atribuída a Francisco Soares: ao invés de se apresentar asseado, ferido por flechas tal qual seu primeiro martírio, e em pleno confronto com tamoios flecheiros, São Sebastião vem trajado e armado como militar (e o fora em vida, para hagiógrafos), saltando entre as canoas e aterrorizando os contrários. Não à toa, a tópica do medo está presente na reflexão de Nóbrega e de José de Acosta – o temor à autoridade é a base da política missionária de sujeição indígena e do regime de aldeamentos inaciano.

Novamente, são os nativos que dizem ter visto o santo. Mas, diferentemente do suposto fragmento de Soares, aqui não se especifica se estes índios cairiam cativos, pois há um silêncio sobre a questão da escravidão, talvez implícita. Afinal, se esta era efetivamente uma narração preparada por Anchieta para uma *História da Companhia de Jesus no Brasil* a ser publicada, não seria conveniente salientar tema tão controverso, sobretudo após a forte reprimenda do Padre Geral Claudio Acquaviva, em carta de 1591<sup>31</sup>.

Aliás, segundo Carlos Alberto Zeron, os tais “fragmentos” atribuídos a Anchieta tendem a atenuar os conflitos internos pelos quais a Província do Brasil passava após a implementação do sistema de aldeamentos e os questionamentos dos colonos sobre o poderio temporal jesuítico sobre aldeados. E ainda não apresentam uma posição definida sobre a escravização do índio. Ali, a propaganda jesuítica e contra-reformista se alia a uma “reivindicação para os jesuítas de um amplo mandato político-jurídico na colônia”, algo que não tinha sido inteiramente endossado pela Coroa, e muito menos pela cúria da Ordem. No escrito, as opções de Nóbrega – entre elas, a fundação do Rio de Janeiro – são iluminadas pela Divina Providência, sem se destacar que, muito para além disso, o primeiro Provincial encabeçara uma estratégia de inserção nas atividades econômicas – açúcar, farinha de

mandioca, criação de gado, corte de madeira etc. — como autofinanciamento da missão, devido à insuficiência dos subsídios régios<sup>32</sup>.

## 2.4 Pero Rodrigues

Em 1598, logo após a morte do padre José de Anchieta (1534-1597), o Provincial da Companhia de Jesus no Brasil, Pero Rodrigues, encomendou ao padre Quirício Caxa uma notícia biográfica do ilustre falecido, para ser enviada a Portugal e a Roma. Esta primeira biografia, ou *vida*, foi redigida a partir de testemunhos por escrito de jesuítas que viveram com Anchieta. Entre 1602 e 1603, outros depoimentos foram recolhidos a partir de “testemunhos autênticos de pessoas de fora da Companhia”, para causar “nos ânimos de quem ouvisse Maior devoção”, pois teria “mais autoridade”. Este material foi confiado por Fernão Cardim, já Provincial, aos cuidados de Pero Rodrigues, para que escrevesse uma nova *vida* de Anchieta<sup>33</sup>.

O objetivo primário dessa produção de hagiografias fundamentadas numa memória que passava da oralidade à escrita era sustentar argumentos para a canonização de Anchieta. O processo de sua beatificação teve início em 1617. Nos anos seguintes (1619-1622), mais depoimentos foram recolhidos. Segundo Charlotte de Castelnau-L’Estoile “essa literatura hagiográfica” é também lida no local de produção, por exemplo, nos refeitórios dos colégios, para estimular os missionários mais jovens. E, “para que o projeto edificante dos textos funcione plenamente”, diz, “a descrição dessas regiões deve ser a mais exata possível”. Isso porque tais escritos apresentam não só o seu caráter de exemplaridade e exortação centradas num excepcional servo de Deus, mas constroem, também, uma memória da Companhia e de seus feitos na América portuguesa. Afinal, “sob o pretexto de contar a vida de Anchieta, Rodrigues relata toda a história dos jesuítas do Brasil desde sua instalação na colônia”<sup>34</sup>. É a partir da sua biografia de Anchieta que passam a figurar as notícias referentes à guerra contra os tamoios e franceses na conquista do Rio de Janeiro, inexistentes na primeira, do padre Caxa.

No capítulo sexto de sua *Vida*, Rodrigues começa a tratar do Rio de Janeiro. Menciona os engenhos de açúcar e terras para “criações e mantimentos”, e também as outras ordens religiosas já instaladas ali: beneditinos, franciscanos e carmelitas. Refere-se à administração de sacramentos a escravos e índios e, em seguida, sentencia: “foi esta terra a mais trabalhosa de conquistar e aquietar que houve em todo o Estado como se verá na presente relação, que foi tirada, no principal, do livro do p. José pouco antes alegado, do cap. vinte e dois por diante”<sup>35</sup>.

Rodrigues mantém o discurso geral sobre a tomada da fortaleza de Nicolas Durand de Villegaignon (Forte Coligny, “França Antártica”), atribuindo a vitória à vontade e “obra de Deus”, castigando os calvinistas. Não há ainda alusão a São Sebastião. Isso passa a ocorrer no capítulo 11, sobre a conquista empreendida por Estácio de Sá. Depois de vir de Portugal e passar por São Vicente para reforçar e abastecer a tropa, o capitão-mor teria saído de Bertioga para povoar a Guanabara em “vinte de janeiro, dia de São Sebastião, que logo ali tomaram por capitão da empresa, e padroeiro da cidade, e orago da sé, que depois se edificou”<sup>36</sup> (não se menciona o rei explicitamente).

Os Céus demonstrariam que era vontade divina o povoamento daquele lugar, algo confirmado por “casos extraordinários”. Rodrigues defende então que Deus dera “insignes vitórias” aos portugueses na campanha da Guanabara, muito embora fossem uns poucos contra uma multidão de tamoios, muito por conta do “esforço” e da “virtude” do capitão, Estácio de Sá. Afirma que os soldados lusos e seus aliados “viviam como religiosos” e acometiam os contrários com “grande ânimo” e “confiança” em Deus. E se refere então aos casos de flechadas e de pelouros já presentes nos fragmentos escritos da década de 1590, resumindo-os. Na sequência, reporta-se ao caso do padre rodeado de flechas, porém incólume, intitulando-o “milagre”. Identifica-o como Gonçalo de Oliveira, padre que esteve com o ainda noviço Anchieta nos primeiros dias do Rio de Janeiro<sup>37</sup>.

A narração da batalha das canoas é muito próxima daquela que possivelmente integrou o esboço anchietano para sua *História*. São os mesmos elementos, procedendo-se apenas a paráfrases. À margem, aduz-se: “Apareceu o M. São Sebastião aos imigos [sic]”. A maior dife-

rença está em que Rodrigues não se reporta a uma “mulher” do principal tamoio – na edição dos *Anais da Biblioteca Nacional* transcreveu-se “mete espanto [à] *melhor* canoa, do Capitão Tamoyo”. Enquanto que, na *Imagem da virtude*, fala-se na “mulher” do principal – aliás, algo estranho no contexto da cultura tupi, o que talvez obrigue o narrador a justificar-se, dizendo que os índios costumavam levá-la nos combates. Seria possível que as supostas “transcrições” da obra anchietana tenham confundido “melhor” com “mulher”, precisando acrescentar uma explicação que soa, hoje, pouco provável para o caso tupi?<sup>38</sup>

A vida de Pero Rodrigues – como todas as demais histórias de jesuítas em análise – jamais indica que a visão/aparição de São Sebastião se dera no grande e decisivo confronto contra Biruaçu-Mirim, em 20 de janeiro de 1567 – dia do santo e data em que o capitão Estácio de Sá sairia fatalmente flechado. Rodrigues limita-se a recordar que o reforço de homens para a batalha chegara na véspera do dia do mártir. E passa a falar da visita de Inácio de Azevedo, enviada pelo Geral Francisco de Borja, e da instalação do colégio, “que pela piedade e liberalidade del Rey dom Sebastião, se fundou com dote e renda para cinquenta religiosos”<sup>39</sup>. Não introduz maiores ilações relacionando o santo, o rei e a conquista e fundação do Rio de Janeiro.

O santo flechado, contudo, continua na narrativa de outra forma: comprovando as virtudes de Martim Afonso Arariboia – “honra dos índios cristãos do Brasil”. E legitimando, assim, a política dos aldeamentos com tutela temporal inaciana<sup>40</sup>. Isso ocorre no capítulo seguinte. Em certo trecho, conta-se uma tentativa de ataque franco-tamoio à cidade recém-fundada, já nos tempos do governo de Salvador Correia de Sá, o velho. Martim Afonso teria liderado um contra-ataque arriscado, comandando os índios de São Lourenço para proteger a Guanabara dos inimigos que vinham do Cabo Frio. Rodrigues expõe uma suposta arenga do Arariboia, que, com “lágrimas” nos olhos, diria: “demos nesses imigos [sic] em nome de Jesu, e do Bem aventurado São Sebastião”!

Certamente, o ex-Provincial queria ressaltar que a estratégia de aldeamentos era duplamente essencial: à conservação do domínio português por meio dos “frecheiros” tutelados pelos padres; e à ado-

ção de práticas devotas católicas por parte dos índios. Nesse mesmo sentido se pode interpretar o discurso quando, à frente, acrescenta que Arariboia havia se tornado “muy devoto, em sua vida, do Mártir São Sebastião”: à hora da morte, chamaria o mártir flechado de “irmão capitão”, por ajudá-lo a vencer os “inimigos visíveis”. Segundo Rodrigues, o mesmo chefe temiminó contava que vira o santo nos combates contra tamoios e “hereges”, “discorrendo pelas canoas, amparando os nossos e fazendo nos imigos (sic) grande estrago”<sup>41</sup>. Se no *Coisas notáveis* quem vira o santo flechado eram os tamoios que cairiam cativos, na *vida* escrita por Pero Rodrigues, aquele que era o índio cristão e aldeado por excelência também assegurava ter visto o protetor celeste, como um capitão irmanado.

O discurso geral de defesa das aldeias pode ser entendido como uma reação de membros da Província às tentativas de controle e imposição de mudanças pelo alto-comando da Companhia em Roma. Entre 1581 e 1615, durante o generalato de Claudio Acquaviva, a cúria jesuítica buscou centralizar e uniformizar as ações dos seus padres ao redor do mundo, lidando com uma crise de identidade agravada pelas ocupações de seus membros em negócios mundanos. No caso do Brasil, a passagem do século XVI ao XVII foi cheia de atritos dos padres locais com as diretrizes curiais, levando a uma crescente e controversa autonomização. Tratava-se, também, de defender as práticas dos jesuítas do Brasil das críticas que colonos começavam a lhes fazer, devido à concorrência nos negócios da terra e no controle de mão-de-obra, criticando a escravização geral dos nativos<sup>42</sup>.

## 2.5 Berettari e Patermina

Com base no manuscrito de Rodrigues, o correligionário italiano Sebastiano Berettari compôs, e logrou imprimir em latim, uma biografia anchietana. Mas não se restringiu a uma mera tradução, o que levou inclusive a um protesto veemente de Pero Rodrigues<sup>43</sup>.

*A vita r.p. Iosephi Anchietae* de Berettari foi vertida para diversas línguas. Entre elas o castelhano, por Estevan de Patermina, tam-

bém jesuíta, obra impressa em Salamanca no ano de 1618. A trajetória do padre Anchieta e as maravilhas divinas na conquista da América Portuguesa podiam, enfim, espalhar por todo o orbe sua fama de santo e o apoio celeste à obra do Instituto de Santo Inácio<sup>44</sup>.

A edição de Salamanca também indica a partida de São Vicente em 20 de janeiro como o momento em que os fundadores do Rio de Janeiro tomaram São Sebastião por patrono, “como autor do nome do seu rei”. A narrativa assevera que, após lançarem as bases da cidade, os portugueses fizeram guerra aos inimigos por dois anos. E que, embora estivessem em franca desvantagem numérica, obtinham inúmeras vitórias com ajuda celestial, graças às orações fervorosas do padre Gonçalo de Oliveira e do irmão José de Anchieta<sup>45</sup>.

Depois, a obra retoma a tópica da cura de flechadas e pelouros malogrados, acrescentando que as balas dos arcabuzes franceses, atiradas “a pouca distância, quando o tiro leva inteira força”, não causavam dano<sup>46</sup>. Também aponta o caso miraculoso envolvendo o padre Gonçalo. A “cerca da cidade” estava sendo acometida por incontáveis setas inimigas, as quais, dizia-se, muitos temiam mais que a arcabuzes. A *Vida del Padre Joseph de Anchieta* traduzida por Patermina nos conta o que então se sucedeu:

[...] voando as flechas caíram no teto da igreja, e penetrando pelas palhas, *como se com divina mão as regessem*, caíram todas ao redor do Padre Oliveira, que [...] estava diante do altar encomendando a Deus a causa dos seus. [...] os soldados [...] se admiraram vendo o solo semeado de setas, fincadas na terra pelas pontas, e Oliveira em meio delas, livre de dano, perseverando assim até acabar o assalto. Coisa que dava ânimo aos soldados para voltar à batalha, reconhecendo que o Céu estava a seu favor<sup>47</sup>.

A escaramuça das 180 canoas segue também o padrão da *Vida* composta por Rodrigues, na qual se baseia, muito embora suas paráfrases cheguem a criar uma narrativa praticamente nova. A Divina Providência, outra vez, apoia a “parte mais justificada”. Teriam sido cinco canoas contra cento e oitenta, porque quatro tinham voltado a

São Vicente. Fora cilada urdida pelos franceses. Um canhão dispara e chamusca alguns homens de Estácio. A mulher do “general tapuia” grita assombrada e as canoas desistem do intento. Então, os da cidade

Fizeram agradecimentos a Deus por tão grande benefício, e pela liberdade de perigo tão grave; porque não só as vozes mulheris puseram o inimigo em fuga, senão assombros, e visões Celestiais; porque os inimigos mesmos declararam depois que haviam visto um combatente estranho, de notável postura e beleza, que saltando orgulhosamente em suas Canoas, e discorrendo entre elas os haviam enchido de perturbação, e medo. Acreditaram os Portugueses que era São Sebastião, a quem haviam feito Patrono de toda esta guerra<sup>48</sup>.

Mas Berettari anexa a este *topos* uma reflexão própria: diz ser crível que o número de canoas dos portugueses tenha parecido maior aos “bárbaros”, porque “à vista de tão poucos barcos, não parece que houvera atemorizado tanto aos Bárbaros aquela imagem do celestial combatente”. Também lhe parecia certo que “aquele temeroso incêndio não só enganou os olhos daquela mulher, senão todos que o julgaram e viram”<sup>49</sup>. Parece aqui pôr em prática o *discernimento* típico da racionalidade inaciana, relacionado com a tópica retórica da prudência.

Mas talvez a maior novidade na *vida* escrita por Berettari seja uma explicação global do nome da cidade, articulando-o à crença na proteção milagrosa do santo e ao rei benfeitor que dotara o colégio do Rio, celebrando a comunhão entre a monarquia e a Ordem inaciana:

[...] Então assinalaram na nova Cidade sítio para um Colégio à Companhia de JESUS por ordem do Rei dom Sebastião; e das rendas Reais se applicaram os reditos necessários para o sustento de cinquenta Religiosos. Chamou-se a cidade São Sebastião, não só à devoção do nome e gosto de seu Rei, senão a título de agradecimento dos benefícios recebidos do Santo, ou em seu dia [vitória de Uruçu-Mirim, 20 de janeiro de 1567], ou em outros, cujos bons sucessos tiveram princípio no dia consagrado ao celestial Patrono. Pois a vitória passada, como deixamos dito, se ganhou no dia de São Sebastião; e neste dia, dois

anos antes, Estácio de Sá entrou na enseada do Rio, e começou a guerra invocando seu favor; o qual reconheceram os Portugueses, assim na batalha naval das Canoas, como em outras ocasiões apertadas. Levantou-se pois a cidade à sombra de tão glorioso advogado, fazendo ali um forte inexpugnável contra a Gentílica impiedade<sup>50</sup>.

Com relação ao Arariboia, a obra repete a alegada invocação dos nomes de Jesus e São Sebastião pelo índio, quando do ataque de tamoios e franceses no tempo de Salvador de Sá<sup>51</sup>. Mas não sugere que o líder temiminó chamava o santo de “irmão capitão”, ou que dizia tê-lo visto amparando os combatentes da cidade. No relato de Berettari e Patermina, a aparição do santo capitão é destinada apenas à impiedade dos selvagens tamoios. Talvez por não haver interesse na defesa da política de aldeamentos, francamente controversa na Europa, ou porque se desse pouco crédito à suposta devoção do índio. Afinal, a atribuição de virtudes beatíficas a indígenas exigia bem mais cautela que a acusação de vícios pagãos. Paradoxalmente, admitir muitos casos de “santidade” indígena era algo que poderia se voltar contra os missionários, pondo em xeque a própria necessidade de sua mediação evangelizadora<sup>52</sup>.

Advogar a causa da canonização de Anchieta e o interesse dos santos pela América outrora diabólica<sup>53</sup> era obviamente uma forma de engrandecer a Companhia de Jesus, interesse certamente partilhado por Pero Rodrigues, Sebastiano Berettari e pelos superiores em Portugal e Roma. Mas, no caso de Rodrigues, tratava-se de incluir a proteção de São Sebastião numa lógica geral que, além de buscar atrair maior atenção da cúpula da ordem para a “vinha estéril” do Brasil e suas particularidades, visava à produção de uma imagem ideal da missão em tempos de dificuldades e, não menos importante, à justificativa das opções pelo autofinanciamento, pelo controle temporal sobre as aldeias e pela *potestas indirecta* exercida sobre os colonos<sup>54</sup>.

## 2.6 Vasconcellos

Em 1663, foi publicada a *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil*<sup>55</sup>. A obra de Simão de Vasconcellos é famosa, entre outras coisas, por ter sido censurada pelo visitador italiano Jacinto de Magistris, ante as sugestões de que o “paraíso terrestre” seria localizado na América lusa<sup>56</sup>.

A *Chronica* exaltava a “singularidade e autonomia” do ramo inaciano do Brasil e se centrava “nos feitos de Manuel da Nóbrega e na lenta e difícil construção da Província”. Vasconcellos defendia que o projeto de redução e o aldeamento dos índios continuassem prioritários para os jesuítas da América lusa<sup>57</sup>.

Vasconcellos nasceu no Porto, por volta de 1596, e veio ao Brasil com parentes, ainda jovem. Em 1615, entrava para a ordem de Santo Inácio, professando na Bahia em 1636. Versado na língua brasílica, era mestre em artes, pregador e professor de humanidades e de teologia especulativa e moral. Foi vice-reitor da Bahia e reitor do Rio de Janeiro, e se tornou Provincial do Brasil, em 1655. Em 1641, foi a Portugal na embaixada da aclamação do Duque de Bragança – era definitivamente um defensor da Restauração portuguesa. Viajou a Roma para levar à cúpula inaciana os pleitos – frustrados – dos seus colegas do Brasil, enquanto procurador da Província, em 1662<sup>58</sup>.

No livro III de sua obra, Vasconcellos narra os acontecimentos da fundação e conquista do Rio de Janeiro. Estácio de Sá teria saído de Bertioga com uma armada de seis navios, nove canoas e barcos ligeiros, tripulados por índios e mestiços, além dos padres José de Anchieta e Gonçalo de Oliveira. Isto teria se dado “a vinte de Janeiro [de 1565]”. “Dia dedicado a São Sebastião, que por bom prognóstico tomaram por Patrão da empresa, por ser tão grande Mártir, e por ser nome de seu rei Dom Sebastião”<sup>59</sup>. Esta tópica pode ser detectada a partir da biografia anchietana do padre Rodrigues, como visto. Mas bem poderia estar na *História* perdida de Anchieta. O certo é que, em Rodrigues, a partida de Bertioga no dia do santo se torna a explicação unanimemente acionada para elucidar a escolha prévia do padroeiro.

Após ressaltar a multidão e ferocidade dos bárbaros tamoios e a pequenez das forças portuguesas, o narrador passa a “um favor conhecido do Céu”, admirado também pelos próprios inimigos – essa última afirmação fica por conta de Vasconcellos. Recordam-se aí os casos de flechadas curadas facilmente e de pelouros ineficazes caindo aos pés, mas se acrescenta que um tal Ambrósio Fernandes teria arrogado a si o sucesso das curas. Ele sairia morto no combate seguinte, mas, ainda assim, os feridos teriam se recuperado com a mesma facilidade. Vasconcellos se vale da *autorictas* anchieta: “é caso que refere o Padre Joseph de Anchieta; e diz que uns atribuíam o favor à Virgem Maria, em cuja devoção andavam destros os soldados; outros ao Mártir insigne São Sebastião, cujo favor por Padroeiro invocavam”. Para reforçar a validade do caso, diz que foi “Joseph companheiro; e testemunha de vista fidedigna”<sup>60</sup>.

Nos dois parágrafos seguintes, trata de um cerco imposto pelos tamoios e suas nuvens de flechas: “serviu de amparo a proteção do insigne Mártir S. Sebastião, que com fé invocaram, porque passada a tormenta, correndo-se as estâncias, não se achou morto algum, sendo que da parte inimiga o foram muitos, e os vivos postos em fuga”<sup>61</sup>. Vasconcellos explicita, portanto, o que Rodrigues e Berettari parecem ter deixado apenas subentendido: as curas miraculosas, a invulnerabilidade aos armamentos franceses e indígenas e o escape de flechadas eram sinais da proteção do mártir asseado, tomado por padroeiro da campanha.

Na sequência, o *auctor* da Crônica se reporta novamente à autoridade do venerável Anchieta para afiançar mais um prodígio celeste. Novamente o caso em que Gonçalo de Oliveira se vira cercado de flechas encravadas no chão da rudimentar capela de São Sebastião: “aqui refere o Padre Joseph de Anchieta um caso tido por milagroso”. Conta o acontecido sem destoar dos escritos anteriores, acrescentando apenas que padre Gonçalo sustentara a peleja com suas orações tal qual Moisés aos filhos de Israel. Adiante, assegura: “os sucessos da guerra do Rio foram vários por todo este anno, mas de ordinario venturosos de nossa parte, porque continuava o favor de seu Padroeiro, o invicto Martyr S. Sebastião”<sup>62</sup>. Isso é constante em sua narrativa da

conquista da Guanabara: costura os eventos com fio providencialista, conduzido pelos favores do santo patrono.

A versão de Vasconcellos para a batalha das canoas é a mais detalhada das narrativas, embora tenha sido escrita quase cem anos depois de sua suposta ocorrência. É a *Chronica* que, aparentemente, anunciará pela primeira vez a data do feito: meados de julho de 1566. Segue a cartilha dos narradores anteriores: uma cilada de canoas tamboias sob conselho dos franceses. Mas há dados novos: diz que, das cento e oitenta, cemeram comandadas por “Guaixará, senhor de Cabo Frio” – mesmo nome de um dos demônios do auto de São Lourenço, e que não aparece nas *vidas* compostas por Rodrigues e Berettari, ou na informação de Francisco Soares, e nem mesmo nos fragmentos anchietanos. Vasconcellos também assevera que um certo Francisco Velho, mordomo da confraria de São Sebastião, que já existia, saíra do acampamento-cidade em uma canoa para cortar lenha destinada à capela do santo. Percebera-se em apuros quando vira algumas igaras tamboias. Daí em diante, a história é conhecida. Estácio de Sá conta com quatro ou cinco canoas para defendê-lo e, na fúria do combate, a pólvora de uma delas se incendeia, assustando “a mulher do Principal da canoa contrária”. Sob orientação dela, as canoas fogem desordenadamente. Os portugueses fazem ação de graças a Deus e ao padroeiro – esta ênfase no santo é particular de Vasconcellos. Acrescenta-se que aí se introduzira a “festa das canoas” que, diz, “até o tempo presente costuma celebrar-se todos os anos em dia do Martyr São Sebastião”<sup>63</sup>.

Outra vez, quem vê um intrépido “soldado gentil-homem armado” são os índios vencidos – desde o relato de *Coisas notáveis*, não são mais identificados como futuros cativos. O cronista alegadamente cita “palavras de Ioseph”:

A mão de Deus andou ali, e mostrando nesta ocasião sua misericórdia e providência. Foi medo que Deus Nosso Senhor pôs aos índios à vista daquele incêndio. E particular favor do glorioso mártir São Sebastião, que ali foi visto dos tamboias, que perguntavam depois quem era um soldado que andava armado, muito gentil-homem, saltando de canoa em canoa, e os espantara e fizera fugir?<sup>64</sup>

Alguns detalhes desta narrativa – a data (“julho de 1566”), o “mordomo da confraria de S. Sebastião”, o cacique Guaixará – parecem ter sido colhidos num manuscrito em latim que hoje pertence ao arquivo da Companhia de Jesus em Roma, aparentemente jamais impresso ou publicado. Trata-se do *De Prima Collegij Fluminis Januarij Institutione et qui’bus de inceptis additamentis*<sup>65</sup>, escrito por Antonio de Mattos, que residiu no Rio de Janeiro entre 1614 e 1624, tendo sido nomeado reitor do Colégio local e, mais tarde, Provincial do Brasil (1628-1632). Neste registro, atesta-se a participação do inaciano Vicente Rodrigues, que teria clamado por São Sebastião, ajoelhando-se numa canoa na hora do aperto. Segundo Serafim Leite, o *De Prima* foi produzido entre 1619 e 1621. Período que coincide com o da produção de novos testemunhos, coligidos entre 1619 e 1622, destinados a reforçar a causa da beatificação/canonização de Anchieta, iniciada em 1617<sup>66</sup>. O manuscrito se relaciona com o processo de construção da memória escrita do colégio fluminense (onde Vasconcellos fora reitor), que começara com as biografias anchietanas de Caxa (1598) e Rodrigues (1606). Essa “memória” se enriquecia através de depoimentos por escrito de padres e irmãos da Companhia, mas também de “testemunhos autênticos” de fora da ordem, como já foi indicado.

Simão de Vasconcellos também se refere à proteção do padroeiro no combate decisivo travado contra o bastião franco-tamoio de Uruçu-Mirim, em janeiro de 1567. Não diz ter acontecido aí a aparição, mas sim que os navios com reforços haviam entrado a barra da Guanabara em 18 de janeiro, antevéspera da festa do capitão celestial; e que aí “já começa[va] o favor do Santo Padroeiro, & o bom prognóstico de futuros sucessos”. As autoridades – entre elas o próprio Mem de Sá, Estácio e o bispo D. Pedro Leitão – teriam decidido atacar os inimigos de surpresa no dia 20 próximo, festa de São Sebastião, por acreditarem que “quem lhes dava boa fortuna do tempo, lhes daria também do sucesso próspero”. O bispo teria dado a sua benção à proposta. Então – outro dado novo – seria sagrado ali um voto ao padroeiro, “& ficou firme a resolução, porém em secreto”.

A preocupação em afirmar que fora feito um voto<sup>67</sup>, um juramento sacralizado ao padroeiro, parece ser aqui decorrência dos de-

cretos de Urbano VIII estabelecendo a justa forma de eleição de santos patronos, a ser regulada de modo centralizador pela Congregação dos Ritos desde o decreto *Pro patronis in posterum eligendis* (1630). Este definia que a eleição de um santo patrono deveria ser feita por consenso entre o “povo” – geralmente representado por autoridades seculares – e o clero, havendo ratificação do bispo, sendo exigido, para isso, documentos comprobatórios do “consenso”. Essa norma não existia em 1567, e a ordem papal não anulava as nomeações de padroeiros antigas, não documentadas. Mas a novidade da referência ao voto na *Chronica* faz supor uma precavida afirmação, talvez mera suposição de Vasconcellos. Daí advenha, talvez, a ênfase à interlocução do bispo e ao fato de que o voto a São Sebastião tinha permanecido “secreto” – ou seja, sem que houvesse documentos a comprová-lo; mas configurando juramento ainda assim legítimo<sup>68</sup>.

No dia previsto, o capitão-mor Estácio de Sá teria feito uma “breve fala com o nome do Santo Padroeiro na boca”, antes de acometer o inimigo. Após a vitória, diz Vasconcellos, “fizeram os Portugueses ação de graças públicas ao invicto Martyr S. Sebastião, seu padroeiro, & tão empenhado em seus favores”. Tomaram então do inimigo “pertinaz” aquelas “formosas enseadas” para “edificar a cidade tão desejada”<sup>69</sup>.

Mas o cronista vai além e faz, em seguida, uma apologia apaixonada do capitão Estácio de Sá e de suas virtudes. Afirma que o capitão derramara seu sangue para que o Rio de Janeiro gozasse a “liberdade em que hoje se vê”, e associa-o às virtudes do seu sempre-louzado tio:

Varão merecedor da nobreza de seus antepassados, ilustre de sua descendência, & exemplar de Conquistadores valorosos. Sobrinho foi do Governador Mem de Sá, mas foi herdeiro de seu valor, & Cristandade, sofredor de todos os trabalhos; & na pureza, inteireza de vida, & de seu ofício, exatíssimo.

Mais uma vez reportando-se ao testemunho anchietano, refere-se mesmo a um “odor de santidade” percebido pelo padre Anchieta na ocasião das exéquias de Estácio, além de citar um dos “fragmentos”

que corroboravam as virtudes exemplares do capitão. Elogia em seguida o seu sucessor, Salvador Correia de Sá, da mesma “nobre família”. Pois este fora o governador “que prosseguiu a empresa[...] & propagou a mui nobre família dos Sás nesta capitania, a qual por sucessão contínua, qual se fora herança, povoou, edificou & defendeu o que uma vez conquistou por armas, sendo sempre terror do inimigo”<sup>70</sup>.

É suficiente recordar aqui que foi graças ao neto e homônimo Salvador Correia de Sá e Benevides que os jesuítas do Rio de Janeiro se viram livres da expulsão sofrida por seus colegas em São Paulo devido a atritos com a elite local, quando da chegada de ordens régias e pontificias para a aplicação de “leis indigenistas”, em 1640<sup>71</sup>. Vasconcellos dedicaria a sua *vida* do Padre João de Almeida (1658) ao mesmo potentado. Nesta obra, defendia a correlação entre a Providência Divina, a proteção dos anjos, o bom conselho do (candidato a) “santo” jesuíta (Almeida) e o sucesso de Salvador Correia de Sá na recuperação de Angola das mãos dos hereges calvinistas neerlandeses, em 1648<sup>72</sup>.

A imbricação dos discursos sobre os protetores celeste – São Sebastião – e terrestre – a família Sá – era de uma atualidade coerente com a auto-justificação das práticas locais da Ordem, apoiada na aliança duradoura com uma das famílias principais – senão “a” principal – da terra. E também com a posição restauracionista dos jesuítas do Brasil, vários deles diretamente envolvidos com a independência do reino, como Antônio Vieira e o próprio Vasconcellos. Apesar de castelhano, Salvador Correia de Sá fora um dos primeiros de além-mar a aclamar D. João IV, numa celebração que ocorreu justamente no colégio dos jesuítas do Rio de Janeiro. A defesa de Vasconcellos parece se dirigir também contra a facção das elites locais que liderou a famosa rebelião contra os Sá no Rio de Janeiro, em 1660, pouco antes da *Chronica* ser dada ao prelo<sup>73</sup>.

Ainda no livro III, algumas páginas adiante, o cronista relata o esforço de Nóbrega em ministrar doutrina e instruções aos índios reunidos numa “grande aldeia, que depois floresceu, & foi em aumento, assim em Cristandade, como em número de gente[...] & serviu sempre de baluarte, & defesa da cidade contra Tamoyos, Franceses, & Ingleses”. E continua o louvor da aldeia – de São Lourenço – re-

latando as façanhas de “Martim Affonso de Sousa”, o “Ararigboya”, “perfeito Cristão” e “militar superior a todos”. Quando os tamoios e franceses atacaram novamente, “traçava o Céu um sucesso de fama”: Martim Afonso acometeria o inimigo de improviso “apelidando o nome de Iesu, & do Martyr S. Sebastião”<sup>74</sup>. Permanece a defesa da prática de aldeamentos. Mas, como em Berettari, não se chega a propor visões de São Sebastião ou outros colóquios entre o chefe temiminó e o santo padroeiro da cidade.

Vasconcellos vai muito além dos predecessores nos detalhes e nos argumentos que sacralizam a união místico-política das autoridades eclesiásticas – o bispo e os jesuítas – e civil-militar – os Sá. Na trama da *Chronica*, São Sebastião torna-se o protagonista da tomada do Rio de Janeiro, mas a decodificação de seus sinais fica a cargo de Anchieta, num projeto maior movido desde o início pela Providência e liderado pelo padre Nóbrega. Isto é complementado pela boa-vontade e esforço dos conquistadores, principalmente Estácio de Sá, que encabeça o voto ao padroeiro e assalta os inimigos gritando seu nome. Além, é claro, de ser atingido por uma flechada no próprio dia do santo, vindo a morrer tal qual mártir e em “odor de santidade”. Numa narrativa que culminava com a construção da cidade, guardada também por aldeados cujo chefe não hesitava em clamar por São Sebastião, Vasconcellos produzia retórico-poeticamente a “concordia”<sup>75</sup>. E isto num tempo em que, entre a expulsão dos padres em São Paulo e no Rio de Janeiro (1640), e a expulsão do visitador Jacinto de Magistris (1663), só cresciam as discórdias externas e internas envolvendo os jesuítas.

Por fim, o patrocínio do santo à primeira geração jesuítica do Brasil era algo que podia, em tese, ser veiculado num discurso de valorização da Província e de seus padres “abrasileirados” – que haviam nascido na América lusa ou vindo para cá muito cedo. Naquela conjuntura, os jesuítas nascidos na Europa criticavam justamente esse “abrasileiramento”. Os inicianos do Brasil, por outro lado, começavam a pleitear maior autonomia e a expansão de seus quadros para atender às demandas das cidades e vilas luso-americanas<sup>76</sup>. Considerando-se esse quadro de tensão, o prestimoso São Sebastião revisitado por Vasconcellos parece sugerir, desde os primórdios do Rio de

Janeiro, a necessidade de expansão da Província brasílica e autorizar as boas intenções dos missionários estabelecidos.

## 2.7 Milagre e história

Comparando-se as fontes jesuíticas examinadas acima, algumas diferenças sobressaem.

Primeiro, nota-se um enriquecimento contínuo da narrativa, com base na adição de “testemunhos” – de Anchieta, dos padres e irmãos que com ele conviveram e talvez de conquistadores leigos e seus descendentes. Assim, ao longo do tempo, novas ênfases, detalhes e personagens são integrados ao corpus narrativo.

Segundo, os índios que “veem” São Sebastião só são identificados como futuros cativos no *Coisas notáveis*; depois, essa sugestão é silenciada, pois não convinha salientar a particularidade brasílica da escravidão por guerra justa.

Terceiro, Martim Afonso Arariboia só “vê” o santo padroeiro da cidade na *vida* composta por Pero Rodrigues, talvez porque fosse algo discutível mesmo entre os jesuítas; ou porque fosse melhor ressaltar o “milagre” da aparição como uma lição a gentios e hereges, tal qual a concepção formulada pelo Papa Gregório Magno no medievo<sup>77</sup>.

Quarta e última diferença fundamental: a *Chronica* de Vasconcellos é aquela que melhor trançarás os diversos fios que compõem o conjunto. Parece ser o ponto de chegada da construção do patrocínio do padroeiro em sua versão inaciana. Explícita e articula o providencialismo na atuação de Nóbrega e Anchieta, a devoção de Arariboia e, principalmente, as analogias e compromissos entre Estácio de Sá e São Sebastião. Parece evidente que as hipérboles e alegorias do cronista são respostas aos desafios, restrições e dilemas crescentes da Ordem no Brasil, com o acirramento de tensões dos padres entre si, dos padres com a cúria romana e dos padres com os camaristas e senhores, por conta do controle de mão-de-obra dos aldeamentos.

Apesar das diferenças morfológicas e contextuais, persiste uma coesão notável de tópicos e discursos através do tempo. Os “mi-

lagres”, ora sugeridos, ora declarados, confeccionam uma memória propagandística dos inacianos “brasilienses” sobre a conquista militar e espiritual da Guanabara. Particularmente, celebram a atuação dos mesmos padres – sobretudo Nóbrega e Anchieta, tido por santo – e suas escolhas na terra dos brasis, com amparo da Providência e sinais celestiais visíveis. Ou seja, a rememoração da proteção de São Sebastião dava a ler não só elevados significados espirituais e devocionais, mas também fundava e autorizava a opção pela redução indígena em aldeamentos, pelo controle temporal dos mesmos nativos e pela política de aliança com governadores e o poder secular. Menos evidente era a defesa da escravidão em “guerra justa” e das práticas de autofinanciamento, embora estes aspectos não sejam estranhos à lógica descrita, sendo-lhe mesmo intrínsecos, pois conformam peças de um mesmo sistema construído pela Companhia no Brasil para a salvação de almas.

A história da memória da intervenção de São Sebastião na conquista guanabarina, tal qual escrita e rememorada por jesuítas, só pode ser plenamente inteligível quando consideramos que forjava, em seus dispositivos retóricos e político-teológicos, uma relação indelével entre o padroeiro asseado – que favorecia os conquistadores, sendo também santo do nome do rei benfeitor – ; a cidade – desejosamente arquitetada por Nóbrega, providencialmente visitada por Anchieta e arduamente levantada pelos Sás sobre as ruínas de franceses e tamoios – ; e a *aldeia* – lar do cristão Martim Afonso e dos flecheiros de São Lourenço, definitivamente companheiros de luta de São Sebastião do Rio de Janeiro.

Foi ainda no século XVII, poucos anos depois da publicação da *Chronica* de Vasconcellos, que o militar e ex-governador de Pernambuco Francisco de Brito Freire, em sua *Nova Lusitania*<sup>78</sup> (1675) apresentou uma outra interpretação da batalha das canoas, sem recorrer à interferência direta da Providência Divina. Acionava o modelo de narrativa histórica da *roda da fortuna*, leitura político-militar concentrada nas venturas e desventuras cíclicas que determinariam a sorte nos embates, recorrente entre historiadores da Antiguidade Clássica e bastante evocada a partir da Renascença<sup>79</sup>.

Ao retirar a “mão invisível” da Providência do cerne da narrativa, Brito Freyre abordaria o desfecho da escaramuça por uma perspectiva diferente. E isto duplamente: na atribuição do motivo da fuga dos Tamoios e numa leitura pretensamente imparcial da religiosidade dos homens de Estácio.

Baseado na narrativa de cunho inaciano, sobretudo em Vasconcellos, o redator da *Nova Lusitania* toma a liberdade de interpretar que a “mulher do Principal”, que teria clamado aos seus que fugissem, era “Índia velha”, e “Ídolo de abominação”, “de infernal santidade”<sup>80</sup>. E encontrara “pronta obediência” dos tamoios, supõe Freyre, porque lhes servira melhor o pretexto da religião para disfarçar o medo, além daqueles índios serem muito “supersticiosos dos agouros”. A aparente secularização da intriga não deixava margem para o sobrenatural. São Sebastião não explicava a vitória, apenas a covardia tupinambá e o valor militar lusitano.

Quanto a São Sebastião, Freyre diz apenas que se dera este nome à cidade

[...] vinculando a lisonja d’El Rey, [...] à devoção do Santo. A quem os Portugueses aclamaram Padroeiro em esta guerra; porque n’algumas ocasiões, mais apertadas (referem as relações manuscritas do Venerável Padre José de Anchieta) que a favor dos Nossos, se viu pelear contra os Inimigos<sup>81</sup>.

Efetivamente, falar sobre São Sebastião na conquista do Rio de Janeiro supunha recorrer à autoridade (*autorictas*) de Anchieta e a todo o memorial jesuítico sobre a proteção do padroeiro asseado aos fundadores da cidade. Não se pode afirmar com certeza se a interpretação descrita na *Nova Lusitania* era sintoma de descrença. Talvez fosse apenas cautela, pois as diretrizes papais, desde Urbano VIII, desencorajavam a atribuição de milagres e de santidade a casos não aprovados pela Santa Sé. Mas, escrevendo de outro *lugar* – geograficamente e institucionalmente – Brito Freyre procedia, talvez pela primeira vez, a uma excisão drástica. Retirava a aparição milagrosa da batalha das canoas e implantava-a no mero domínio da tradição: em “algumas

ocasiões mais apertadas”, o santo fora visto “pelejar contra os Inimigos”. A intervenção do combatente estranho, “de notável postura e beleza”, desprendia-se das amarras de julho de 1566, e da batalha de cento e tantas canoas, para se perder na temporalidade mítica dos acontecimentos da fundação e conquista do Rio de Janeiro<sup>82</sup>.

**NOTAS**

1 Jean-Michel Sallmann. *Santi barocchi: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Lecce: Argo, 1996, p. 86 e ss.

2 Os seguintes cronistas dizem que a armada comandada por Estácio de Sá zarparou de São Vicente para a Guanabara em 20 de janeiro: Pero Rodrigues. *Vida do Padre José de Anchieta pelo Padre Pero Rodrigues*, conforme a copia existente na Bibliotheca Nacional de Lisboa [1606]. *ABN*, v. XXIX [1907]. Rio de Janeiro: Oficina de Artes Graphicas da Bibliotheca Nacional, 1909, p. 212; Sebastiano Berettari. *Vida del Padre Joseph de Ancheta de la Compañia de Jesus, y Provincial del Brasil, traduzida de latin en castellano por el padre Estevan de Paternina de la misma Compañia*. Salamanca: en la emprenta de Antonio Ramirez Viuda, 1618, p. 108; Frei Vicente do Salvador. *Historia do Brazil* [1627]. Rio de Janeiro: Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro, Typographia de G. Leuzinger & Filhos, 1889, p. 74 (aponta o ano de 1564); Simão de Vasconcellos. *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*: e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo; tomo primeiro (...). Lisboa: na oficina de Henrique Valente de Oliveira, 1663, p. 337 e *Vida do Venerável Padre José de Anchieta*, v. 1. Pref. Serafim Leite. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943, p. 111; Diogo Barbosa Machado. *Memorias para a historia de Portugal, que comprehendem o governo del Rey D. Sebastião, unico em o nome, e décimo sexto entre os Monarchas Portuguezes*: Do anno de 1561 até o anno de 1567. Tomo II. Lisboa Occidental: Na Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1737, p. 503; Manuel de Menezes. *Chronica do muito alto, e muito esclarecido príncipe D. Sebastião decimosexto Rey de Portugal; composta por D. Manoel de Menezes, Chronista mór do Reyno, e General da Armada Real, &c. Primeira Parte; Que contém os sucessos deste Reyno, e Conquistas em sua menoridade*. Lisboa Occidental: na Officina Ferreyriana, 1730, p. 351.

3 Tratei destas questões mais detidamente

na dissertação de mestrado e em artigo publicado na revista *Locus* (UFJF, 2013).

4 José de Anchieta. Carta ao padre Diogo Mirão, da Baía, a 9 de julho de 1565. In: *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988, p. 264. O grifo é nosso.

5 Cf. *supra*, n. 3.

6 Ver, entre outros, Paulo Knauss de Mendonça. *O Rio de Janeiro da Pacificação: franceses e portugueses na disputa colonial*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, 1991; e Guilherme Amaral Luz. Os justos fins da França Antártica. *Locus: revista de História*. Juiz de Fora, v. 7, n. 1, p. 63-78, jan.-jun. 2001; e A. Alcir B. Pécora. A conversão pela política. In: *Máquina de gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001, p. 91-115.

7 Busquei ressaltar traços dessa unidade anteriormente, na dissertação de mestrado e em artigo publicado na revista *História*, da Unisinos (2011).

8 José de Anchieta. *Poesias Completas*. Transcr., trad. e notas de M. de Lourdes de P. Martins. Belo Horizonte: Itatiaia, [1954] 2000, p. 137-203; 684-749. Sobre o "teatro" da missão e o "caderno de Anchieta", ver Magda M. Jaolino Torres. *As práticas discursivas da Companhia de Jesus e a emergência do "teatro jesuítico da missão" no Brasil do século XVI*. 2006. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em História, Brasília, 2006.

9 Cabe ressaltar que, nos autos jesuíticos, a matéria sempre era de conhecimento geral do auditório. Buscava-se sua eficácia na construção e ordenação das tópicas e alegorias conforme os interlocutores, a festividade, as diretrizes da Companhia de Jesus e da Monarquia. Isadora Travassos Telles. *A "fundação escriturária" do Rio de Janeiro: um estudo de caso do auto Na festa de São Lourenço (ca.1583) de José de Anchieta*. 2004. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 2004, p. 70. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?view=vtls000313983>. Acesso em: 20 set. 2014.

10 *Ibidem*, especialmente, p. 91-92.

- 11 José de Anchieta. *Poesias Completas*. Transcr., trad. e notas de M. de Lourdes de P. Martins. Belo Horizonte: Itatiaia, [1954] 2000, p. 695.
- 12 Em sua versão da hagiografia de São Sebastião, o jesuíta Ribadeneyra diz ser coisa antiga na Igreja, e corroborada pelo cardeal Cesare Baronio – a quem coube uma reforma do martirólogo romano (1586-1589) – a invocação de São Sebastião, São Jorge e São Maurício contra os inimigos da fé. Pedro de Ribadeneyra. *Flos sanctorum, o livro de la vida de los santos [...] Primera parte*. Madri: por Luiz Sanchez, 1616, p. 140. Disponível em: books.google.com.br. Acesso em: 07 mar. 2015. Para a construção do culto ao mártir asseado como protetor contra a peste, ver Sheila Barker. The making of a plague saint. Saint Sebastian's imagery and cult before the Counter-Reformation. In: MORMANDO, Franco; WORCESTER, Thomas (Eds.). *Piety and plague: from Byzantium to the Baroque*. Kirksville: Truman State University Press, 2007, p. 90-131. Sobre Cesare Baronio e suas concepções sobre o culto aos mártires, ver Simon Ditchfield. Baronio, storico nel suo tempo. In: GUAZZELLI, Giuseppe Antonio; MICHETTI, Raimondo; SCORZA, Francesco (Eds.). *Cesare Baronio tra santità e scrittura storica*. Roma: Viella, 2012, p. 3-21.
- 13 Anchieta, op. cit., 2000, p. 616-617.
- 14 José de Anchieta. *Poesias Completas*. Transcr., trad. e notas de M. de Lourdes de P. Martins. Belo Horizonte: Itatiaia, [1954] 2000, p. 693. A verossimilhança desse trecho é reforçada por Mem de Sá em sua fé de ofício, quando afirmava que, após o combate de janeiro de 1567 contra a "fortaleza de biraogaçu-merin", investira contra a de "parnapocu" (citada acima) e, após esta ser vencida, vários "principais" vieram pedir pazes e, com isso, diversas aldeias foram pacificadas. Ver Joaquim Veríssimo Serrão (Ed.). *O Rio de Janeiro no século XVI*, v. 2, documentos dos arquivos portugueses. Lisboa: Comissão Nacional das Comemorações do IV Centenário do Rio de Janeiro, 1965, p. 69-70. Jacutinga, por exemplo, se localizava onde hoje é o município de Duque de Caxias.
- 15 Sobre os aldeamentos do Rio de Janeiro, especialmente o de São Lourenço, e a proteção prestada à cidade, ver Maria Regina Celestino de Almeida. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2013.
- 16 Charlotte de Castelnu-L'Estoile. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620*. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: Edusc, 2006, p. 57 e ss.
- 17 A. Alcir B. Pécora. Cartas à segunda escolástica. In: NOVAES, Aduato (Org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 373-414; Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron. *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*. Trad. Antonio de P. Danesi. São Paulo: Edusp, 2011; e José Eisenberg. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.
- 18 Apesar de ter vindo com a tarefa de adequar a Província às normas da Ordem de Santo Inácio, o visitador teve que ceder à "imposição" do modelo de aldeamento por parte dos padres locais. O Regimento das Aldeias de 1586 se baseou no princípio de adaptabilidade característico da Companhia de Jesus para normalizar minimamente a empreitada dos aldeamentos. Ver Charlotte de Castelnu-L'Estoile. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620*. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: Edusc, 2006, p. 89-150.
- 19 Fernão Cardim. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia / Edusp, 1980, p. 169-170. Fiz uma análise da narrativa desta recepção da relíquia na dissertação de mestrado e em artigo publicado na *Revista Brasileira de História* (2012).
- 20 Existem duas versões do manuscrito: a da Biblioteca da Universidade de Coimbra e a da Biblioteca da *Real Academia de la Historia*, de Madri. As duas versões são anônimas, mas Serafim Leite as atribuiu ao padre Francisco Soares, sendo nisto corroborado por A. G. Cunha, que, contudo, considerou as duas versões como dois documentos independentes. Já Serafim

- Leite classificou o manuscrito de Madri como a "segunda parte" do de Coimbra. O de Madri é de 1590; o de Coimbra pode ser datado entre 1591 e 1596, segundo Cunha. Soares nasceu em Ponte de Lima, Portugal, por volta de 1560, e entrou para a Companhia em 1575. Foi procurador da Província do Brasil e depois regressou à Europa junto a Cristóvão de Gouveia, em 1589. Não voltou ao Brasil, morrendo em Bragança em 1597. Este Francisco Soares não deve ser confundido com outros dois homônimos, também jesuítas do Brasil. Ver Francisco Soares. *Coisas notáveis do Brasil*, v. 1. Intr. de A. G. Cunha. Ed. fac-sim. Lisboa: Instituto Nacional do Livro / Ministério da Educação e Cultura, 1966, p. XVI-XXII; e Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, v. 1X (Suplemento biobibliográfico, N-Z). Rio de Janeiro / Lisboa: Instituto Nacional do Livro / Civilização Brasileira / Portugal, 1949, p. 138-140.
- 21 Francisco Soares. *Coisas notáveis do Brasil*, v. 1. Intr. de A. G. Cunha. Ed. fac-sim. Lisboa: Instituto Nacional do Livro / Ministério da Educação e Cultura, 1966, p. 3 [manuscrito de Madri]. Ênfases do autor. Este trecho não está no manuscrito da Biblioteca de Coimbra, que também está transcrito no mesmo volume. Nesta e nas transcrições seguintes, a grafia foi atualizada.
- 22 Sobre a questão da guerra justa, ver Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron. *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*. Trad. Antonio de P. Danesi. São Paulo: Edusp, 2011, passim; João Adolfo Hansen. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 347-373. Na narrativa, Estácio já estava "cativo" quando foi salvo. Neste caso, o sentido do termo parece ser idêntico ao de "prisioneiro". Entretanto, sabe-se, não só pelas referências citadas há pouco, mas por outras muitas, o que ocorria com os cativos de ambos os lados. Entre os tupis, seus cativos eram destinados ao banquete antropofágico e entre os conquistadores portugueses, os índios capturados eram escravizados.
- 23 Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron. *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*. Trad. Antonio de P. Danesi. São Paulo: Edusp, 2011, p. 45-188; Charlotte Castelnau-L'Estoile; Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron. "Une mission glorieuse et profitable": réformisme missionnaire et économie sucrière dans la province jésuite du Brésil au début du XVIIIe siècle. *Revue de synthèse*, v. 120, n. 2-3, p. 335-358, abr.-set. 1999. Disponível em: <http://link.springer.com/article/10.1007/BF03182213>. Acesso em: 20 set. 2014.
- 24 Francesca Cantù. Il generalato de Claudio Acquaviva e l'identità missionaria della Compagnia di Gesù: note e prospettive sulle missioni americane. In: *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos séculos XVI e XVII: espiritualidade e cultura*, v. 1. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto / Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, 2004, p. 151-170. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3770.pdf>. Acesso em: 20 set. 2014.
- 25 José de Anchieta. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933, p. 475-501; e *Textos históricos*. Intr. e notas do Pe. Hélio Abranches Viotti. São Paulo: Edições Loyola, 1989, p. 11 e ss.; 115-143.
- 26 Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron. *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*. Trad. Antonio de P. Danesi. São Paulo: Edusp, 2011, p. 435.
- 27 Antonio Franco. *Imagem da virtude em o noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio de Jesus de Coimbra, na qual se contem as vidas, e virtudes de muytos Religiozos, que nesta santa casa foraõ noviços*, t. 2. Coimbra: no Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1719, p. 248-250.
- 28 José de Anchieta. *Textos históricos*. Intr. e notas do Pe. Hélio Abranches Viotti. São

- Paulo: Edições Loyola, 1989, p. 127-128.
- 29 José de Anchieta. *Textos históricos*. Intr. e notas do Pe. Hélio Abranches Viotti. São Paulo: Edições Loyola, 1989, p. 127.
- 30 José de Anchieta. *Textos históricos*. Intr. e notas do Pe. Hélio Abranches Viotti. São Paulo: Edições Loyola, 1989, p. 128-129.
- 31 O Geral condenava também o envolvimento no mercado interno e externo. Ver Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron. *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial* (Brasil, séculos XVI e XVII). Trad. Antonio de P. Danesi. São Paulo: Edusp, 2011, p. 176 e ss..
- 32 Ibidem, p. 432, 435-444; CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de Castelnau-L'Estoile; Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron. "Une mission glorieuse et profitable": réforme missionnaire et économie sucrière dans la province jésuite du Brésil au début du XVIIe siècle. *Revue de synthèse*, v. 120, n. 2-3, p. 335-358, abr.-set. 1999. Disponível em: <http://link.springer.com/article/10.1007/BF03182213>. Acesso em: 20 set. 2014.
- 33 Pero Rodrigues nasceu em Évora (1542), onde entraria para a Companhia em 1556. Mestre de artes e pregador, professor de humanidades e de teologia moral, foi reitor do Funchal e de Bragança. Foi nomeado visitador de Angola por dois anos e depois Provincial do Brasil (1594-1603). Ocupou vários cargos na cúpula da província, e veio a falecer em Olinda, em 1628. Ver Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, v. IX (Suplemento biobibliográfico, N-Z). Rio de Janeiro / Lisboa: Instituto Nacional do Livro / Civilização Brasileira / Portugal, 1949, p. 91.
- 34 Charlotte de Castelnau-L'Estoile. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620*. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: Edusc, 2006, p. 495-498, 505; e Michel de Certeau. Uma variante: a edificação hagiográfica. In: *A escrita da história*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2002, p. 267-269.
- 35 Pero Rodrigues. Vida do Padre José de Anchieta pelo Padre Pero Rodrigues, conforme a copia existente na Bibliotheca Nacional de Lisboa [1606]. *ABN*. Rio de Janeiro: Officina de Artes Graphicas da Bibliotheca Nacional, v. 19, [1907] 1909, p. 201.
- 36 Ibidem, p. 212.
- 37 Pero Rodrigues. Vida do Padre José de Anchieta pelo Padre Pero Rodrigues, conforme a copia existente na Bibliotheca Nacional de Lisboa [1606]. *ABN*. Rio de Janeiro: Officina de Artes Graphicas da Bibliotheca Nacional, v. 19, [1907] 1909, p. 214.
- 38 Essa questão é interessante, embora não se possa resolvê-la agora. Mas tem implicações importantes, pois, em obra posterior, do militar Brito Freyre, a explicação da batalha prescindirá da atuação sobrenatural de São Sebastião, e assumirá tons misóginos e etnodemonológicos, atribuindo a fuga das canoas aos "agouros" e "superstições" de uma "índia velha, que acompanhava também os gentios, venerada de todos eles, como ídolo de abominação, no seu gênero diabólico, de infernal santidade". Ver Francisco de Brito Freyre. *Nova Lusitânia: História da Guerra Brasília*. [1675]. 2ª ed. Fac-sim. Recife: Secretaria Estadual de Educação e Cultura, 1977, p. 38.
- 39 Rodrigues, op. cit., 1909, p. 215.
- 40 Os jesuítas do Brasil, nas congregações de 1604, 1613 e 1615 precisaram justificar o exercício do controle temporal das aldeias ao Geral Acquaviva frequentemente. Charlotte de Castelnau-L'Estoile. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620*. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: Edusc, 2006, p. 565 e ss.
- 41 Mas sem se referir explicitamente a uma ocasião específica. Ver Pero Rodrigues. Vida do Padre José de Anchieta pelo Padre Pero Rodrigues, conforme a copia existente na Bibliotheca Nacional de Lisboa [1606]. *ABN*. Rio de Janeiro: Officina de Artes Graphicas da Bibliotheca Nacional, v. 19, [1907] 1909, p. 216-218.
- 42 Francesca Cantù. Il generalato de Claudio Acquaviva e l'identità missionaria della Compagnia di Gesù: note e prospettive sulle missioni americane. In: *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos séculos XVI e XVII: espiritualidade e*

- cultura, v. 1. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto / Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, 2004, p. 151-170. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3770.pdf>. Acesso em: 20 set. 2014; e Charlotte de Castelnau-L'Estoile; Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron. "Une mission glorieuse et profitable": réforme missionnaire et économie sucrière dans la province jésuite du Brésil au début du XVIIIe siècle. *Revue de synthèse*, v. 120, n. 2-3, p. 335-358, abr.-set. 1999. Disponível em: <http://link.springer.com/article/10.1007/BF03182213>. Acesso em: 20 set. 2014.
- 43 Diz Rodrigues que um conjunto variado de equívocos "fez mais com que os moradores do Brasil, lendo esta vida, e chegando a estas partes", dessem "menos crédito" aos padres. Segundo Castelnau-L'Estoile, Rodrigues "quer que as mesmas exigências de autenticidade sejam aplicadas à "figura" [de Anchieta] e ao "lugar" e "cenário" da vida, o Brasil. Ver Charlotte de Castelnau-L'Estoile. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620*. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: Edusc, 2006, p. 496-497.
- 44 Sebastiano Berettari. *Vida del Padre Joseph de Ancheta de la Compañia de Jesus, y Provincial del Brasil, traducida de latin en castellano por el padre Estevan de Paternina de la misma Compañia*. Salamanca: en la Empronta de Antonio Ramirez Viuda, 1618, p. 111. Disponível em: <http://docvirt.com/DocReader.Net/DocReader.aspx?bib=LIVROSMP&Pasta=&pesq=>. Acesso em: 20 set. 2014. Sobre as obras de Rodrigues e Berettari, ver Castelnau-L'Estoile, op. cit., 2006, p. 483 e ss.
- 45 Berettari, op. cit., 1618, p. 108-110. Anchieta seria ordenado na Bahia, logo depois disso. Ainda era "irmão", ou seja, noviço.
- 46 Sebastiano Berettari. *Vida del Padre Joseph de Ancheta de la Compañia de Jesus, y Provincial del Brasil, traducida de latin en castellano por el padre Estevan de Paternina de la misma Compañia*. Salamanca: en la Empronta de Antonio Ramirez Viuda, 1618, p. 111. Tradução minha.
- 47 Ibidem, p. 112-113. A tradução e as ênfases são minhas.
- 48 Berettari, op. cit., 1618, p. 114-117. Tradução minha.
- 49 Sebastiano Berettari. *Vida del Padre Joseph de Ancheta de la Compañia de Jesus, y Provincial del Brasil, traducida de latin en castellano por el padre Estevan de Paternina de la misma Compañia*. Salamanca: en la Empronta de Antonio Ramirez Viuda, 1618, p. 117. Tradução do autor.
- 50 Ibidem, p. 118-119. Tradução do autor.
- 51 Berettari, op. cit., 1618, p. 141.
- 52 Sobre essa cautela e a necessidade de o clero dosar cuidadosamente o reconhecimento de índios virtuosos, ver Juan Carlos Estenssoro Fuchs. *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Trad. Gabriela Ramos. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, p. 441 e ss.
- 53 Sobre a "América diabólica", ver Laura de Mello e Souza. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização, sécs. XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 21-46.
- 54 Zeron, op. cit., 2011; e Interpretações das relações entre *cura animarum* e *potestas indirecta* no mundo luso-americano. *Clio: revista de pesquisa histórica*, n. 27-1, p. 140-177, 2009. Disponível em: <http://www.revista.ufpe.br/revistaclio/index.php/revista/article/view/22/22>. Acesso em: 10 set. 2014; Charlotte de Castelnau-L'Estoile. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620*. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: Edusc, 2006, especialmente, p. 565 e ss.
- 55 Simão de Vasconcellos. *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil: e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo*, t. 1. Lisboa: na oficina de Henrique Valente de Oliveira, 1663. Disponível em: <http://docvirt.com/DocReader.Net/DocReader.aspx?bib=LIVROSMP&Pasta=&pesq=>. Acesso em: 20 set. 2014.
- 56 Carlos Ziller Camenietzky. *O paraíso proibido: a censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de*

- Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma. Rio de Janeiro: Ed. Multifoco, 2014, p. 102 e ss..
- 57 Ibidem, p. 20-52; 237; e Zulmira C. dos Santos. Em busca do paraíso perdido: a *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil* de Simão de Vasconcellos, S. J. In: CARVALHO, José Adriano Freitas de (Ed.). *Quando os frades faziam História*. Porto: Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, 2001, p. 145-178.
- 58 Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., v. IX, p. 173-174; e Camenietzky, op. cit.
- 59 Simão de Vasconcellos. *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*: e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo, t. 1. Lisboa: na oficina de Henrique Valente de Oliveira, 1663. Disponível em: <http://docvirt.com/DocReader.Net/DocReader.aspx?bib=LIVROSMP&Pasta=&pesq=>. Acesso em: 20 set. 2014, p. 337.
- 60 Ibidem, p. 342-343.
- 61 Vasconcellos, op. cit., 1663, p. 344.
- 62 Simão de Vasconcellos. *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*: e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo, t. 1. Lisboa: na oficina de Henrique Valente de Oliveira, 1663. Disponível em: <http://docvirt.com/DocReader.Net/DocReader.aspx?bib=LIVROSMP&Pasta=&pesq=>. Acesso em: 20 set. 2014, p. 352.
- 63 Os memorialistas do século XX sempre se referiram à existência desta “festa das canoas” decorrente da vitória contra as igaras de Guaixará tomando o festejo como certo. Mas, aparentemente, fizeram-no apenas com base na crônica de Vasconcellos e na *História do Brasil* de frei Vicente do Salvador, que afirma o mesmo. Até agora, não encontrei registros que confirmem a realização desta cerimônia no dia do padroeiro. Talvez uma pesquisa cuidadosa nos arquivos romanos da Companhia de Jesus possa elucidar a questão. Creio que, se Vasconcellos menciona a festa, ela deveria ocorrer, ainda que descontinuamente e com graus variados de engajamento. Mas, se acontecia, pode ser que se tratasse de um rito organizado pelos padres, com provável participação dos aldeados de São Lourenço, como ocorrera na recepção da relíquia de São Sebastião, em 1585.
- 64 Simão de Vasconcellos. *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*: e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo, t. 1. Lisboa: na oficina de Henrique Valente de Oliveira, 1663. Disponível em: <http://docvirt.com/DocReader.Net/DocReader.aspx?bib=LIVROSMP&Pasta=&pesq=>. Acesso em: 20 set. 2014, p. 352-355. A partir da segunda frase é idêntico ao do “fragmento” anchietao citado por Antonio Franco. Ver supra, n. 26.
- 65 O documento pertence ao Arquivo Romano da Companhia de Jesus (A.R.S.I.), e está catalogado atualmente dentro do Fondo Gesuitico 1587a, que contém três documentos sobre o Rio de Janeiro. Um deles é o *De Prima*, que, consultado por Serafim Leite há mais de meio século, pertencia ao Fondo Gesuitico Collegia 201. Hoje, o documento é identificado como *Historia collegii Fluminis Januarii*, cuja “autoria” é do padre Antônio de Mattos. Agradeço ao Padre Raúl González, do A.R.S.I., pelo esclarecimento e pela intermediação para obtenção de uma cópia digitalizada. Uma análise particularizada deste manuscrito, contudo, ficará para um outro momento.
- 66 Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, v. VIII, op. cit., p. 357-358; e \_\_\_\_\_. Vicente Rodrigues, primeiro mestre-escola do Brasil. (1568-1600). *Brotéria* [separata], Lisboa: v. LII, fasc. 3, n. 6, mar. 1951, p. 12.
- 67 Do latim, *votum* (“desejo”), donde vem missa “votiva”, ou “devoto”, podendo denotar também consagração, promessa, ter veneração por alguém ou algo. Ver José Aldazábal. *Vocabulário básico de liturgia*. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 116; 395-396.
- 68 Jean-Michel Sallmann. *Santi barocchi*: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750. Lecce: Argo, 1996, p. 86 e ss.
- 69 Simão de Vasconcellos. *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*: e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo, t. 1. Lisboa: na oficina de Henrique Valente de Oliveira, 1663. Disponível em: <http://>

- docvirt.com/DocReader.Net/DocReader.aspx?bib=LIVROSMP&Pasta=&pesq=. Acesso em: 20 set. 2014, p. 356-358. Nesta fala, "cidade desejada" referia-se ao velho desejo de Nóbrega de erigir cidade portuguesa na Guanabara, para sujeição dos tamoios e expulsão dos hereges de França.
- 70 Simão de Vasconcellos. *Chronica da Companhia de Jesv do Estado do Brasil: e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo*, t.1. Lisboa: na oficina de Henrique Valente de Oliveira, 1663. Disponível em: <http://docvirt.com/DocReader.Net/DocReader.aspx?bib=LIVROSMP&Pasta=&pesq=>. Acesso em: 20 set. 2014, p. 358-360.
- 71 Charles R. Boxer. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. São Paulo: Ed. Nacional/Ed. Universidade de São Paulo, 1973, p. 141-151. As determinações papais ameaçavam com a excomunhão aqueles que escravizassem indígenas.
- 72 Ibidem, p. 300-301; Luiz Felipe de Alencastro. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 269; Simão de Vasconcellos. *Vida do Padre João de Almeida da Companhia de Jesus*. Lisboa: na Oficina Craesbeeckiana, 1658.
- 73 Charles R. Boxer. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. São Paulo: Ed. Nacional / Ed. Universidade de São Paulo, 1973, p. 153-162; 324-335; Carlos Ziller Camenietzky. *O paraíso proibido: a censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma*. Rio de Janeiro: Ed. Multifoco, 2014, p. 142-147.
- 74 Simão de Vasconcellos. *Chronica da Companhia de Jesv do Estado do Brasil: e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo*, t. 1. Lisboa: na oficina de Henrique Valente de Oliveira, 1663. Disponível em: <http://docvirt.com/DocReader.Net/DocReader.aspx?bib=LIVROSMP&Pasta=&pesq=>. Acesso em: 20 set. 2014, p. 381-385.
- 75 Guilherme Amaral Luz. Produção da concórdia: a poética do poder na América portuguesa. *Varia Historia*. Belo Horizonte: v. 23, n. 38, p. 543-560, jul.-dez. 2007.
- 76 Carlos Ziller Camenietzky. *O paraíso proibido: a censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma*. Rio de Janeiro: Ed. Multifoco, 2014, p. 53-127; 149-165.
- 77 Os casos portentosos dos projéteis e flechas, por sua vez, se aproximam da ideia agostiniana de milagre enquanto prodígio relativamente inexplicável. Ver André Vauchez. Milagre. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (Orgs.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. v. 2. Trad. Hilário Franco Júnior. Bauru: Edusc, 2006, p. 199-200.
- 78 Francisco de Brito Freyre. *Nova Lusitânia: história da Guerra Brasílica*. [1675]. 2ª ed. fac-sim. Recife: Secretaria Estadual de Educação e Cultura, 1977, p. 37-38.
- 79 Ver Evaldo Cabral de Mello. *Rubro veio: o imaginário da restauração pernambucana*. 2ª ed. rev. aum. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997, p. 241; 260-261.
- 80 Freyre parece recorrer aqui ao estereótipo da feiticeira européia, da velha decrépita entregue aos vícios e idolatrias, tal como fizeram europeus não-ibéricos ao representarem a mulher tupinambá na Europa do século XVI. Ver Ronald Raminelli. Mulheres Canibais. In: *Imagens da Colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, p. 101-105.
- 81 Francisco de Brito Freyre. *Nova Lusitânia: história da Guerra Brasílica*. [1675]. 2ª ed. fac-sim. Recife: Secretaria Estadual de Educação e Cultura, 1977, p. 41-42.
- 82 Baseio-me em considerações sobre *mito* e *mitologia cristã* desenvolvidas pelo medievalista brasileiro Hilário Franco Jr., em *A Eva Barbada*. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: Edusp, 1996.

— CAPÍTULO 3 —

# Uma proteção contínua contra os inimigos e a peste



**Tela de Ação de Graças aos Santos Cosme e Damião  
pela Proteção da vila de Igarapu contra a Peste em  
1685, 1729 (detalhe).**

Autor: Anônimo.

Acervo: Pinacoteca do Convento de Igarapu-PE.

O século XVII, à distância, parece sombrio. Sobretudo, se comparado com o século seguinte, o das Luzes da razão na Europa e do ouro reluzente no Brasil. Jaz na penumbra também porque se sabe relativamente pouco sobre esta centúria, aquando muito se perdeu e destruiu, inclusive papéis de inestimável valor histórico.

Foi nos Mil-e-Seiscentos que, em todo o orbe católico, os santos foram mais do que nunca conclamados como *tutelares* celestes de aglomerações e unidades políticas. Chamados a proteger cidades e reinos quando chegavam a peste, a guerra, a escassez, o cataclismo e a intempérie. Governantes, eclesiásticos e leigos esperavam que, com as súplicas privilegiadas de seus padroeiros, os Céus se abrissem, afugentando as sombras do caos. Mas, assim como os poderes e instituições que lhes rogavam eram diversos, diversas foram as escolhas e, por conseguinte, as discussões sobre quem deveria ser o padroeiro, ou padroeira. Novos tempos urgiam novos patronos. Ou se deveria respeitar os antigos?<sup>1</sup>

No Brasil, o mesmo século é marcado pela “guerra holandesa”, com as invasões a Salvador (1624), Olinda (1630) e várias partes do atual Nordeste. Seguiu-se a ocupação dos neerlandeses até a capitulação, em 1654. Passado o conflito com os flamengos, veio a crise – pelo menos, no Nordeste açucareiro, por conta da concorrência das Antilhas. No Rio de Janeiro, engenhos de açúcar prosperavam<sup>2</sup>. Depois, a peste. O chamado *Mal da bicha*, ou simplesmente *Mal*. Era como se apelidava a febre amarela, que aportou em Pernambuco, em 1685, e na Bahia no ano seguinte, trazendo a ciranda macabra que arrebatava tanto os poderosos quanto os indigentes.

Tanto na conjuntura da guerra contra os holandeses, quanto na da peste, santos católicos intitulados padroeiros ou protetores foram acionados ou a eles foi atribuída alguma proteção. Na Bahia e em Pernambuco, invocações de Nossa Senhora e, particularmente, Santo Antônio, perfazem o discurso político-religioso das vitórias contra os batavos<sup>3</sup>. Em Salvador, quando chegam os *males*, fazem-se deprecações públicas a vários santos, culminando com o voto da câmara municipal para a eleição de São Francisco Xavier como padroeiro principal da Cidade da Bahia<sup>4</sup>. Aos santos Cosme e Damião, padroeiros e

titulares da vila pernambucana de Igaracu, era atribuída a proteção dos habitantes contra os holandeses e a febre, além dos valimentos na fundação da vila por Duarte Coelho<sup>5</sup>. Já em Olinda e Recife, onde a peste muito ceifara, a governança recorreu ao patrocínio bem assentado de São Sebastião, contra epidemias. Mesmo na sobredita Igaracu dos “santos Cosmos”, a câmara municipal custeou a construção de uma capela ao mais célebre santo anti-pestes, o mártir flechado<sup>6</sup>.

E no Rio de Janeiro? Creditou-se a seu patronímico a defesa contra temidas e plausíveis invasões holandesas e, mais tarde, contra os males da peste. Ao que parece, tal crédito veio muito mais de homens da governança, que de eclesiásticos. Mas a suposta devoção dos principais da terra ao santo patrono da fundação tinha também seus limites.

### 3.1 Padroeiro e defensor

No ano de 1659, o prelado administrador do Rio de Janeiro, Manuel de Souza Almada<sup>7</sup>, tentou transferir a matriz da cidade. Da igreja de São Sebastião, no alto do Morro do Castelo (chamado à época, *de São Januário*), mudaria para a igreja de São José, na parte baixa. A justificativa era o progressivo abandono daquele outeiro, por conta da expansão do trato mercantil e do casario pela terra chã de frente às águas da Guanabara<sup>8</sup>.

Os oficiais da câmara municipal em exercício manifestaram-se veementemente contra a suposta pretensão do prelado de “mudar, desfabricar e destruir a Igreja da Sé, e Paróquia de S. Sebastião”. Para o procurador da câmara, Francisco Pires Chaves, não “convinha a mudança”, que seria verdadeira

[...] destituição à veneração e duração que tem esta Cidade ao Mártir S. Sebastião, por ser o Padroeiro, debaixo de cuja proteção se intitulou e tomou a Cidade, obrando nela milagres que os antigos moradores experimentaram visivelmente na conquista dela, e os presentes tinham por verdadeira tradição [...].

Fica claro que não eram só os jesuítas que se reportavam ao memorial da proteção fundadora de São Sebastião no Rio de Janeiro. Usando o passado a seu modo, os camaristas acionavam a tópica em seu discurso, representando-a como “tradição”. Mas não se referiam apenas a valimentos passados, como propõe a sequência da suposta fala:

[...]e atualmente o estavam experimentando [milagres] assim nas matérias de guerra, livrando esta Cidade dos inimigos, que sempre infestaram, e invadiram todas as Praças do Brasil, ficando esta somente livre, como também no tocante à saúde, livrando-os da peste e outros males contagiosos, como cada dia se experimentava.

Em seguida, o enunciado se contrapõe à mudança para a igreja do outro santo, por desnaturar a quintessência espiritual da cidade. Alega defender os interesses dos “moradores” e do “povo”, falando em nome da “Cidade”. Menciona um certo “receio” de deixar decair, para o futuro, a “devoção” que “sempre lhe tiveram” – isto é, ao padroeiro e titular do Rio de Janeiro:

E porque mudando a fábrica daquela Igreja, se perdia altamente a primeira instituição Paroquial, e o primeiro ser, e nascimento, e o nome de Padroeiro que o conservava, pois que a Igreja para onde a intentavam trazer era de outra invocação, com o qual se diminuirá esta daquele Santo que tem de Padroeiro e devoção, que os moradores desta Cidade sempre lhe tiveram, acrescia o modo, e o receio, com que ficaria este povo de lhe acudir às deprecações que em suas necessidades cada dia lhe faziam. [...]

#### Por isso, Pires Chaves

representava em nome do povo, na presença das Autoridades superiores dele, resolvessem o mais conveniente meio [...] para que o Glorioso S. Sebastião” não perdesse “o seu título de Padroeiro da sua Igreja e Paróquia, que tem desde o nascimento da cidade, que conserva o apelido de São Sebastião, e receberia justiça e mercê<sup>9</sup>.

Conforme a narrativa, o conselho municipal resolveu-se unanimemente pela conservação da igreja matriz “no lugar e estado em que estava”, esperando resolução do rei sobre a matéria. Os edis comunicariam então ao prelado Almada a necessidade de se remeter o caso a Lisboa, em carta de 3 de agosto de 1659, assinada por João Baptista Jordão, Manoel da Rocha e Francisco Pires Chaves. A missiva assegurava que o governador, o ouvidor e o provedor da capitania estavam de acordo com a decisão sobre a igreja de São Sebastião<sup>10</sup>.

Contrariado, o prelado Manuel Almada ameaçou aqueles oficiais da câmara de excomunhão, acusando-os de interferir em assunto alheio às suas prerrogativas. Teriam incorrido em duas culpas: a de “seculares” que “se intrometem nas matérias da Jurisdição Eclesiástica, fazendo sobre elas assentos e determinações; e a de seculares, “ministros e soberanos que sejam, que impedirem aos Prelados usarem de sua Jurisdição”. O administrador teria sugerido, com alguma ironia, que os camaristas consultassem os letrados locais para saber se tinham alguma jurisdição sobre a matriz. E teria lhes dado três dias para revogarem a resolução tomada em câmara, sob pena de incorrerem “na excomunhão da Bula da Ceia”. Prosseguindo em sua argumentação, teria se referido assim ao problema da matriz e do culto ao seu orago:

A Igreja Matriz [eu] mudo pelas razões que a Vossas Mercês são públicas e notórias, e que Vossas Mercês aprovaram tantas vezes, que ao mesmo Vigário persuadiram a mudança, e Vossas Mercês foram os primeiros que começaram a fazer as Festas do Estado em a [igreja] do Bem-aventurado S. José. Em todo o ano não há quem vá um Domingo à Matriz, e agora lhes chegou este zelo. Leem-se as Cartas de excomunhão, às paredes correm-se os banhos, fazem-se as Festas da Páscoa e Natal aos negros do Vigário, e sobretudo está o Santíssimo na Igreja, e tem a chave dela um Secular Tesoureiro da Confraria, que entra nela de dia e de noite, e nisto se não adverte. *Tudo o que há na Igreja Matriz hei de mudar para baixo, e só o Altar de S. Sebastião com o Santo, sua Fábrica e Confraria, e um sino, hei de deixar na Matriz, para que no dia do Santo se lhe faça a sua Festa e Procissão; para ter cuidado da Igreja hei*

de pôr um Ermitão. Se os moradores tiverem devoção sempre terão a porta aberta e ordem para dizer Missa, e mostrarão a devoção que até agora manda o Vigário fazer o caminho para os dias de Festa. Escrevo com esta largueza porque folgarei que Vossas Mercês com esta minha carta deem conta à Sua Majestade, como eu hei de fazer com a carta de Vossas Mercês.

Outra carta cuidei eu que Vossas Mercês me escrevessem, pois que obro e trato só com o zelo do serviço de Deus e da Igreja, mas nem assim o estranho. Deus Guarde a Vossas Mercês. Casa, 4 de Agosto de 1659. Manoel de Souza e Almada Administrador, Senhores, Juiz e Oficiais da Câmara desta Cidade do Rio de Janeiro<sup>41</sup>.

Em sua resposta, os camaristas diriam que a resolução sobre a matriz, na presença das maiores autoridades da capitania e dos demais “nobres” da cidade, fora tomada por ser aquela igreja responsabilidade do Padroado Real. Sendo, portanto, “obrigação” sua, enquanto vassalos do rei, comunicar o problema à Coroa. Não fogem assim ao paradigma da “representação” nas práticas letradas do período – reiterando as hierarquias dos três estados, atualizando o “corpo místico-político” encabeçado pelo rei na forma e no conteúdo de sua missiva<sup>42</sup>.

Convocada uma junta de “Teólogos e Letrados” da cidade, teria sido dado o parecer de que a reprimenda do prelado era injusta, pois o assento feito em câmara em nada interferia na jurisdição do administrador da prelazia<sup>43</sup>.

Algum tempo depois, a câmara escreve a sua representação à Coroa, em 6 de novembro:

Senhor. Logo que partiu a Frota desta Cidade, ficando de posse da Administração Eclesiástica dela o Doutor Manoel de Souza de Almada, intentou mudar a Igreja Matriz e Paróquia de S. Sebastião do alto da Cidade para o baixo dela em uma Ermida do Patriarca S. José, e destituir totalmente a dita Sé, encomendada a um só Ermitão aquela que até então fora assistida dos mais Prelados, seus Predecessores, dando por razão o estar desamparada de vizinhos e moradores, por ser algum tanto o sítio apartado do mais corpo da Cidade, ao que acu-

dindo este povo nos fez requerimento pelo Procurador do Conselho, apontando nelle as razões que V. Majestade nele verá, que todas se fundavam em ser esta Igreja de Padroado Real, sem cuja expressa ordem se não podia mudar, sendo também Paróquia a Igreja e *Oraço de S. Sebastião, Padroeiro desta nobre Cidade, de quem tomou o nome em sua primeira fundação, e outras razões, que apontadas vão no dito requerimento. Que fazendo-se nesta Câmara um ajunte em que assistiu o Governador da Praça Thomé Corrêa de Alvarenga, e Ouvidor Geral, e o Provedor da Real Fazenda, e os Cidadãos que presentes se acharam, se lhe pediu por carta (que também enviamos a V. Majestade) não quisesse inovar coisa alguma sem ordem de V. M., [...] e não consentíssemos na dita mudança de uma Igreja, que além de ser do Padroado Real (por cuja jurisdição devíamos pôr as cabeças) o era também de uma Paróquia de um Padroeiro, honra da Cidade, e de quem ela tinha tomado o título, tratando-nos na dita Carta sem o decoro com que se deve tratar a um Senado pelo que representa, e sem dúvida nos chegaria a declarar, se não foram em contrário os pareceres dos Teólogos e Juristas, a quem na matéria consultamos, e a prudência do Governador da Praça, que com zelo e madureza tratou de que se não inovasse nada sem que o fizéssemos saber a V. M. Pelo que por esta damos a V. M. conta do estado da sua resolução e da nossa para que neste particular ordene o que mais for seu Serviço [...]*<sup>14</sup>.

Como se vê, repete-se como argumento importante, senão central, a titularidade do santo patronímico da cidade, referindo-se à sua “primeira fundação”. Este *topos* é praticamente equiparado ao do “Padroado Real” (“ser esta Igreja de Padroado Real, sem cuja expressa ordem se não podia mudar, sendo também Paróquia a Igreja e *Oraço...*”). Além de acionar a tópica das *origens*, exprime sinteticamente a ideia de que o santo representava por sua vez a cidade e sua reputação, ou “honra”. Honradez, note-se, de uma “Nobre Cidade”. Afinal, a honra era pressuposto básico da nobilitação, especialmente, no Brasil, imenso “terceiro estado” aos olhos reinóis.

Por fim, o prelado retirou a ameaça de excomunhão. A matriz permaneceu no alto do outeiro e se tornou sé catedral depois da ele-

vação do Rio de Janeiro a cidade episcopal (1676). Por carta régia de D. Pedro II, datada de 12 de outubro de 1680, a Coroa recomendaria aos oficiais da câmara do Rio de Janeiro que recorressem a Lisboa caso o bispo recém-chegado tentasse desconstituir a matriz<sup>15</sup>. Era um temor expresso pelos camaristas, tal qual 20 anos antes, sob a administração de Almada. O conflito sobre o destino da matriz e sua função no culto da cidade a São Sebastião permaneceria latente até 1734, quando a sé catedral foi mudada de vez para outra igreja e os camaristas de então pretenderam exigir que certa imagem do santo padroeiro permanecesse no altar-mor de sua igreja, a antiga sé.

Rivalidades e tensões entre os prelados administradores e os potentados locais certamente existiam, por motivos diversos. Mas, especialmente, por conta da questão da liberdade dos índios, da moralização dos costumes e da imposição de penalidades e multas<sup>16</sup>.

É evidente que, conforme os registros, o administrador eclesiástico pretendia afirmar sua autoridade de quase-bispo. Afinal, o cargo dava a seus ocupantes da prelazia do Sul todas as faculdades de um bispo, exceto a de ordenar padres. Assim, o conflito pela matriz pode e deve ser entendido como uma manifestação destas disputas locais de jurisdição, fenômeno típico do Antigo Regime, principalmente no que diz respeito à concorrência entre poderes leigos e eclesiásticos. Mas creio que, para explicar a questão, não é suficiente perceber-se que houve o uso político da matriz com intuito de sobreposição a um poder rival. Trata-se de algo mais complexo, polisêmico. Associado a tal uso político, havia um uso “religioso”, que se apoiava num discurso sobre a crença religiosa e sobre a própria identificação da cidade em termos teológico-políticos.

Pode-se suspeitar que a conclusão de que se devia manter o lugar de culto ao santo em sua matriz revelaria aspirações e inquietações sobre a proteção divina e as fragilidades da cidade por parte das chamadas “melhores famílias da terra”. Sabe-se que no mundo do Antigo Regime português, incluindo os domínios ultramarinos lusitanos, as câmaras municipais foram verdadeiros fóruns de expressão do poder local, disputadas por “bandos” ou frações das elites formadas pelas famílias “principais” da localidade. No Rio de Janeiro, foi em

meados do século XVII que a instituição foi controlada notoriamente por facções de descendentes de “conquistadores” e suas parentelas, algumas das quais eram ramos provenientes de fundadores da cidade e outros “quinhentistas” que, com seus cabedais e índios flecheiros, haviam acrescentado e defendido terras americanas à monarquia<sup>17</sup>.

Havia certamente consonâncias e interações entre os discursos da câmara e aqueles veiculados pela Companhia, como visto há pouco. Como o jesuíta Jácome Monteiro, secretário do padre Visitador Geral<sup>18</sup> Manuel de Lima (1607), escrevera em 1610, a cidade do Rio de Janeiro era “[...] da invocação de S. Sebastião, porque quando se conquistou dos Franceses e hereges, e Tamoio, gentio cruel, *visivelmente se viu* ao glorioso Mártir ajudar aos Nossos, *o qual milagre se prega todos os anos*”<sup>19</sup> (grifo nosso). Os oficiais da câmara parecem endossar a máxima, enunciando que a cidade experimentara a proteção milagrosa e contínua de São Sebastião desde a “primeira fundação”, devendo ao mártir a origem de seu nome e identidade, seu “primeiro ser, e nascimento”. Tida como “verdadeira tradição”, e “honra da cidade”, a memória do santo, a partir do culto sediado na matriz, não podia ser perdida, pois se confundia com a própria memória da urbe, razão pela qual os oficiais da câmara, em nome do “povo”, apelariam ao próprio rei. O recurso ao padroeiro não pode ser interpretado como simples artifício para sustentar interesses “políticos” e disfarçar rixas locais. Trata-se de uma representação retórico-político-teológica típica dos tempos contrarreformistas e de suas convenções escritas<sup>20</sup>.

Pode-se supor que o questionamento da ação do prelado indica a tentativa de controle do *sagrado* pelos homens da governança leiga, algo que esteve longe de ser incomum desde a Baixa Idade Média<sup>21</sup>. Mas, para além disso, note-se que o uso discursivo da proteção miraculosa de São Sebastião à cidade corroborava a conquista e o povoamento, empreendidos pelos “antigos moradores”, que experimentaram “visivelmente” a proteção do padroeiro. O discurso parece funcionar como uma espécie de mito de origem deste grupo social que se quer nobre, justificando as ações das famílias “principais” da terra desde os primórdios.

Há outros exemplos disso no mesmo período, como no caso das elites locais de Puebla de Los Angeles, na Nova Espanha. Seus *regidores* (vereadores) atualizavam em seu culto e cerimônias o “mito” fundacional da cidade – de que São Miguel e seus anjos auxiliares tinham demarcado o lugar e os limites da urbe. Segundo Frances Ramos, o culto ao chefe das milícias celestes “exaltava o mesmo grupo de homens que tinha ajudado a estabelecer Puebla como uma das mais importantes cidades da América Espanhola”. Os “principais” da “cidade angélica” reencenavam assim a conquista e incitavam um sentimento de orgulho cívico tal qual os notáveis de Veneza haviam feito a partir do culto a São Marcos como padroeiro da cidade-república<sup>22</sup>.

Além da defesa contra os tamoios e os franceses em dias passados, a miraculosa proteção do mártir padroeiro se atualizava no afastamento de inimigos que infestavam outras regiões do Brasil, como visto. Provavelmente, tem-se aqui uma menção velada aos neerlandeses, que ocupavam vastas regiões do Atlântico naquele momento, potencializando o medo de uma invasão ao Rio de Janeiro.

Essa ameaça era real. No cenário conflagrado da Restauração Pernambucana, os batavos planejaram ataques navais a Itaparica (1647), ao Recôncavo Baiano (1648) e ao Rio de Janeiro (1649) – este último não chegou a se concretizar –, numa contra-ofensiva frustrada, simultânea às derrotas de Guararapes (1648-1649). Rondando os mares do Sul, e atemorizando a Cidade de São Sebastião, estava a armada de Witte de With – alcunhado *Double With*, circunstância que quase chegou a impedir que a jornada dos negreiros zarpasse para Angola, em setembro de 1648<sup>23</sup>.

Narra um escrito jesuítico que a proteção da jornada da Reconquista de Angola (1648) foi confiada às milícias angélicas. Particularmente, a São Miguel Arcanjo. A narrativa de Simão de Vasconcellos atribui isto a um ato profético de um inaciano inglês radicado então no Rio de Janeiro, e candidato a santo, sucessor de Anchieta: padre João de Almeida. Em sua biografia-hagiografia, assevera-se que foi graças ao vaticínio dele que Salvador Correia de Sá e Benevides resolveu deixar a cidade e partir com seus comandados para Angola, apesar do risco de uma incursão capitaneada por *Double With*. Como agra-

decimento pela ajuda do arcanjo, diz-se que Salvador de Sá mudou o nome do forte do Morro, em Luanda, para forte de São Miguel, e pôs em sua capela uma imagem trazida do Rio de Janeiro. Em suas terras de Campos dos Goytacazes, o reconquistador de Angola teria também abrigado outra imagem do anjo que subjugou o Dragão. O colégio jesuíta de Santos, ao ser refundado e ampliado, sob o incentivo de Salvador de Sá, recebeu por patronímico o mesmo protetor celestial<sup>24</sup>.

Por certo, São Miguel tinha muitos devotos àquele tempo. E não só por conta do auxílio às almas do purgatório, interesse de suas prolíficas irmandades<sup>25</sup>. Em seu rol de serviços, importantes aparições na história da Igreja Católica, da qual era considerado padroeiro e protetor e a quem era lícito recorrer contra os inimigos da Fé<sup>26</sup>. Com São Jorge, São Maurício, São Tiago e São Sebastião, era representado como paladino, trajando armadura, escudo e espada. “Alferesinho de Deus”, dizia-se<sup>27</sup>. Mas por que Salvador Correia de Sá e os jesuítas do Rio de Janeiro convencionaram atribuir a proteção e – por conseguinte – o sucesso da campanha a São Miguel, e não a São Sebastião – para o qual não faltariam motivos a favor?

Sabe-se que Salvador de Sá era ligado também à monarquia espanhola, e a seus domínios na América. Seria coincidência a invocação de São Miguel – titular de uma localidade onde o potentado tinha sérios interesses, San Miguel de Tucumán?<sup>28</sup> Ou, ainda, que a Coroa hispânica tenha feito voto a São Miguel como um dos seus protetores em 1643?<sup>29</sup> São especulações, porquanto o documento que trata da dita proteção do arcanjo é uma hagiografia jesuítica, com condições de produção muito próprias.

De qualquer forma, o recurso a outro santo que não Sebastião faz supor que tanto a governança do Rio de Janeiro quanto os jesuítas não excluía, em seus discursos, outros protetores. O santo flechado não monopolizava as atenções, não era unanimidade. Nem assim deveria ser. Para o imaginário do catolicismo, quanto mais protetores, melhor. Essas “devoções múltiplas se tornam possíveis porque a relação com os santos implica fidelidade, mas não exclusividade”, como demonstram estudos antropológicos<sup>30</sup>. Na própria teologia católica não se exaltava apenas o singular, o excepcional; mas também

o coletivo, o “coro dos eleitos”: a corte celeste, com sua multidão de anjos e santos, como dão mostras as litanias<sup>31</sup>. Outra coisa, porém, era fazer-lhes votos solenes, que tinham implicações políticas e monetárias. Talvez por isso Salvador de Sá não o tenha feito, e nem era isso necessário.

Ocorre que é melhor, neste caso, entendermos as invocações de santos como protetores e suas representações não pela categoria problemática de “popularidade” (e talvez mesmo a de “identidade”), mas sim pela de “providencialidade”<sup>32</sup>, isto é, de sua qualidade de ser providencial, ou seja, enquanto recurso prudente revelado e autorizado pela Providência Divina. A especialidade/ofício de São Sebastião era proteger contra a peste em todo o mundo; e contra os inimigos, particularmente onde era padroeiro, caso da cidade fluminense. Poderia, sim, ter sido invocado na expedição a Angola; como o fora na conquista da Guanabara. Porém, havia um concorrente de melhor augúrio, outro capitão celestial: Miguel Arcanjo. Não necessariamente mais (ou menos) popular. Mas adequado, de uma perspectiva sacramental do futuro, típica da teologia católica tridentina e de suas representações letradas<sup>33</sup>.

É o que se dá também quando Luanda é retomada, na semana que perfazia o oitavário da festa de Nossa Senhora da Assunção. Naquele imaginário, a Virgem se dá a revelar como protetora da empresa, porquanto a vitória lusitana se dê numa de suas festas. Sinal inequívoco da Providência. São Paulo, titular de Luanda desde que fundada por Paulo Dias Novais, em 1595, passou a ter como co-titular Nossa Senhora da Assunção, registrando-se a partir daí “São Paulo d’Assunção de Luanda”. Foi instituída festa oficial protocolada pela câmara municipal luandense e as imagens dos dois santos perfilaram-se no brasão de armas daquela municipalidade<sup>34</sup>.

Face aos conflitos atlânticos desdobrados em Angola e no Brasil, os camaristas do Rio de Janeiro já haviam se queixado, num ofício ao governador D. Luiz de Almeida em 1654, da falta de recursos da instituição e da carência de toda a cidade. Em seu discurso, a histórica proteção de São Sebastião não só foi lembrada, como também foi apropriada retoricamente para representar a urbe e suas necessi-

dades, buscando a sensibilização do governador. Diziam que o “trato desta Praça, que poucos anos antes [...] era mui florente”, tinha se reduzido a “suma miséria”. E argumentaram:

[...] não é menor prova, que devendo esta Cidade tanto, como é notório, ao Mártir S. Sebastião seu Padroeiro e defensor, e de quem em tantas necessidades foi costume ser socorrida, que não pode melhorar de Igreja, havendo-se deixado às mudanças do tempo a sua que servia de Matriz, erma, e despovoada, andando o Senhor Sacramentado [...] muito mal e indecentemente agasalhado [...]

No mesmo papel, expressavam toda a sua insegurança diante de um possível cerco inimigo, pois a cidade tinha pouco com que se defender. Punham a culpa de boa parte das misérias nos jesuítas: “as sem razões com que a Companhia tem usado com esta terra, e dos maus procedimentos dela com os vizinhos”. Supunham que, por terem os clérigos de Santo Inácio “poder e riqueza”, não podiam esperar deles qualquer auxílio<sup>35</sup>.

É bem conhecida a rusga perene entre os “principais da terra”, por meio das câmaras municipais, e a Companhia de Jesus, na disputa pelo controle sobre o indígena, com conflitos que chegaram a tensos episódios em São Paulo, no Rio de Janeiro e no Maranhão, com as tentativas de expulsão dos padres inacianos. No caso do Rio de Janeiro, deve-se levar em conta que os encarregados da prelazia também se indispuseram com “homens bons” da localidade em razão da escravização dos índios. Principalmente na prelazia de Pedro Homem Albernaz, que excomungou os homens bons que haviam tentado expulsar os jesuítas por ocasião da aplicação do breve *Commissum Nobis* (1639), de Urbano VIII. Manuel Almada havia chegado há pouquíssimo tempo, em 1659, quando tentou mudar a matriz, como um de seus primeiros atos enquanto prelado. Almada herdou a antipatia dos principais da terra, agravada nos anos anteriores. Era ainda pior por ser um *outsider* enfrentando os estabelecidos<sup>36</sup>, cheios de desconfianças.

Essa conflitualidade latente talvez explique as diferenças das ênfases dadas pelos jesuítas e pelos principais da terra nas apropria-

ções discursivas da proteção oferecida por São Sebastião ao Rio de Janeiro.

Nos escritos jesuíticos, a proteção do padroeiro é testemunhada inclusive – ou sobretudo – pelos índios. São os tamoios que veem o santo “soldado”, em todos os relatos; era Arariboia quem via o santo como capitão na pena de Pero Rodrigues. Tal discurso podia propor a legitimidade da missão e da conquista das almas, além da conquista de terras.

Nos registros camarários, entretanto, os nativos sequer são mencionados. Foram a “cidade” e os seus “antigos moradores” aqueles que tinham experimentado “visivelmente” a proteção de tão excelso advogado. Também ao evitar pestes e a invasão de novos inimigos ao longo do Seiscentos, São Sebastião, mais uma vez, protege a cidade e os “presentes”. Ou seja, a benção sobre pessoas e famílias das elites locais, que passaram a controlar cada vez mais a câmara municipal, que faziam florescer engenhos de açúcar ao redor da Guanabara e que enfrentavam os jesuítas e seus defensores para ter acesso à mão-de-obra indígena e protegerem-se do que consideravam como desmandos da casta eclesiástica.

A fala da “nobreza principal da terra” pelos porta-vozes da câmara, se merece algum crédito, responderia provisoriamente a uma questão levantada por Sérgio Buarque de Holanda no clássico *Visão do Paraíso*. Referindo-se ao imaginário ibérico das intervenções sobrenaturais dos santos na conquista da América, o historiador pensava ser lícito averiguar se a “presença milagrosa do padroeiro” do Rio de Janeiro, São Sebastião, “chegara a alcançar” entre os povoadores da cidade “aquele crédito que lhe dão crônicas muito posteriores ao sucesso, inspiradas, mais provavelmente, em modelos literários bem sabidos que numa tradição viva”<sup>37</sup>. Aludia à crônica escrita pelo padre Simão de Vasconcellos, que cita largamente naquele capítulo, tratando com certa ironia o floreio exageradamente barroco do jesuíta. *Visão do Paraíso* talvez não tenha buscado aquela tópica em outros registros fluminenses dos Seiscentos, desconhecendo a importância que isto assumiu, enquanto crença e discurso, para as representações e disputas de poder na cidade.

### 3.2 A controvérsia patronal

O argumento dos camaristas de que a mudança da matriz para a igreja de São José – diga-se de passagem, ermida de uma irmandade de carpinteiros e pedreiros – iria diminuir a devoção a São Sebastião nada tinha de ilógico. De fato, muitos dos integrantes das elites locais já estariam, inclusive, frequentando a igreja dedicada ao pai terreno de Cristo, como indica, por exemplo, o prelado Almada. Então, a resistência à descida da matriz e de seus objetos de culto não sugere uma rejeição discriminatória da convivência com oficiais mecânicos por parte dos homens da governança. O problema pode ter sido outro.

A questão de um possível abandono do culto mais que devido a São Sebastião, eventualmente preterido pelo titular da igreja que serviria de matriz, São José, parece ser uma reprodução, em escala bem menor, da grande controvérsia sobre os santos patronos das Espanhas, poucos anos antes, e de outros tantos exemplos parecidos no mundo ocidental católico. Não se quer dizer, com isso, que tenha havido qualquer influência direta do caso hispânico no caso do Rio de Janeiro. Mas o dilema é semelhante, presidido pelas mesmas lógicas.

Conforme o estudo de Erin Rowe, embora tenha havido uma forte identificação do reino de Castela com o culto a São Tiago Maior – o “mata-mouros” da Reconquista – foram cada vez maiores as dúvidas de letrados e clérigos, entre o fim da Idade Média e o início da Moderna, dentro e fora da Espanha, sobre a propalada pregação e morte do apóstolo na Península. A própria “eficácia” da proteção do santo passava a ser questionada, alcançando o auge no final dos Quinhentos, no início do crepúsculo espanhol. Segundo Rowe, o patronato de São Tiago teve uma construção “lenta, incompleta e contestada”, abrindo brecha para a interposição de nova candidatura ao “ofício” patronal: a beata Teresa de Jesus, ou d’Ávila. Falecida em 1582 e beatificada em 1614, ela foi elevada ao título de co-patrona da Espanha pelas *Cortes* em 1617, por sugestão dos Carmelitas Descalços.

Nesta primeira ocasião, o principal obstáculo levantado pelos arcebispos de Compostela e Sevilha era a alegada incoerência litúrgica do ato, uma vez que Teresa d’Ávila havia sido apenas beatificada,

sem constar ainda do cânon universal da Igreja. Embora derrotados, os defensores da reformadora do Carmelo positivariam o conceito de “moderno” para justificar a “atualidade” da protetora eleita, enquanto os partidários do “mata-mouros” clamariam pela sua “antiguidade” e exclusividade, acusando aos primeiros de heresia, escândalo e prejuízo ao “bem comum da república”.

Após a canonização de Teresa de Jesus, em 1622, a proposição do co-patronato da santa ressurgiria sob iniciativa de Felipe IV e do conde-duque de Olivares<sup>38</sup>, em 1626, como uma forma de propaganda régia, alcançando breve papal que autorizava o intento. Conforme Erin Rowe, os críticos empregariam uma certa ideia de nação – a de um passado comum da Ibéria – para justamente questionar e limitar o poder régio, em favor das tradições e direitos costumeiros, sobretudo para confrontar as medidas de Olivares. Ambos os partidos empregariam a retórica do “bem comum” e do “bom” ou “mau” governo para justificarem-se, exacerbando o conflito de autoridade e obediência no horizonte da “razão de Estado cristã”, discutindo sobre virtudes e vicissitudes do *valido* do rei.

Na lógica político-religiosa católica então vigente, a veneração a um padroeiro oficializado tinha implicações para a honra e a reputação do corpo político por ele (ou ela) representado. Vários *santiaguistas* se disseram preocupados com a efeminação da nação, tal qual o patrocínio por demais “feminino” de Santa Teresa poderia sugerir às monarquias rivais. Noutro extremo, alguns *teresianos* difundiriam representações andróginas da santa, militarizando-a para sustentar sua capacidade de defesa da monarquia hispânica num período de evidente declínio e conflitos externos. Mas diferentes nuances apareceriam entremeadas, por exemplo, a de teresianos que preferiram exaltar a feminilidade de Santa Teresa e suas vantagens modelares para os problemas de seu tempo, ou aqueles que propunham soluções de compromisso, com base na complementaridade entre o masculino e o feminino. Os *santiaguistas* preferiam o antigo patrono guerreiro e mata-mouros, por urgir a virilidade masculina, e não a “fraqueza” feminina, para o “ofício público” de padroeiro da nação.

Por fim, agentes dos dois lados do debate adentrariam a corte papal para influenciar a decisão de Urbano VIII: revogar ou não o breve de 1627, que autorizava a entronização da santa. De um lado, o *lobby* de Compostela; de outro, principalmente os carmelitas. Foi então que emissários de vários cabidos de catedrais hispânicas convenceram o papa dos prejuízos causados ao culto de São Tiago e, sobretudo, da interferência secular – régia – em matéria eclesiástica, provocando a anulação do breve e a emissão de um decreto pontifício sobre a justa forma de se eleger santos patronos<sup>39</sup>.

Portanto, guardadas as devidas proporções, parece mais evidente qual pode ter sido a preocupação expressada pelos camaristas em sua queixa sobre o prelado Almada. São Sebastião era não somente o protetor, de eficácia verificada, contra os inimigos e contra a peste, especialidade do santo. Era também a *alegoria* ou representação personificada da cidade e dos “cidadãos” – que, no conceito do Antigo Regime luso, correspondiam às “melhores famílias da terra”, ou seja, parcelas de elites locais que se arrogavam o direito de conquista<sup>40</sup>. Desprezar o culto que os avós tinham instituído ao patrono asseteado poderia sugerir, naquela lógica, consequências desastrosas para a segurança, a honra e a reputação do Rio de Janeiro e de sua nobreza da terra. O problema não era São José, suas possíveis virtudes ou vicissitudes. O voto a um santo patrono, feito por autoridades religiosas e civis – neste caso, a São Sebastião –, era considerado perpétuo e irrevogável<sup>41</sup>. Ignorá-lo não era apenas pecado, mas também uma verdadeira transgressão jurídico-político-religiosa. Negligenciar São Sebastião poderia acarretar graves consequências, temendo-se, afinal, um castigo.

De fato, nada indica que haveria alguém propondo, no Rio de Janeiro, um patronato de São José – ao contrário dos teresianos, que promoviam uma nova patrona para a Espanha. Mas um dos argumentos centrais dos santiaguistas era o mesmo acionado pelos oficiais da câmara na Cidade de São Sebastião: o de que o antigo patrono tinha precedência e de que seu culto jamais deveria ser ameaçado, preterido e, muito menos, esquecido.

De todo modo, permanece em aberto a questão: qual seria o efetivo engajamento da câmara na manutenção da veneração ao

padroeiro? Porventura, não investiam na matriz tão somente por falta de fundos? O prelado não teria alguma razão, ao acusar a câmara de abandonar o templo? O acanhamento do templo e seu difícil acesso ficavam em segundo plano, diante da questão maior do patronato incontestável do santo?

De qualquer forma, os jesuítas e os principais da terra tinham muitos motivos para se apegar à memória fundadora de São Sebastião no Rio de Janeiro e parecem ter zelado minimamente pelo compromisso com o santo patrono, segundo as lógicas deste tipo de culto em todo o Ocidente. Em primeiro lugar, os favores e a aparição do santo contra franceses e tamoios eram alegadamente motivo de honra para cidade, sacralizando a conquista e seus artífices: jesuítas e conquistadores. O culto devido ao padroeiro se assentava no voto tomado pelos fundadores no passado, mas justificava-se em cada presente, por uma ideia de proteção contínua perceptível quando se tratava de proteção contra invasores e pestilências. Tornava-se assunto governamental, e não apenas questão de devoções pessoais e familiares. Mas as ênfases dadas por cada parte eram distintas: os inicianos ressaltaram a legitimação que o santo dava às escolhas de seus primeiros missionários e a intervenção na conquista para a conversão dos índios pela prática de aldeamentos; já os “nobres da terra” preferiam ressaltar a proteção especial concedida aos moradores de ascendência portuguesa e seus descendentes, defendendo a cidade e devendo ter seu santuário honrado no alto do outeiro original, ainda que fosse, tão somente, no dia da festa anual. Se isso concorria para desautorizar prelados e jesuítas incômodos, tanto melhor.

### 3.3 Divinos tutelares

Em 1687, veio a lume a obra *Divi tutelares orbis christiani, opus singulare in quo de sanctis regnorum, provinciarum, urbium maximarum patronis agitur* (“Divinos tutelares do orbe cristão, obra singular em que se reflete sobre os santos patronos dos maiores reinos, províncias e cidades”).

Foi este um dos poucos tratados que, de fato, esmiuçaram o assunto. O próprio título ressalta: “obra singular” [figura 1]. *Divi tutelares* foi impresso em Lisboa, na oficina tipográfica de Miguel Deslandes. Não estranha que o livro tenha sido concebido por um jesuíta: Antônio Macedo<sup>42</sup>.

Nascido em Coimbra, em 1612, Macedo entrou para a Companhia de Jesus aos 14 anos, iniciando uma carreira bem-sucedida. Tornou-se professor de Humanidades e Teologia Moral. Dedicou-se então à pregação. Não só em terras lusitanas, mas também em Mazagão, enclave luso no Marrocos. Em 1650, acompanhou a embaixada enviada por D. João IV à rainha Cristina da Suécia<sup>43</sup>. Diz-se que teria sido personagem-chave na mais célebre conversão daquele tempo. Após conversa com padre Macedo, a soberana decidiria abandonar o luteranismo e o trono, para abraçar o catolicismo. Cristina da Suécia mudou-se depois para Roma, onde viveu até o fim de sua vida<sup>44</sup>.

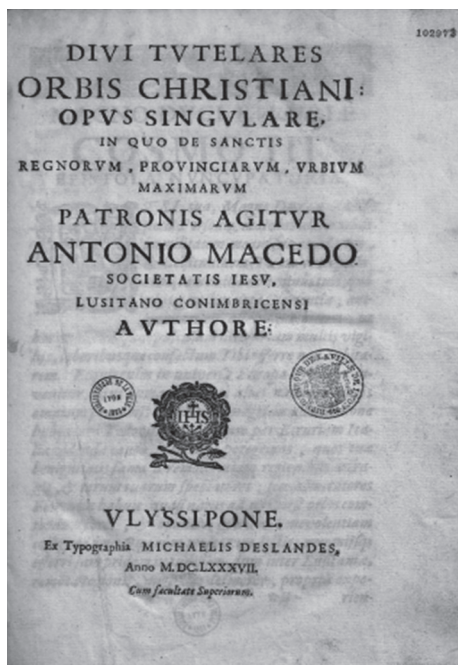


FIGURA 1: Frontispício da obra *Divi tutelares orbis Christiani, opus singulare, in quo de sanctis regnorum, provinciarum, urbium maximorum patronis agitur*, Lisboa: Typographia Michaelis Deslandes, 1687.

Fonte: Acervo da Biblioteca Municipal de Lyon – França.

A primeira publicação de Antônio de Macedo foi uma descrição da coroação da rainha Cristina. A obra foi impressa em 1650<sup>45</sup>, ano em que o jesuíta chegou àquela corte. Escreveu depois um livro sobre os papas e cardeais de origem portuguesa, o *Lusitania infulata*<sup>46</sup>, que saiu do prelo no mesmo ano que a crônica da Companhia de Jesus no Brasil, de Simão de Vasconcellos: 1663. A propósito, Macedo apoia-se na biografia do padre João de Almeida composta por Vasconcellos para redigir a sua versão da vida do jesuíta inglês radicado no Rio de Janeiro, candidato a santo<sup>47</sup>. *Divi tutelares* foi sua última, e talvez magna obra.

Até 1671, foi penitenciário<sup>48</sup> da Igreja de São Pedro, no Vaticano. Voltou então a Portugal para ser reitor do Noviciado de Lisboa. Tornou a Roma, onde foi procurador da província jesuítica lusa. A esta altura, recusou ser Provincial na Bahia, preferindo a reitoria de Évora. Foi por duas vezes prepósito da Casa Professa de São Roque. Morreu em 15 de julho de 1695, aos 83 anos.

A escolha do latim para a publicação de *Divi tutelares* indica, primeiramente, a amplitude que, a seu ver, o assunto merecia. Afinal, tratava-se dos santos protetores de várias povoações e formações políticas da cristandade. O latim garantiria a universalidade da obra, dando a ela uma abrangência europeia. Ao mesmo tempo, era o idioma científico, médico e jurídico por excelência, preferido na tratadística. Sobretudo, era língua oficial da Igreja, da teologia e dos ritos eclesiais<sup>49</sup>. Portanto, aquela obra singular pretendia ter universalidade, formalidade jurídica, aparência científica e, principalmente, ser útil para o clero, a quem claramente se voltava. Especialmente, aos confrades da Companhia de Jesus.

O livro apresentava uma espécie de tratado teológico-político sobre o culto das “repúblicas” a santos patronos. É também uma compilação das histórias sacras de mais de uma centena de localidades e comunidades políticas, com o apoio da erudição. O tratado de Antônio Macedo é ao mesmo tempo uma apologética do culto aos santos patronos e uma compilação de *histórias sacras*, bem ao gosto do tempo, pretendendo um embasamento erudito e verificável, a partir de suas fontes e, entre elas, tratados de teologia<sup>50</sup>.

É possível dizer que a obra de Macedo acentua mais o santo como potência protetora sobrenatural que como intercessor, contrapondo-se, assim, à ênfase dada pela Contrarreforma. Nesse sentido, sua publicação em 1687 demonstra a longevidade e a resistência da antiga concepção – vale dizer, igualmente legítima no catolicismo, dentro de alguns limites.

De fato, desde as primeiras décadas dos Seiscentos que o paradigma do “intercessor” representa o santo mais humanamente, mais próximo do fiel; contrabalançando a figura do santo associada ao “passado mítico do cristianismo”, ente esse que “já participa da potência divina”. É este modelo persistente que parece predominar nas páginas de *Divi tutelares*. Não à toa, Macedo faz uso do vocábulo *divi*, ao invés de *sancti* (“santos”). Segundo Jean-Michel Sallmann, era comum, nas hagiografias em latim redigidas entre os séculos XVII e XVIII, o uso do termo *divi*; em tese, devido à escolha do latim clássico. Para Sallmann, contudo, o recurso a *divus/divi* não “era inocente”<sup>51</sup>. Deve-se salientar, todavia, que a melhor tradução não seria deus/deuses, mas sim divino/divinos<sup>52</sup>.

Seguindo ainda o raciocínio de Sallmann, o atributo “tutelar” dos santos – isto é, como guardiães, custódios de seus fieis ou das comunidades – era também característico da concepção mais difundida, que predominou antes da Contrarreforma. Ou seja, ao intitular seu tratado de *Divi tutelares*, o jesuíta coimbrão não parece deixar dúvidas quanto ao tipo de ênfase que dará, contra toda a tendência contrarreformista de salientar a tópica da intercessão.

Eis um pouco da cartografia sacra de Macedo, que apresenta os maiores reinos, cidades e províncias, com seus respectivos santos patronos<sup>53</sup>:

TABELA 1: Entidades políticas e seus patronos principais segundo o *Divi tutelares* (1687).

<b>Todo-o-mundo</b>	Virgem Maria	<b>Trier</b>	Santa Helena
<b>Igreja católica</b>	São Miguel Arcanjo	<b>Saxônia</b>	São Vito e São Pedro
<b>Roma</b>	São Pedro e São Paulo	<b>Turíngia</b>	São Bonifácio
<b>Espanha</b>	São Tiago Maior	<b>Silésia</b>	Santa Edviges
<b>Portugal</b>	São Jorge e Imaculada Conceição	<b>Morávia</b>	Santo Olomúcio
<b>Índia portuguesa</b>	São Tomé	<b>Bélgica</b>	Virgem Maria
<b>Aragão</b>	São Jorge	<b>Inglaterra</b>	São Pedro
<b>Catalunha</b>	N. Sra. De Montserrat e São Jorge	<b>Escócia</b>	Santo André
<b>Valência</b>	São Jorge e São Vicente Ferrer	<b>Irlanda</b>	São Patrício, São Columbano e Santa Brígida
<b>Navarra</b>	São Firmino e São Francisco Xavier	<b>Polônia</b>	Santo Adalberto
<b>Áustria</b>	São Colomano e São Leopoldo	<b>Lituânia</b>	São Casemiro
<b>França</b>	São Dionísio	<b>Prússia</b>	Santo André
<b>Borgonha</b>	Virgem Maria e Santo André	<b>Dinamarca</b>	São Canuto
<b>Besançon</b>	São Ferjeux e São Ferréol	<b>Suécia</b>	São Érik
<b>Boêmia</b>	São Vito e São Adalberto	<b>Moscou</b>	Virgem Maria e São Nicolau
<b>Hungria</b>	Virgem Maria	<b>Livônia</b>	Virgem Maria
<b>Bavária</b>	Virgem Oetingana	<b>Rússia</b>	Santo André e São Nicolau
<b>Mogúncia</b>	São Martinho	<b>Noruega</b>	Santo Olavo
<b>Colônia</b>	Santa Úrsula e companheiras		

Fonte: MACEDO, Antônio. *Divi tutelares orbis christiani*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1687.

O jesuíta ordena os espaços hierarquicamente, a começar pelo orbe, protegido pela Virgem Maria. A Igreja católica estaria sob a guarda especial de São Miguel Arcanjo. Os reinos teriam também anjos custódios particulares. Macedo passa, então, pelas capitais do Ocidente e do Oriente, Roma e Constantinopla, pelas comunas da Península Itálica, reinos da Península Ibérica e Áustria, redutos tradicionalmente católicos. Depois traça um arco da França até a Europa Oriental, sobe à Europa setentrional pelas ilhas britânicas e, finalmente, chega aos reinos nórdicos, lugares onde o protestantismo

havia fincado raízes. É interessante notar que Macedo respeita a natureza compósita das monarquias europeias<sup>54</sup>, montando habilmente uma hierarquização de reinos, províncias e cidades, embora essa hierarquia seja vista pelo prisma da Igreja. Ou, ao menos, dos inacianos.

O “orbe” de Macedo circunscreve-se, na realidade, à Europa cristã, com a exceção de Constantinopla, sob domínio otomano. Avança no máximo até a Índia, o que se explica por ser Antônio Macedo português e jesuíta; e a África, mas muito pouco. De todo modo, assim como o seu contemporâneo *Agiologio lusitano*, de George Cardoso<sup>55</sup>, não abarca as Américas e, por conseguinte, o Brasil. É de se crer que *Divi tutelares* se voltasse sobretudo aos debates internos à Europa das Reformas religiosas, como sugere a atenção dada às monarquias germânicas e nórdicas, redutos luteranos. Talvez lhe faltasse tempo ou fôlego para se estender aos espaços cristãos das Américas, da África ou da Terra Santa. Ou se tratava apenas de priorizar as localidades que lhe pareciam mais importantes, hierarquicamente. Acrescenta-se que Macedo rejeitou vir ao Brasil para assumir o cargo de Provincial, preferindo ser reitor em Évora<sup>56</sup>.

Sobre Portugal, Macedo recorre primeiramente à aparição de Cristo ao primeiro rei, Afonso Henriques. Depois, trata da proteção da Virgem Maria, de São Tiago e de São Jorge, nos primórdios do reino. Chega à eleição de Nossa Senhora da Conceição como padroeira principal e rainha do reino de Portugal no contexto da libertação de Castela. A seguir, pergunta-se quando o patronato de São Jorge havia sido instituído, relacionando-o na sequência com a vitória sobre os castelhanos em Aljubarrota<sup>57</sup>.

Depois, aborda o patrocínio de São Sebastião contra a peste. Cita tratados sobre pestilências, as *actas sanctorum* bolandistas<sup>58</sup> e lembra seu título de *Defensor da Igreja*, e importância em Roma. Classifica o santo como patrono do povo (*gentis*) lusitano em tempo pestífero, atribuindo-o às relíquias do mártir presentes em solo português: uma flecha de seu martírio, dada pelo Papa Gregório XIII; um “braço” custodiado em relicário de prata pelos cônegos da catedral de Braga; e outro “braço”, sob guarda do Mosteiro de São Vicente de Fora. Menciona ainda uma célebre imagem de São Sebastião, que “suava copio-

samente” em Lisboa como prova de seus trabalhos para impedir a entrada de epidemias<sup>59</sup>. Em seu índice alfabético (*Catalogus sanctorum qui provinciarum, regnorum, & urbium sunt patroni ordine alfabetico descriptus*), ao final, classifica São Sebastião como padroeiro de Roma, Milão e Portugal – “S. Sebastianus M. Patr. Romae, Mediolani, Lusitaniae” – sem pretender, é claro, atribuir-lhe exclusividade. Em Milão, o mártir também seria patrono por prevenção anti-epidêmica<sup>60</sup>.

Macedo não explora o patrocínio de Sebastião em tempos de guerra, nem cita aparições do santo. Não se refere ao Rio de Janeiro.

No âmbito lusitano, o redator do *Divi tutelares* adentra ainda a questão do patronato de São Vicente, diácono e mártir sobre a cidade de Lisboa, e indica brevemente os patronos de outras cidades lusas<sup>61</sup>. Falando sobre a Índia portuguesa, o inaciano a insere na jurisdição de São Tomé Apóstolo, dissertando sobre a descoberta (*inventio*) de seu corpo e relíquias em Meliapor. Classifica Nossa Senhora como co-patrona da Índia, e trata ainda do patrocínio de São Tiago e São Francisco Xavier no Oriente<sup>62</sup>.

Apesar dos limites de sua geografia sacra, o tratado sobre os divinos tutelares dá mostra do interesse da questão sobre a pertinência dos santos patronos tutelares de reinos, províncias e cidades, em termos teológico-políticos, para um erudito da era tridentina, particularmente, na década de 1680. O próêmio do tratado, especialmente, é uma concisa defesa teológica da legitimidade e utilidade do culto a santos padroeiros e suas relíquias, que se permitem ser invocados pelos fiéis nas “calamidades públicas e privadas”, sentença a que se recorre com frequência<sup>63</sup>. Após a parte introdutória, compõem o trabalho de Macedo uma conjunção de histórias sacras de reinos e províncias e também um catálogo. São quase 140 invocações. Outros jesuítas daquele século demonstraram interesse nesta temática<sup>64</sup>.

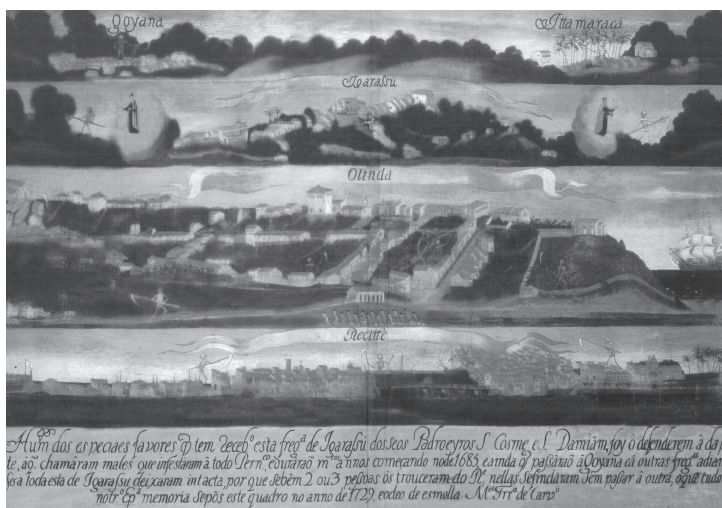
Na mesma década em que *Divi tutelares* veio a público, alguns santos patronos foram especialmente invocados no Brasil para proteger cidades e vilas. Aproximando-se o final do século, a peste chegava arrebatadora.

### 3.4 O Mal da peste

**FIGURA 2:** Tela de Ação de Graças aos Santos Cosme e Damião pela Proteção da vila de Igarauçu contra a Peste em 1685, 1729.

Autor: Anônimo.

Fonte: Acervo da Pinacoteca do Convento de Igarauçu-PE.



A peste cavalgara em terras pernambucanas no ano do Senhor de 1685, ceifando centenas de almas. Tratava-se do *mal da bicha*, como era conhecida a febre amarela. Segundo cronistas, Recife, Olinda, Goiana e Itamaracá a ela sucumbiram; apenas Igarauçu teria se mantido ilesa, graças a seus gloriosos padroeiros e titulares da vila, os santos *médicos* Cosme e Damião, honrados na matriz. Uma pintura votiva datada do século seguinte celebra os protetores da vila, que teriam demonstrado seu favorecimento à povoação por três vezes: na fundação, em batalha contra os índios; na luta contra os holandeses; e na contenção dos males pestíferos em 1685. Na representação, os patronos impedem a entrada da morte em Igarauçu [figura 2]<sup>65</sup>.

Em 1686, a peste chegaria a Salvador. A proliferação do mortífero contágio<sup>66</sup> levou as autoridades temporais e espirituais de Sal-

vador a protocolarem recurso junto ao supremo pretório celestial. Ainda que se sugerissem causas naturais para explicação da calamidade, persistia a noção de que era justo castigo sentenciado por Deus, em razão dos pecados públicos e notórios. Para alguns, a penitência e a súplica aos Céus seriam as únicas iniciativas capazes de diminuir a ira divina, embora o discurso médico já então buscasse as causas naturais da desgraça<sup>67</sup>.

Desde a Idade Média central, ou antes, era frequente o recurso a alguns rituais e a certos santos como uma das medidas para aplacar a peste. Não só bispos, cônegos ou abades intermediavam as súplicas e dirigiam os procedimentos. Também conselhos municipais e notáveis locais incentivaram tais práticas, fazendo promessas ou estabelecendo a obrigatoriedade de ritos propiciatórios ou penitenciais para a obtenção da graça<sup>68</sup>.

A partir da peste negra, de 1348, São Sebastião se tornou progressivamente o santo anti-pestes mais requisitado. No segundo tomo dos *Acta sanctorum* publicado pelo jesuíta Jean de Bolland, em 1643, muitas páginas são dedicadas ao mártir e, em especial, a suas virtudes contra doenças contagiosas. Os bolandistas, que se caracterizavam pela tentativa de conferir rigor histórico às narrativas hagiográficas, tinham por base um texto atribuído a Santo Ambrósio de Milão e outros muitos manuscritos antigos. Nos termos do espírito tridentino, contavam com os comentários do cardeal Cesare Baronio, que revisara o martirologio no século XVI, ratificando a veracidade do martírio do santo pretoriano, nascido em Narbona, e toda a tradição eclesial sobre sua proteção<sup>69</sup>. Além de São Sebastião, São Roque foi bastante requisitado para aplacar a peste entre o medievo e a modernidade. Na Espanha do final do século XVI, este último santo ganhava mais e mais invocações<sup>70</sup>.

Quando se disseminou a epidemia de 1686, segundo o padre Alexandre de Gusmão, além de novenas ao Santíssimo e à Virgem, tomaram-se por intercessores São Sebastião “Padroeiro da peste nos Reinos de Portugal”, São Gonçalo “português”, “de tantos milagres”, e São Francisco Xavier, “a quem tantas Cidades tem tomado por Padroeiro da peste”. Evergton Souza nota a ausência de São Roque, le-

vantando a hipótese de que fora preterido por São Sebastião<sup>71</sup>. Afinal, como atestam o *Flos Sanctorum* de Frei Diogo do Rosário e o *Divi tutelares*, desde a chegada do braço de São Sebastião a Lisboa, dado pelo imperador Carlos V a D. João III a partir do saque de Roma de 1527, o santo dardejado havia se consagrado como protetor da cidade lisboeta e do Reino contra as doenças contagiosas. Teria sido esta a relíquia confiada aos religiosos do Mosteiro de São Vicente de Fora<sup>72</sup>. São Gonçalo, natural de Amarante, por sua vez, foi representado em sermões como um dos defensores da Restauração portuguesa, e tinha devotos entre a gente simples do reino e do Ultramar, e membros da elite clerical<sup>73</sup>.

Já Francisco Xavier, beatificado em 1622, santo “moderno”, além de ser lembrado como o “Apóstolo do Oriente”, teve a reputação de ser eficaz contra epidemias na Península Itálica. De modo especial, na peste de 1657, quando os jesuítas napolitanos atribuíram a seu santo correligionário a aplacação do infortúnio. Conseguiriam, assim, incluir o mesmo cidadão celeste no extenso rol dos santos patronos oficializados pela capital do reino de Nápoles<sup>74</sup>. Nas terras italianas, também São Roque, São Sebastião, São Brás e Sant’Ana são invocados e eleitos protetores no século XVII, contra o mesmo mal<sup>75</sup>. Esta última santa foi também conclamada, com São Roque, num voto da municipalidade de Madri em 1597, em agradecimento pelos “milagres” e “intercessão”, enquanto “patronos e advogados na presença de Deus, aplacando a ira divina”, tão “justamente merecida” pela urbe. O voto contou com a participação do cabido da sé, do corregedor, dos regidores, dos priores dos conventos e do bispo<sup>76</sup>.

Conforme Evergton Souza, São Francisco Xavier foi “muito provavelmente” o primeiro santo a ser invocado contra a epidemia de febre amarela, embora não tenha sido o único. Mas o sermão do padre Alexandre de Gusmão demonstrava certa inquietação com o fato de São Sebastião, São Gonçalo e São Francisco Xavier não terem correspondido às preces gerais da cidade e atribui este fracasso à justa indignação de Deus<sup>77</sup>.

De todo modo, por carta de 10 de maio de 1686, o Senado da Câmara se dirige ao reitor do colégio jesuítico da Bahia e propõe, dian-

te da ira divina e da ineficácia dos remédios humanos, a mediação de São Francisco Xavier de modo a alcançar a misericórdia celeste. Os oficiais da Câmara teriam escolhido o Apóstolo do Oriente como “Protetor por toda a vida”, prometendo-lhe festa anual com missa cantada e sermão na igreja do colégio jesuíta, além de uma procissão pela cidade custeada pelo Senado. Segundo a carta da Câmara, o próprio governador, o Marquês das Minas, teria concordado e se encarregado de conseguir uma aprovação do rei. Sendo negócio urgentíssimo, pediam para a mesma tarde respostas dos eclesiásticos sobre as melhores formas de perpetuar o voto, de modo que o Senado pedisse o patrocínio do santo em nome do povo<sup>78</sup>.

Não havia nenhuma devoção especial ao santo que justificasse a priori sua escolha. Pelo contrário: segundo Evergton Souza, os jesuítas teriam demonstrado sempre enorme dificuldade para disseminar seu culto na América lusa, uma vez que o culto ao Apóstolo do Oriente não parece ter “caído no gosto popular”<sup>79</sup>. Pode-se supor que, a *providencialidade* do santo para a ocasião era reforçada não por alguma proliferação sua por nichos e altares soteropolitanos, mas, quiçá, pelos laços entre camaristas e o colégio jesuíta de Salvador. Essa ligação parece ser evidente, por exemplo, quando se leva em conta a família *Vieira* (do padre Antônio Vieira e seu irmão Bernardo Vieira Ravasco) e a oposição e conspiração contra o governador-geral Antônio de Souza de Meneses, de alcunha o *Braço de Prata*, entre 1682-1683<sup>80</sup>.

De todo modo, seja com Anchieta, no Rio de Janeiro quinhentista, com Simão de Vasconcellos, Antônio de Macedo ou, possivelmente, os inacianos de Salvador, o interesse dos padres da Companhia de Jesus por santos protetores e seus valimentos pelas cidades fica demonstrado. Esse interesse incluía, efetivamente, as relações políticas e sociais que o Instituto de Loyola entretecia nas localidades.

No dia 14 de maio, a Câmara de Salvador enviava mais duas cartas, tratando de nova procissão para o fim da peste. Organizou-se o rito processional levando a imagem de São Sebastião que, segundo uma das cartas, teria sido invocado ainda no mesmo dia que Xavier. O santo seria levado do Mosteiro de São Bento (cujo titular era São Sebastião) ao colégio jesuítico local<sup>81</sup>. O mártir de Narbona ainda era re-

quisitado por sua especialidade atestada pela Providência, ainda que sua eficácia, e a de seus concidadãos celestiais, não tivesse sido verificada. A peste seguia.

Embora São Francisco Xavier não tivesse sido abandonado, o apelo a outros intercessores poderia ser sinal de que, “aos olhos dos fiéis ou de boa parte deles”, o santo missionário não fora suficientemente eficaz diante do trono divino. Em carta ao Conselho Ultramarino, o Marquês das Minas creditava às “várias deprecações” a Santo Antônio de Lisboa, a partir de seu dia, 13 de junho, o arrefecimento da peste<sup>82</sup>.

A epidemia demorou a cessar, tornando-se endêmica e fazendo vítimas com certa frequência. Evergton Souza acredita que a persistência do mal, ainda que de forma não epidêmica, “tenha contribuído para enfraquecer no comum dos fiéis a percepção de uma intercessão milagrosa por parte do santo protetor”. Ainda assim, a Câmara manteve seu intento em fazer de São Francisco Xavier patrono da cidade de Salvador. Em petição de 20 de julho de 1686, os oficiais camarários escreviam ao rei sobre a eleição do santo: com parecer do governador, dos “cidadãos e povo que foi chamado”, resolveu-se tomar o santo por “protetor e padroeiro da cidade”, para outras ocasiões semelhantes que porventura pudessem afligir a urbe. Souza ressalta que, na petição, não é mencionada intercessão alguma quanto à epidemia passada. Pelo contrário, o documento “parece explicitar a ausência de intercessão” ao assinalar que o voto ao santo é oferecido em troca de uma proteção futura, dali para frente, e não a favores anteriores<sup>83</sup>.

O pedido da Câmara foi estudado pelo Procurador da Fazenda e depois pelo Conselho Ultramarino, tendo sido aprovado por ambos. D. Pedro II autorizou o padroeiro por Provisão régia de 3 de março de 1687. Seguindo as normas estipuladas pelo Papa Urbano VIII, levou-se à Sagrada Congregação dos Ritos a documentação que comprovava a eleição de Xavier pelo “povo” – este, *representado* de fato pelo voto da câmara. A Congregação aprovou-o por um breve datado de março de 1688, exigindo, contudo, que o arcebispo fosse comunicado e, juntamente com o clero, ratificasse a eleição. Também o Senado da Câmara deveria ratificá-la. Em carta pastoral de 1689, o santo foi de-

clarado oficialmente padroeiro de Salvador, após o cumprimento de todos os trâmites pertinentes<sup>84</sup>.

O interesse dos poderes dirigentes pela proteção divina propiciada pelos santos era importante, senão essencial para sua governabilidade. É o que sugere ou mesmo exemplifica o caso de Xavier na Bahia. Negociada entre poderes seculares e eclesiásticos, entre a cidade, o reino e Roma, essa expectativa de proteção celestial é enunciada em nome do povo e da *cidade* pelos poderes instituídos.

No Rio de Janeiro, não podia ser diferente. Os autos das correições da câmara municipal efetuadas pelos ouvidores dão sinais de que, além da contenção de invasões inimigas, atribuía-se a São Sebastião a felicidade de impedir a entrada da peste na cidade.

Diante da enormidade dos gastos da câmara, às voltas com a construção do aqueduto da carioca, e outras despesas corriqueiras, o corregedor Belchior da Cunha Brochado, em 1689, determinou que “em todo o caso se fizesse a Procissão de São Sebastião, e as outras três principais, dando este Senado a cera na forma de uma provisão [...] que Sua Majestade mandou” e que estava registrada na câmara,

porque parece muito mal que *tendo o dito Santo Padroeiro livrado a esta Cidade de tantos contágios* se lhe não faça aquele agradecimento público, ainda que na quantia da cera se empenhe o Senado<sup>85</sup>.

De que contágios São Sebastião livrara o Rio de Janeiro? Embora não o diga, é provável que Belchior da Cunha aludisse à epidemia de febre amarela – ou *malda bicha* – que assolou a Bahia e Pernambuco em 1686 e 1687, ocasião que propiciou o voto da câmara de Salvador a São Francisco Xavier. O discurso do corregedor aponta, sem dúvida, para a possibilidade de “quebra de contrato” com o santo patrono, que poderia levar, segundo a concepção difundida, a uma reação vingativa dos Céus. Por desleixo, parcimônia ou cobiça, nunca se poderia provocar a divina justiça, zelosa de seus santos. Pelo contrário, honrar São Sebastião com desvelo, solenizando sua procissão anual à custa de suas rendas, era o mínimo que a cidade, representada pelos oficiais da câmara, devia fazer, se queria continuar livre de epidemias.

Essa relação com Deus e seus santos era vivida na lógica recíproca do dom-contra-dom. Mas como o detalhe de que a Trindade e sua corte, como seres de realidade divina ou celestial, oferecem dons superiores a quaisquer contra-dons retribuídos pelos homens viventes. Os habitantes do Alto, efetivamente, não são obrigados a dar, nem a receber, nem a retribuir. Isso impõe maior rigor no cumprimento dos ritos, e dos votos, para que Deus e os santos se dignem a ouvir os pecadores. A relação entre um santo e seu devoto, ou cidade, seria assim menos “contratual” e “mercadológica” do que se costuma supor<sup>86</sup>. Quando muito, podemos imaginar uma contratualidade assimétrica.

Procissões, capelas e imagens de São Sebastião continuaram a ganhar espaço na América lusa até o início dos Setecentos, com o fito de espantar a peste. Embora date de 1722, um parecer do Conselho Ultramarino de Lisboa acerca da iniciativa da câmara de Igarauçu em honra de São Sebastião demonstra como a crença na proteção divina através dos santos em geral – e de São Sebastião contra a peste, em particular – era não só partilhada entre leigos e eclesiásticos, centro e periferia, mas também alçada à matéria de importância política, numa ‘razão de Estado católica’. Parecia aos conselheiros que, sendo o mártir venerado em todo o mundo e em Portugal com muitas ermidas, “e ser justo que nas conquistas se estenda também a sua devoção como advogado da peste, para que devam a sua intercessão os moradores delas livrá-las do contágio delas”, el-rey permitisse “aos oficiais da câmara de Igarauçu” fundarem a São Sebastião “a igreja que pretendem”, a partir das rendas excedentes do conselho e de esmolas voluntárias. Isso porque “interessada a sua conservação em terem propício um santo, que pode aplacar o rigor divino, para os livrar de um castigo tão cruel qual é a peste”. Haveria também a conveniência de que a ermida se tornaria futuramente paróquia, “como muitas desta maneira se constituíram nas mesmas conquistas”. Três conselheiros indicavam que a imagem do santo deveria ser entronizada provisoriamente em um altar da matriz, para ter a decência devida<sup>87</sup>.

A memória do discurso de contenção da peste pelo celeste guardião da cidade parece ter se perdido no Rio de Janeiro republicano. Ou, ofuscada pela referência à proteção fundadora na conquista

da Guanabara. Mas ela ainda cumpria um papel importante na argumentação do poder eclesiástico da cidade, reiterada pela Mesa de Consciência e Ordens quando da discussão sobre a possível mudança de sítio da catedral, no início do século XVIII.

## NOTAS

1 Ver, entre outros, Pierre Ragon. Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII). *Historia mexicana*, v. 52, n. 2, p. 361-389, 2002; Erin Kathleen Rowe. *Saint and nation: Santiago, Teresa de Avila, and plural identities in Early Modern Spain*. Universtiy Park: The Pennsylvania State University Press, 2011; Ramón Mujica Pinilla. *Rosa Limensis: mística, política e iconografia en torno a la patrona de América*. Lima: Ifea, FCE, BCRP, 2001; Jean-Michel Sallmann. Santi patroni e protezone collettiva. In: *Santi barocchi: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Lecce: Argo, 1996; João Francisco Marques. A tutela do Sagrado: a proteção sobrenatural dos santos padroeiros no período da Restauração. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (Orgs.). *A memória da nação*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1991.

2 Antonio Carlos Jucá de Sampaio. *Na encruzilhada do império: hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c.1650-c.1750)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003; Mauricio de Almeida Abreu. Um quebra cabeça (quase) resolvido: os engenhos da capitania do Rio de Janeiro, séculos XVI e XVII. *Scripta Nova*. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales. Barcelona: Universidad de Barcelona, v. X, n. 218 (32), ago. 2006. Disponível em: [http://mauricioabreu.com.br/uploads/artigos/Engenhos\\_do\\_RJ\\_sec\\_XVI\\_XVII.pdf](http://mauricioabreu.com.br/uploads/artigos/Engenhos_do_RJ_sec_XVI_XVII.pdf). Acesso em: 12 jan. 2017.

3 Evaldo Cabral de Mello. A terrena obra e a celeste empresa. In: *Rubro veio: o imaginário da restauração pernambucana*. 2ª ed. rev. aum. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

4 Evergton Sales Souza. São Francisco Xavier, padroeiro de Salvador: gênese de uma devoção impopular. *Brotéria*. Revista de Cultura, v. 163, p. 653-670, 2006.

5 Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão. *Novo Orbe Seraphico Brasilico ou chronica dos frades menores da Província do Brasil...* [1761]. v. I. Rio de Janeiro: Typografia

brasiliense de M. Gomes Ribeiro, 1858, p. 406-409.

6 Ver, entre outros, Carta dos oficiais da Câmara de Pernambuco ao rei [D. Pedro II] sobre a construção de uma igreja que estão fazendo para o Mártir São Sebastião, na cidade do Recife. AHU\_CU\_015, Cx. 14, D. 1377; e Carta dos oficiais da Câmara de Igarapé ao rei [D. João V], remetendo as medidas dos ornamentos para a Igreja de São Sebastião que está concluída. AHU\_CU\_015, Cx. 38, D. 3446.

7 Rio de Janeiro (1575 a 1676) e Pernambuco (1614 a 1624) foram prelazias antes de se tornarem bispados. O prelado administrador, apesar das suas amplas prerrogativas jurisdicionais e pastorais, submetia-se ao bispo de Salvador. Manuel Almada foi designado para a prelazia em 1658 e permaneceu nela até 1670. Em 1671, Francisco da Silveira Dias foi escolhido para substituí-lo. Almada faleceu provavelmente em 1673. Informações disponíveis em: [www.catholic-hierarchy.org/diocese/dsase.html](http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dsase.html). Acesso em: 09 abr. 2015.

8 O episódio que se segue é um dos panos de fundo de um conto de José de Alencar—"O garatuja", publicado em *Alfarrábios* (1872). Os acontecimentos são reconstruídos no capítulo XIV da obra. 9 Balthasar da Silva Lisboa. *Annaes do Rio de Janeiro*, v. 3. Rio de Janeiro: Seignot-Plancher, 1835, p. 321. Este documento, e os que se seguem a ele, foram transcritos por Balthasar da Silva Lisboa, com base no Livro de Vereança do Rio de Janeiro que se perdeu. Balthasar Lisboa foi juiz de fora da câmara da cidade no final do século XVIII e fez compilações das quais se utilizou para compor os seus Anais no início do século XIX.

10 Ibidem, p. 322-323.

11 Balthasar da Silva Lisboa. *Annaes do Rio de Janeiro*, v. 3. Rio de Janeiro: Seignot-Plancher, 1835, p. 324-326 (grifo nosso).

12 João Adolfo Hansen. A categoria "representação" nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII. In: KANTOR, Íris; JANCSÓ, István. (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. v. 2. São Paulo: Hucitec / Edusp / Fapesp /

- Imprensa Oficial, 2001.
- 13 LISBOA, op. cit., p. 328-329.
- 14 Balthasar da Silva Lisboa. *Annaes do Rio de Janeiro*, v. 3. Rio de Janeiro: Seignot-Plancher, 1835, p. 330-332 (grifos nossos).
- 15 AHU\_CU, cód. 223 – Cartas [régias] do Rio de Janeiro, 1673-1700, L. 1, f. 24. Nesta carta, o rei menciona explicitamente o caso de Almada e recorda que, naquela ocasião, houve ordem da Coroa para que a matriz permanecesse como estava. O bispo de que se fala era D. Manoel Pereira, que resignou no mesmo ano de 1680, em mês incerto. A carta da câmara ao rei tinha a data de 6 de junho de 1680. Não se sabe se os camaristas já tinham conhecimento da renúncia de D. Pereira, mas certamente não sabiam ainda que D. José de Barros Alarcão seria designado. D. Alarcão, que foi o primeiro bispo a assumir de fato a sé do Rio de Janeiro, foi nomeado em 19 de agosto de 1680 e confirmado bispo em 16 de março de 1681. Informações disponíveis em: [www.catholic-hierarchy.org/diocese/dsase.html](http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dsase.html). Acesso em: 09 abr. 2015.
- 16 Eduardo Hoornaert et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira época, t. 2. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 175.
- 17 Antônio C. Jucá de Sampaio; FRAGOSO, João L. Ribeiro (Orgs.). *Monarquia pluricontinental e a governança da terra no ultramar atlântico luso – séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Mauad, 2012; João L. Ribeiro Fragoso. A nobreza da república: notas sobre a formação da primeira elite senhorial do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVII). *Topoi*. Rio de Janeiro: n. 1, p. 45-122, 2000; Maria Fernanda Bicalho. As câmaras municipais no império português: o exemplo do Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 18, n. 36, 1998; Joaquim Romero Magalhães. Algumas notas sobre o poder municipal no império português no século XVI. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 25/26, p. 21-30, dez. 1988; Joaquim Romero Magalhães; Maria Helena Coelho. *O poder concelhio: das origens às cortes constituintes*. 2ª ed. aum. Coimbra: CEFA, 2008; Nuno Gonçalo F. Monteiro. Os concelhos e as comunidades. In: MATTOSE, José (Ed.). *História de Portugal: o Antigo Regime, 1620-1807*. Lisboa: Ed. Estampa, 1993; e Charles R. Boxer. *Portuguese society in the tropics: the municipal councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda, 1510-1800*. Madison: University of Wisconsin Press, 1965.
- 18 O Visitador-Geral representava diretamente o Padre Geral da Companhia de Jesus. Este podia enviar o visitador a alguma província jesuítica por um período específico, tendo poder para negociar com os inácianos do local a norma missionária em casos problemáticos ou extremos. Ver Charlotte de Castelnau-L'Estoire. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620*. Tradução Ilka Stern Cohen. Bauru: Edusc, 2006, p. 76 e ss.
- 19 Jácome Monteiro. Relação da Província do Brasil, 1610. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, v. VIII (Suplemento biobibliográfico, A-M). Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949, p. 397 (grifo nosso).
- 20 Sobre isso, ver A. Alcir B. Pécora Prefácio à edição portuguesa. In: *Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. Campinas / São Paulo / Coimbra: Ed. Unicamp / Edusp / Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016, p. 7-18.
- 21 Ver, por exemplo, André Vauchez (Dir.). *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam) – actes du colloque organisé par le Centre de recherche "Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIe-XVIIIe siècle (...)*. Roma: École Française de Rome / Palais Farnese, 1995; Diana Webb. *Patrons and defenders: the saints in the Italian city-states*. London / New York: Tauris Academic Studies, 1996; Anna Benvenuti Papi. Introduzione. In: PEYER, Hans Conrad. *Città e santi patroni nell'Italia medievale*. Firenze: Le Lettere, 1998.
- 22 Frances L. Ramos. Myth, ritual and civic pride in the City of Angels. In: VILLA-FLORES, Javier; LIPSETT-RIVERA, Sonya (Eds.). *Emotions and daily life in colonial*

- Mexico. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2014, p. 122-125.
- 23 Evaldo Cabral de Mello. A empresa da terra e a vitória do mar. In: *A educação pela guerra: leituras cruzadas de história colonial*. São Paulo: Penguin Classics / Companhia das Letras, 2014, p. 181-186; Charles R. Boxer. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola – 1602-1686*. São Paulo: Ed. Nacional / Ed. Universidade de São Paulo, 1973, p. 263-268; Luiz Felipe de Alencastro. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 267.
- 24 BOXER, op. cit., 1973, p. 268; 281; 300; ALENCASTRO, op. cit., 2000, p. 267-269. O livro de Simão de Vasconcellos que narra a reconquista de Angola e o auxílio de São Miguel é *Vida do Padre Joam d'Almeida da Companhia de Iesu, na província do Brazil, composta pelo Padre Siman de Vasconcellos na mesma companhia, provincial na dita província do Brazil*. Dedicada ao Senhor Salvador Correia de Sá & Benavides dos conselhos de guerra e ultramarino de sua majestade. Lisboa: Na Officina Craesbeeckiana, 1658, p. 221-222; 234; 237.
- 25 Adalgisa Arantes Campos. *As irmandades de São Miguel e as almas do purgatório: culto e iconografia no Setecentos mineiro*. Belo Horizonte: Ed. C/ Arte, 2013.
- 26 Antônio de Macedo. *Divi tutelares orbis christiani, opus singulare, in quo de sanctis regnorum, provinciarum, urbium maximorum patronis agitur*. Lisboa: Michaelis Deslandes, 1687, p. 29 e ss.
- 27 Adalgisa Arantes Campos. *As irmandades de São Miguel e as almas do purgatório: culto e iconografia no Setecentos mineiro*. Belo Horizonte: Ed. C/ Arte, 2013; Adalgisa Arantes Campos. São Miguel, as Almas do Purgatório e as balanças: iconografia e veneração na Época Moderna. *Memorandum*, Belo Horizonte / Ribeirão Preto: UFMG / USP, n. 7, p. 102-127, out.2004. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos07/campos01.htm>. Acesso em: 09 mai. 2017. O termo “alferesinho de Deus” aparece na obra do jesuíta Simão de Vasconcellos sobre o padre João de Almeida. Apud Luiz Felipe de Alencastro. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 268.
- 28 Salvador Correia de Sá e Benevides chegou a se declarar, anos antes, “morador e encomendero” em Tucumán. Sua mulher espanhola era parente do ex-governador do Paraguai e Tucumán. A região era caminho dos “peruleiros”, rota da prata de Potosí, no Peru. Ver ALENCASTRO, op. cit., 2000, p. 200 e ss.; e Charles R. Boxer. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola – 1602-1686*. São Paulo: Ed. Nacional / Ed. Universidade de São Paulo, 1973, passim.
- 29 Cécile Vincent-Cassy. Saint Michel et la monarchie hispanique: l’invocation de la protection angélique en 1643. In: BUTTAY, Florence; GUILLAUSSÉAU, Axelle (Dirs.). *Des saints d’État? Politique et sainteté au temps du concile de Trente*. Paris: Presses de l’Université Paris-Sorbonne, 2012, p. 89-104.
- 30 Renata de Castro Menezes. Outros santos. In: *A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2014, p. 204.
- 31 Recentemente, um evento reunindo medievalistas, liturgistas, historiadores da arte, da música etc. abordou este tema da coletividade santoral. Resultou no livro: Olivier Marin; Cécile Vincent-Cassy (Eds.). *La cour céleste: la commémoration collective des saints au Moyen Âge et à l’époque moderne*. Turnhout: Brepols, 2014.
- 32 A palavra é dicionarizada: “Providencial. Adj. 2 g. 1. Relativo ou pertencente à providência; providente. 2. Determinado ou inspirado pela Providência [...]. Providencialidade. S. f. Qualidade de providencial”. Aurélio Buarque de Holanda Ferreira. *Novo dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1975, p. 1151. Sua vantagem é a de que denota simultaneamente: casualidade, conveniência, adequação, não-contradição, prudência, precaução, provisão, provimento (num ofício), revelação. Além de sugerir vínculo com a

ideia de Providência Divina.

33 Ver João Adolfo Hansen. Prefácio. In: PÉCORA, Alcir. *Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórica-política dos sermões de Antonio Vieira*. Campinas / São Paulo / Coimbra: Ed. Unicamp / Edusp / Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016, p. 21-22.

34 Ver Charles R. Boxer. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola – 1602-1686*. São Paulo: Ed. Nacional / Ed. Universidade de São Paulo, 1973, p. 281; Charles R. Boxer. *Portuguese society in the tropics: the municipal councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda, 1510-1800*. Madison: University of Wisconsin Press, 1965, p. 137; e Luiz Felipe de Alencastro. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 269.

35 Assinam Matheos Corrêa Pestana, Francisco Sodré Pereira, Mathias de Mendonça, Sebastião Pinto, Francisco de Araujo Andrade e André de Cerqueira Cardoso, em 1º de maio de 1654. Documento transcrito por Balthasar da Silva Lisboa, retirado do Livro de Vereança do Rio de Janeiro, à página/fólio 117. Balthasar da Silva Lisboa. *Annaes do Rio de Janeiro*, v. 3. Rio de Janeiro: Seignot-Plancher, 1835, p. 220-222.

36 Uso as categorias definidas por ELIAS, Norbert Elias; John Scotson. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

37 Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 130.

38 Gaspar de Guzmán, o conde-duque de Olivares, tornou-se o favorito do rei Filipe IV da Espanha, que lhe delegou autoridade para implementar, junto a uma nova facção da corte, uma série de medidas reformistas (e controversas) nos âmbitos econômico e militar. Erin Kathleen Rowe. *Saint and nation: Santiago, Teresa of Avila, and plural identities in Early Modern Spain*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2011, p. 80.

39 Erin Kathleen Rowe. *Saint and nation: Santiago, Teresa of Avila, and plural identities in Early Modern Spain*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2011, *passim*.

40 Maria Fernanda Bicalho. O que significava ser cidadão nos tempos coloniais. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel (Orgs.). *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

41 "Votos de uma natureza devocional pessoal não se estendiam aos descendentes [...]. Mas votos feitos por uma corporação como uma vila [ou cidade] eram contratos com o divino que teoricamente tinham de ser cumpridos, mesmo se centenas de anos se passassem e todos os cidadãos que tivessem feito o voto original tivessem morrido. Tais votos podiam ser modificados e eliminados somente por decisão do bispo ou do papa. Eles eram obrigações corporativas da comunidade com o divino, e eram legalmente vinculantes, geralmente concebidos oficialmente enquanto um ato de governo". William A. Christian Jr. *Local religion in sixteenth-century Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1981, p. 32 (tradução nossa).

42 Não confundir com Antônio de Souza de Macedo.

43 Foi como confessor e intérprete de latim do embaixador José Pinto Pereira. Os dados biográficos foram pesquisados na obra de Diogo Barbosa Machado. *Bibliotheca Lusitana*. Tomo I. Lisboa Ocidental: na oficina de Antônio Isidoro da Fonseca, 1641, p. 314-316; e Antônio Franco. *Imagem da virtude em o noviciado da Companhia de Jesu na corte de Lisboa*, tomo I, p. 677-686

44 Há registros de que Cristina enviou Macedo secretamente ao Padre Geral da Companhia, em Roma, Goswin Nickel. A missão do português era a de solicitar ao Geral que enviasse dois jesuítas a Estocolmo, para instruir a rainha na fé católica. Os padres Malines e Casati, conhecedores de teologia e ciências naturais, viajariam às terras escandinavas disfarçados, portando nomes falsos. Por coincidência, outra

- iniciativa para conversão da rainha partiu do embaixador espanhol Bernardino de Rebolledo, que a confiou ao jesuíta Gottfried Francken. Muitas vezes se atribuiu a este a conversão de Cristina da Suécia, como protestou Diogo Barbosa Machado. De qualquer forma, a soberana teria se confiado primeiro com Macedo. Já em 1652, Cristina da Suécia, rainha e chefe da Igreja Luterana sueca, decidiu-se por abraçar o catolicismo. Em 1654, abdicou do trono em favor de seu primo Carlos Gustavo. Depois, viajou a Roma onde viveu com certas extravagâncias. Na falta de bibliografia sobre o assunto, destaca-se, em português, a obra de Veronica Buckley. *Cristina, rainha da Suécia: a vida atribulada de uma excêntrica europeia*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p. 163 e ss.
- 45 Antônio de Macedo. *Elogia Nonnulla et Descriptio Coronationis Christinae Reginae Sueciae*. Estocolmo: [s./i.], 1650.
- 46 Antônio de Macedo. *Lusitania infulata et purpurata seu pontificibus et cardinalibus illustrata*. [s./i.], 1663.
- 47 Antônio de Macedo. *De vita et moribus Joannis de Almeida Societatis Jesu Presbyteri*. Veneza: [s./i.], 1659.
- 48 Os padres penitenciários eram aqueles que tinham licença para administrar concessões e remissões de penitências e indulgências, lidando com o *foro interno*. Existiam os penitenciários capitulares, em cada catedral, e os padres da Penitenciaria Apostólica, criada no século XIII, e reformada ao longo da Época Moderna, que forma um dos tribunais do Vaticano, e é, hoje, um dos dicastérios papais. Ver Paulo Prodi. *Uma história da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 334-341.
- 49 Jean-Michel Sallmann. *Santi barocchi: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Lecce: Argo, 1996, p. 49.
- 50 A obra não contém ilustrações relativas ao tema, infelizmente. Apresenta apenas alguns ornamentos.
- 51 SALLMANN, op. cit., p. 60, 80, n. 22.
- 52 “diuus, -a, -um. Divino, de deus. Diuus, -i, (m.). Deus, divindade. Título concedido aos imperadores romanos após a morte”.
- Antônio Martinez de Rezende,; Sandra Braga Bianchet. *Dicionário do latim essencial*. 2ª ed. rev. amp. Belo Horizonte: Autêntica Ed., 2014, p. 115.
- 53 A cartografia completa é: Todo o mundo, Igreja católica, Roma, Constantinopla, Nápoles, Florença, Siena, Pisa, Ravena, Gênova, Bolonha, Milão, Veneza, Pádua, Savoia, Sicília, Palermo, Messina, Sardenha, Espanha, Portugal, Índia Oriental, Aragão, Catalunha, Valência, Navarra, Áustria, França, Burgúndia, Besançon, Boêmia, Hungria, Bavária, Mogúncia, Colônia, Trier, Saxônia, Turíngia, Silésia, Morávia, Bélgica, Inglaterra, Escócia, Irlanda, Polônia, Lituânia, Prússia, Dinamarca, Suécia, Moscou, Livônia, Rússia, Noruega.
- 54 Sobre “monarquias compósitas”, refiro-me a John H. Elliot. *Una Europa de monarquias compuestas*. In: *España, Europa y el mundo de Ultramar* (1500-1800). Madri: Taurus, 2010.
- 55 Jorge Cardoso. *Agiologio Lusitano dos sanctos, e varões illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas: consagrado aos gloriosos S. Vicente, e S. Antonio, insignes patronos desta inclyta cidade de Lisboa e a seu Cabido Sede Vacante*. Lisboa: Officina Craesbeeckiana, 1652-1744. 4v.
- 56 MACHADO, *Bibliotheca lusitana...* op. cit., p. 315.
- 57 MACEDO, Antônio de Macedo. *Divi tutelares orbis christiani [...]*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1687, p. 239-252.
- 58 Jesuítas colaboradores ou seguidores da proposta de Jean de Bolland dedicavam-se à pesquisa rigorosa sobre a vida de mártires e santos, com especial atuação nos séculos XVII e XVIII. Os bolandistas publicaram as *Acta Sanctorum*, obra de referência quanto a *vidas* de santos, filtradas pelo rigoroso escrutínio das fontes disponíveis.
- 59 MACEDO, Antônio de. *Divi tutelares orbis christiani [...]*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1687, p. 252-254.
- 60 *Ibidem*, p. 550; sobre Milão, p. 163.
- 61 MACEDO, op. cit., 1687, p. 253-256.
- 62 MACEDO, op. cit., 1687, p. 257-266.
- 63 MACEDO, op. cit., 1687, passim.
- 64 Tomando como exemplo o reino de Nápoles, o inaciano Antonio Beatillo

- escreveu a vida dos santos protetores de Lecce – Santa Irene de Tessalônica – e Bari – São Nicolau de Mira e São Sabino. O jesuíta Antonio Barone escreveu a vida de Santa Domenica, padroeira de Tropicia, na Calábria. Jean-Michel Sallmann. *Santi barocchi: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Lecce: Argo, 1996, p. 65.
- 65 Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão. *Novo Orbe Seraphico Brasilico ou chronica dos frades menores da Provincia do Brasil...* [1761]. Rio de Janeiro: Typografia brasiliense de M. Gomes Ribeiro, 1858, p. 405-409.
- 66 Sobre a gravidade da epidemia, ver Evergton Sales Souza. São Francisco Xavier, padroeiro de Salvador: gênese de uma devoção impopular. *Brotéria: revista de cultura*, v. 163, p. 655-656
- 67 Evergton Sales Souza. São Francisco Xavier, padroeiro de Salvador: gênese de uma devoção impopular. *Brotéria: revista de cultura*, v. 163, p. 653-670, 2006, p. 656-660.
- 68 Veja-se, por exemplo, Diana Webb. Patrons and defenders: the saints in the Italian city-states. London / New York: Tauris Academic Studies, 1996, *passim*; William A. Christian Jr. *Local religion in sixteenth-century Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1981, *passim*.
- 69 Ioannes Bollandus. *Acta sanctorum Januarii* [...]. t. II. [Antuérpia: Apud Ioannem Meurisium, 1643], Paris: 1863, p. 621-660. Disponível em: <https://archive.org/stream/actasanctorum02unse#page/660/mode/2up/search/sebastianus>. Acesso em: 16 mai. 2017.
- 70 CHRISTIAN JR., op. cit., 1981, p. 42.
- 71 SOUZA, op. cit., 2006, p. 662.
- 72 Frei Diogo do Rosário. *Flos Sanctorum das vidas e obras insignes dos santos* [...] [Lisboa: por Balthasar Ribeiro, 1590] e *agora acrescentado* [...]. Lisboa: Antonio Craesbeeck de Mello, 1681, p. 204; Antônio de Macedo. *Divi tutelares orbis christiani*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1687, p. 253.
- 73 Ver João Francisco Marques. A tutela do Sagrado: a proteção sobrenatural dos santos padroeiros no período da Restauração. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (Orgs.). *A memória da nação*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1991; e Beatriz Catão Cruz Santos. O santo do bispo. *Topoi*. Rio de Janeiro: v. 7, n. 13, p. 300-330, jul.-dez. 2006. Disponível em: [http://www.revistatopoi.org/numeros\\_anteriores/topoi13/Topoi%2013\\_artigo%202.pdf](http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/topoi13/Topoi%2013_artigo%202.pdf). Acesso em: 30 ago. 2013.
- 74 Jean-Michel Sallmann. *Santi barocchi: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Lecce: Argo, 1996, p. 105; 111-112; 118, n. 28. Sallmann não dá detalhes sobre o processo de eleição e inclusão de Xavier como um dos muitos patronos de Nápoles.
- 75 Ibidem, p. 96-97; 100.
- 76 Transcrito por William A. Christian Jr. *Local religion in sixteenth-century Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1981, p. 209-210; apud Jeronimo de Quintana. *Historia de la Antiguedad, Nobleza y Grandeza de la Villa de Madrid* [1629]. Madrid: Artes Gráficas Municipales, 1954, p. 863-864.
- 77 Evergton Sales Souza. São Francisco Xavier, padroeiro de Salvador: gênese de uma devoção impopular. *Brotéria: revista de cultura*, v. 163, p. 653-670, 2006, p. 663-664
- 78 DHBN, v. 89. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, p. 54-57.
- 79 Evergton Sales Souza. São Francisco Xavier, padroeiro de Salvador: gênese de uma devoção impopular. *Brotéria: revista de cultura*, v. 163, p. 653-670, 2006, p. 664.
- 80 Thiago Nascimento Krause. Pela quietação dos povos: elites e governadores em busca do consenso (1654-1694). *A formação de uma nobreza ultramarina*: Coroa e elites locais na Bahia seiscentista. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História Social, Rio de Janeiro, 2016, p. 266-273. Agradeço ao autor a indicação.
- 81 Evergton Sales Souza. São Francisco Xavier, padroeiro de Salvador: gênese de uma devoção impopular. *Brotéria: revista*

de cultura, v. 163, p. 653-670, 2006, p. 665.

82 Ibidem, p. 665.

83 SOUZA, op. cit., 2006, p. 666-667.

84 SOUZA, op. cit., 2006, p. 667; DHBN, v.

89. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, p. 54-57.

85 Eduardo Tourinho. *Autos de Correições*

*de ouvidores do Rio de Janeiro*. 1624-

1699, v. I. Rio de Janeiro: Oficinas

Graphicas do "Jornal do Brasil", 1929, p.

100.

86 Maurice Godelier indica como a noção de "dívida que os homens imaginam ter em relação às potências, às forças que fizeram o universo" se sujeita à supremacia dos "deuses", que não são obrigados a dar, receber e retribuir.

Diferencia-se, assim, de Marcel Mauss, como explica na obra. Maurice Godelier.

*O enigma do dom*. Rio de Janeiro:

Civilização Brasileira, 2001, p. 270-280.

87 DHBN, v. 99, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1953, p. 169-170.

— PARTE II —

**Poderes locais  
e a Primazia de  
São Sebastião na  
cidade e diocese  
do Rio de Janeiro,  
1680-1760**



— CAPÍTULO 4 —

# O Rio de Janeiro e seus santos protetores



**Painel de São Januário que foi da antiga  
igreja de São Sebastião do Morro do  
Castelo (detalhe).**

Autor: Leandro Joaquim (atribuição).

Fotografia: Di Vargas Fotografia.

Acervo: Basílica de São Sebastião dos Frades  
Capuchinhos, Rio de Janeiro.

O ano de 1710 trouxe de novo a necessidade do auxílio dos santos ao Rio de Janeiro. Uma vez mais, ante uma investida francesa. Neste e nos anos seguintes, outros postulantes ao ofício<sup>1</sup> de protetor da cidade apareceram. Por um lado, São Sebastião passou a ter concorrentes. Por outro, manteve sua primazia como padroeiro reconhecido.

É neste momento que a rememoração do valimento do santo flechado aos fundadores da cidade adquire, ao que parece, maior variedade, quando a escrita daquela história deixa de ser uma tópica concebida sob a lógica dos jesuítas ou a dos conquistadores. A aparição e os favores do mártir na fundação da urbe adquirirão novas tonalidades, num novo painel histórico, que é o do início dos Setecentos. Reforçando, em tese, a construção continuada da “primazia” de São Sebastião no Rio de Janeiro. E também os vínculos entre a cidade e a monarquia portuguesa, assistida pelos Céus.

Neste capítulo, concentrado nas primeiras décadas do século XVIII, tem-se por objetivo analisar os usos político-religiosos da crença na proteção cidadina dos santos e, particularmente, de São Sebastião, atualizada no contexto do episcopado de D. Francisco de São Jerônimo (1702-1721), que é também o das invasões francesas de 1710 e 1711. Busca-se comparar, em certa medida, o culto a São Sebastião com o culto de outros advogados que foram conclamados a proteger a cidade, sendo considerados seus intercessores.

#### 4.1 1710

Na manhã de 19 de setembro de 1710, uma sexta-feira, São Sebastião do Rio de Janeiro amanheceu preparada para a guerra. Em poucas horas, uma batalha campal irromperia, bem no coração da cidade, contra os invasores, “velhos inimigos”: os franceses. Desta vez, sim, uma verdadeira *invasão*, 155 anos depois de Villegaignon.

Portugal e França se achavam, neste início dos Setecentos, em posições opostas no conflito europeu deflagrado pela sucessão do trono espanhol. A tentativa de neutralidade portuguesa diante do cenário não teve êxito. Cada vez mais dependente da proteção inglesa,

a Coroa lusa adere oficialmente à “Grande Aliança” em 1703, comprometendo-se contra franceses e espanhóis – então, sob o cetro dos Bourbon. Por isso, vários enclaves do Atlântico lusitano foram assaltados por corsários franceses – Benguela foi incendiada em 1705; a Ilha do Príncipe foi saqueada em 1706 e São Tomé em 1709. Depois do Rio de Janeiro, foi a vez de Santiago de Cabo Verde, em 1712. Sem falar nos conflitos com os castelhanos no Prata<sup>2</sup>.

As notícias da incursão de Duclerc e seus homens pela banda oeste da praça fluminense haviam aumentado a preocupação entre os moradores e as autoridades. Era uma situação sem precedentes na crônica militar de São Sebastião do Rio de Janeiro. Se o confronto com franceses não era novidade, era-o a estratégia: os corsários desistiram de forçar a barra da baía de Guanabara e desembarcaram na baía de Sepetiba, do outro lado do termo. Iriam atacar pela retaguarda, após caminhada pelos sertões de Jacarepaguá e da Tijuca<sup>3</sup>.

Eram, ao todo, entre mil e mil e quinhentos homens prontos para o saque, ambicionando o já então famoso ouro das Gerais, que afluía pela Guanabara. Mas fracassaram. Um documento anônimo calculou cerca de 600 prisioneiros franceses, dentre os quais 220 feridos e 70 que vieram a falecer, e 450 mortos no combate. A vitória, enfim, foi dos luso-brasileiros. De acordo com alguns registros daqueles dias, eles tiveram, outra vez, os santos do Céu a seu favor<sup>4</sup>.

Um feliz desfecho para os habitantes da cidade teria se desenhado já na antevéspera, dia em que o convento franciscano festejara as chagas de São Francisco. Àquela altura, ainda se preparava a trincheira que protegeria a cidade, formando um cinturão defensivo do pé do Morro de Santo Antônio, onde fica o convento, até o Morro da Conceição, onde estava o palácio episcopal. Dali desceu na manhã seguinte o bispo D. Francisco de São Jerônimo. Antes de benzer todo o arraial montado para a resistência, conversou com outro Francisco, o governador e capitão-general. Foi este quem, em seguida, delegou especiais funções a dois ilustres capitães: Santo Antônio e São Sebastião. Francisco de Castro Morais encomendou “a estes dois grandes santos o bom sucesso, regímen<sup>5</sup> e direção das armas portuguesas do Rio de Janeiro”. Pelo menos, é o que registraram os frades no livro manuscrito

to *Cartório da Província*, entre os papéis do convento de Santo Antônio, quando a poeira assentou<sup>6</sup>.

Sob a inscrição *Relação da batalha q. os franceses deram na Cidade do Rio de Janeiro aos 19 de Setembro de 1710 em q. ficaram vencidos*, a mesma ata dispõe que o governador pediria ao Padre Guardião do convento, Frei Serafino de Santa Rosa, e a outras ordens religiosas e igrejas, que todas as missas do dia fossem rezadas na intenção do “bom sucesso” da batalha vindoura, por intercessão do santo de Lisboa e Pádua. O relato prossegue:

e nesse mesmo dia, que foi véspera do conflito, mandou o nosso dito General a Santo Antônio uma Patente de Capitão de Infantaria paga passando de Soldado raso, que até então era; e o intitulou General do Exército nos Campos, e a S. Sebastião nosso Padroeiro nas praias.

A narrativa prossegue exaltando a conduta prudente e devota de Castro Morais. Se, há pouco, o governador tinha conversado com o bispo, agora seu diálogo se dava com o Padre Provincial dos franciscanos:

O Padre Provincial de Santo Antonio, que então se achava no Convento, tomou um rico bastão, que o dito Santo tinha na mão, que lho deu um Governador da nova Colônia [do Sacramento, Sebastião Xavier da Veiga Cabral], quando com o seu patrocínio triunfou do Castelhana, e o mandou ao nosso General, dizendo-lhe pelejasse com aquele bastão do Santo, beijou-o, e o pôs na coroa da sua cabeça, e mandou pedir ao Padre Provincial o pusesse na mão do Santo no muro do Convento, o que assim se fez<sup>7</sup>.

O relato não é datado, mas pode-se supor que tenha sido inscrito em algum momento entre 1º de novembro de 1710 e 18 de março de 1711<sup>8</sup>. É bem característico de seu gênero: uma reconstituição anônima do ocorrido, isto é, escrita em nome do convento, representando corporativamente a memória dos franciscanos locais que vivenciaram a invasão. Seu teor é bastante claro: a celebração da vitória

e da parte que os frades capuchos nela tiveram. Trata-se de uma escrita providencialista da história, em que a “causa primeira” – Deus – é a razão da justiça do desfecho<sup>9</sup>. Neste sentido, a intercessão dos santos coadunava com a Divina Providência, mas não se fala em milagre, ou nalguma manifestação sobrenatural que teria atuado como causa segunda no desenrolar da luta. Não neste escrito, pelo menos.

Nessa versão franciscana, há vários heróis, sem dúvida: o governador Francisco de Castro Morais; seu irmão, Gregório de Castro Morais, e o Provincial capucho<sup>10</sup> são os principais. O bispo não colhe os louros da vitória neste relato. A “Relação da batalha” não foge à norma dos escritos seiscentistas e setecentistas que representavam, em sua forma e conteúdo, o corpo místico-político que unia a Igreja à Monarquia hierarquicamente; e que produziam artificialmente – ou seja, por artifícios ou convenções letradas – a “concordia”, enquanto tópica aristotélico-tomista central nas relações entre os poderes temporais e espirituais, numa visão de mundo católica<sup>11</sup>.

Mas os efetivos artífices do triunfo, na escrita desta história, eram habitantes do Alto. O resultado da batalha fora favorável, e toda a gente da cidade “muito afortunada, por que tinham por si a razão, a justiça e os Santos Capitães”. Santo Antônio e São Sebastião comandavam a resistência não-visível: o primeiro, nas linhas de defesa postadas nas ruas; o segundo, cerrando a entrada da baía. Isto porque se tratava, outra vez mais, de “guerra justa”. Afinal, os franceses “puseram o seu fio na traição, e engano”, já que haviam adentrado a cidade “mais como Ladrões, que como guerreiros; pois não usaram de algum estilo de guerra, não mandaram embaixada alguma, nem vieram pelas estradas, e caminhos gerais”<sup>12</sup>.

A comunhão entre Céus e Terra tinha um significado político-teológico bem claro: mais uma vez, os santos estavam do lado da monarquia portuguesa e de seu rei, defendidos bravamente pelos “leais” súditos fluminenses, desejosos de mercês. Aliás, na pena franciscana, com o repicar dos sinos, celebrando a vitória, quem se alegraram foram os “Portugueses, gritando Victoria, e vivas ao Senhor Rei D. João 5.º”. Teria sido a “primeira Victoria q. teve” em seu ainda curto reinado. Os navios e fortalezas desfraldariam suas bandeiras e, da tristeza,

do choro e da miséria, e aquela terra, “como fiava tanto nos seus advogados”, os dois invisíveis capitães, “logo ficou quieta e sossegada”<sup>13</sup>. Graças, não obstante, à intermediação das autoridades civis e eclesásticas da cidade, principalmente, a dos próprios frades do convento. E às atitudes coordenadas – e piedosas – do governador e do Provincial. O bispo, aqui, é mero coadjuvante.

A atitude de Francisco de Castro Morais é corroborada por outro manuscrito anônimo, que não chegou a ser publicado. Neste outro relato, transcreve-se um suposto discurso do governador na iminência do confronto. Depois de denunciar as “insolências” que o inimigo francês vinha cometendo na Europa e “nessa costa”, teria bradado aos soldados:

Grande dia temos, meus filhos, grande dia; temos a N. Senhora do Rosário no meio do exercito como rainha. S. Sebastião como protetor e aliado: e S. Antonio como general. A nossa pátria e rei nos obriga; a razão nos defende, e os Santos nos ajudam, prometendo-nos uma feliz Victoria e assegurando-nos hum celebrado triunfo.

Como na versão franciscana, o governador teria recorrido à proteção de São Sebastião – “protetor e aliado” – e de Santo Antônio – “general” –, acrescentado ainda a invocação de Nossa Senhora do Rosário. Esta não seria por acaso: além de boa parte da tropa ter permanecido de guarda no entorno da igreja da mesma invocação, clamar pela Virgem do Rosário faria todo o sentido, uma vez que os testemunhos apontam a enorme participação de escravos armados na defesa contra as hostes de Duclerc. Sabe-se que Nossa Senhora do Rosário foi associada à representação de irmandades negras, e a própria igreja mencionada era a sede de uma destas instituições<sup>14</sup>. Mais uma vez, também, sobressaem as tópicas da lealdade ao rei e da guerra justa – “a razão nos defende”. E os santos “ajudam”, prometendo o triunfo.

*A Narração do assalto* é provavelmente uma composição que almejava ser impressa em solo lusitano; ou, pelo menos, circular entre eruditos e cortesãos da metrópole. Não encontrei sua data de conclusão nem seu redator. Provavelmente, foi escrita em 1710, talvez,

por um erudito não eclesiástico. Ela se inicia com uma breve descrição da cidade e de aspectos de sua história e geografia. Depois, passa aos esforços e aos feitos de seus valorosos combatentes, enlaçando-os numa retórica engenhosa. A trama não chega a ser exatamente providencialista, porque não atribui à direção celeste o desenrolar do conflito: a vitória foi “digna de memorável aplauso” pela “desigualdade dos soldados assim na quantidade [...] como na qualidade, pelo disputado do combate e presteza da Victoria, e finalmente pelo cabal do triunfo que se alcançou da peleja”<sup>25</sup>. Ainda assim, não deixa de salientar a gratidão do Capitão General por “tão singular benefício e divina proteção”, quando mandara pendurar em todas as igrejas da urbe as armas tomadas dos inimigos<sup>26</sup>.

Outra relação anônima manuscrita, pertencente à Biblioteca da Ajuda, em Lisboa, também sugere, com base no que se “ouvira dizer”, que os santos tinham se mobilizado, do alto de seus aposentos no empíreo, para a contenção de Duclerc. Relata-se que, naquela véspera do confronto, quando os frades foram encaminhar suas preces pela batalha, “acharam o Santo triste olhando só para o menino que tinha nos braços” – ou seja, uma certa imagem de Santo Antônio lhes parecia tristonha, não parecia mais fitar os olhos daqueles que a observavam<sup>27</sup>; mesmo quando os religiosos mudaram a efígie de lugar. No dia do enfrentamento, ao repetirem as rogativas, teriam achado “o Santo muito alegre e risonho, já olhando para toda a parte que o buscavam”. Diz o narrador que, ao saber disso, o Provincial

foi buscar o Senhor governador que estava no campo e lhe deu os parabéns e, perguntando-lhe de quê, lhe contou o sucedido, o senhor governador se pôs de joelhos diante de uma imagem de S. Antônio que tinha no campo em cima de uma peça de Artilharia e ali escreveu em um papel o que eu não sei<sup>28</sup>.

Segundo a mesma relação, alguém ou alguns teriam “visto” que um religioso, às portas do convento do Carmo, “botara fora” com o próprio manto alguns inimigos “como quem enxotava moscas” no calor da peleja. E havia quem dissesse que se tratava de

ninguém menos que o próprio “Bem-aventurado S. Elias”! Esta afirmação, porém, não introduz maiores consequências na narrativa. Também se sugere, no mesmo manuscrito, mas de modo implícito, um possível favor de Nossa Senhora da Conceição, por que o exército da cidade ficara ao lado da sua igreja – contígua ao palácio do bispo – e por ser ela “padroeira do Reino de Portugal”. Na igreja de Nossa Senhora do Desterro, no descampado onde a rusga tivera seu início, todos os que lá estavam abrigados teriam saído ilesos, incluindo o “mulherio”. E, dizia-se, o Cristo crucificado da capela-mor “descera o braço da Cruz e inclinara a cabeça e assim dizem ficou”. O narrador parece insinuar que a própria segunda pessoa da Trindade, por meio de sua sagrada effigie, anuía às rogativas dos santos e dos atribulados fiéis do Rio de Janeiro.

Ao falar do grande festejo pela vitória, que ter-se-ia realizado em 1º de novembro, no dia de Todos-os-Santos, o redator informa que as comemorações se iniciaram “na Igreja da Sé a S. Sebastião [sic], onde preside sendo padroeiro desta Cidade do Rio de Janeiro”. Na sequência, atribui a responsabilidade do desfecho à proteção do patrono primaz, São Sebastião: “a ele se deve a vitória”, diz, “e guardou m[ui]to a sua Cidade antiga [isto é, o Morro do Castelo] que [a]comentendo-a o inimigo por todas as partes sempre virou [as] costas em grande carreira”. Daí, aduz o seguinte:

[...] e ouvi dizer algumas pessoas q confessavam alguns dos prisioneiros que indo [a]cometendo a praia para a parte das portas da Cidade antiga *viram um Cabo muito majestoso que os atemorizou de tal sorte que viraram as costas* e não intentaram tornar para aquela parte; o que eu vi! [sic] foi vir uma esquadra deles pela dita praia e querendo-se dar fogo a duas peças de artilharia que estavam no cais dos Padres da Companhia que fica junto às ditas portas sobre a praia viraram eles [as] costas em grande carreira encobrimdo-se com as casas.

Esse trecho é realmente surpreendente, considerando-se que os cronistas e memorialistas do Rio de Janeiro parecem desconhecer isto que o *auctor* da relação manuscrita sugere como uma

possível segunda aparição do padroeiro em batalha, para proteger o Rio de Janeiro dos franceses, tal qual o fizera na batalha das canoas. E, neste caso, com um ingrediente novo: o próprio relator diz ter “visto” – não o santo, que é visto por inimigos como “cabo majestoso”, em vestes castrenses – mas a ocasião em que os franceses fugiram inesperadamente e foram engolidos por escombros.

Nesta narrativa, embora o relator anônimo não defenda a ocorrência de um milagre ou aparição categoricamente, o mais importante parece ser a atualização do discurso da aparição de São Sebastião a afugentar aqueles que “injustamente” ameaçavam a integridade da urbe. Não mais os heréticos huguenotes, nem os pérfidos tamoios, mas os corsários bourbônicos que, movidos pela cobiça e pela dissimulação, invadiam o Rio de Janeiro. Não contavam, porém, com o guardião dela, sempre alerta nas Alturas. O discurso político-religioso, exposto neste manuscrito, não chega a ser o mais “engenhoso”, não recorre a alegorias ou metáforas, a tópicos ou *autorictates* clássicas, patrísticas ou escolásticas, ou a complexidades teológicas. Apoiar-se no “ouvir dizer”, adequando ao tempo e à situação a tópica da proteção do padroeiro, que continua a coligar o santo, a cidade e o corpo místico-político da monarquia.

Segundo o mesmo relato, no dia de Todos-os-Santos, na parte da tarde, desceria da sé em direção à igreja de São José, na rua Direita, uma “procissão de graças”. Anunciado por uma Salva Real de 21 tiros por todas as fortalezas e fortins, navios e sumacas que estavam no porto, o préstito deixou a sé. Abrindo o cortejo, “oito cavaleiros vestidos de grandiosas galas”. O primeiro deles ostentava o estandarte português, e os demais carregavam “arriadas” sete bandeiras francesas que restaram do confronto. Em seguida, vinham dois “carros triunfantes mui grandiosos tanto no tamanho como no custo”: no primeiro, a imagem de Santo Antonio, no segundo, a de São Sebastião. Ambos cortejados por todas as irmandades, religiosos e autoridades da cidade: o cabido da sé, o bispo conduzindo o Santíssimo Sacramento, atrás dele o governador Castro Morais e os terços de infantaria, que “deram muitas cargas de mosquetaria ao recolher da procissão”<sup>19</sup>. O corpo místico da cidade (e do reino) entrava em cena, numa procissão

extraordinária, com pompa semelhante à de *Corpus Christi*, alegorizando a proteção que os sublimes capitães haviam oferecido àquele rincão da monarquia lusa contra seus temerários inimigos. Um deles fora militar em vida e era patrono da cidade. O outro foi militarizado por ser o santo português por excelência.

## 4.2 Santo Antônio capitão

Naquele mesmo ano de 1710, explodiria em Pernambuco o conflito que ficou conhecido como “Guerra dos Mascates”.

Em 15 de fevereiro, dez dias depois da chegada da carta régia que autorizava a elevação do Recife a vila, separando-o de Olinda e dando-lhe uma câmara municipal própria, o governador Sebastião de Castro e Caldas presidira a cerimônia de inauguração do pelourinho recifense. Era a oficialização do novo município, com a declaração pomposa da notícia pelas autoridades na praça principal, a da igreja matriz do Corpo Santo. Só depois disso é que Castro e Caldas escreve uma carta aos oficiais da câmara de Olinda informando a novidade. E assina a missiva remetendo-a de “São Sebastião do Recife”<sup>20</sup>. Isso causou estranheza à assim chamada “nobreza da terra”, acrescentando outro desentendimento no cumular de tensões que levaria à guerra entre “engenho e loja”. Houve mesmo quem sugerisse – muito depois – que os olindenses se insurgiram não só contra a suposta soberba dos mascates e de seu controverso aliado, o governador, mas “também contra a mudança do padroeiro”<sup>21</sup>.

A repentina inclusão do mártir flechado no nome oficial da nova vila foi certamente uma provocação política. Era com Santo Antônio que tanto o Recife quanto Olinda se apegavam como protetor especial havia muito tempo. O convento franciscano de Santo Antônio, fundado em 1606, deu nome ao bairro no entorno e à ilha que o sediava; núcleo urbano que, em 1710 vinha a se separar de Olinda. Dali a referência ao santo na localidade teria se expandido<sup>22</sup>.

Durante a Restauração Pernambucana, Santo Antônio foi tomado como patrono dos pernambucanos na “guerra pela liberdade

divina” contra os holandeses, “calvinistas”. A imagem do santo passou a figurar nos estandartes dos rebelados, a ponto de estes mesmos serem apelidados pelos batavos de “os porcos de Santo Antônio”<sup>23</sup>. Nas narrativas escritas após o sucesso do movimento Restaurador, principalmente nas crônicas de Rafael de Jesus e de Manoel Calado, o preclaríssimo santo português se mostra a favor da campanha contra os batavos. As portas de sua capela se abrem, demonstrando o apoio a João Fernandes Vieira e aos restauradores. Vários sinais acontecem, inclusive no dia 13 de junho, festa do santo. Afirma-se que alguns diziam ter visto a imagem do taumaturgo franciscano suando, como que cansado, naqueles dias de intensa luta<sup>24</sup>. Militarizado, Santo Antônio viria a sentar praça na tropa paga em várias localidades da monarquia pluricontinental portuguesa, a começar pela expedição que foi confrontar os mocambos de Palmares<sup>25</sup>.

O uso político do patronímico religioso, aqui, é claro: parece-nos que a imposição do nome São Sebastião do Recife servia não apenas à “ vaidade ” de Sebastião de Castro e Caldas, como propõe Evaldo Cabral de Mello, na esteira de Pereira da Costa e frei Jaboatão<sup>26</sup>; senão também a uma provocação deliberada à nobreza da terra olindense, teoricamente identificada com o Santo Antônio da Restauração. Vale lembrar também que Castro e Caldas tinha sido governador do Rio de Janeiro (de São Sebastião) havia pouco tempo. Talvez não lhe fosse estranha a invocação do mártir flechado. Santo que, aliás, estava longe de ser impopular em Pernambuco, ou mesmo em Portugal, por conta de seu adjutório contra a peste.

A intrusão de São Sebastião no nome oficial de Recife foi algo prontamente rechaçado, sobretudo pelo Conselho Ultramarino. Em consulta de 21 de maio de 1711, o Conselho se dava conta de como era

[...] escandaloso para todos daquela capitania verem que depois de se conservar tantos anos com título de um Santo tão venerável na Nação Portuguesa [Santo Antônio] se obrasse uma ação que não era lícita e de menos devoção em se apagar a sua lembrança, de quem deve este Reino e todos os domínios de V. Maj. tanto a sua proteção.

E parecia aos conselheiros que se devia extinguir a invocação de São Sebastião dada a Recife, e voltar à que tinha antes, “do glorioso Santo Antônio”<sup>27</sup>.

Aliás, conforme Pereira da Costa, na própria cerimônia de inauguração do pelourinho, a imagem do glorioso franciscano tinha sido levada em procissão, como que manifestando a intenção de torná-lo titular ou padroeiro da vila:

Por volta das 8 horas da manhã desfilou pela Rua de São Francisco o préstito que saía do Palácio e dirigiu-se à praça da Cadeia [...]. Abria a marcha sobre o andor, 'a imagem de Santo Antônio, padroeiro da futura Vila', a que ia levantar a povoação do Recife [...]

Celebrou-se a Missa que terminou com a benção do padrão da Vila. Concluída a consagração, o ministro segurou uma ponta de pano de ras, que, abrindo-se descobriu o pelourinho. Então o Dr. Arouche, subiu os degraus de pedra, e do alto aclamou a Vila com as palavras de costume: Real, real, por el-rei de Portugal! Repetido mais duas vezes esse brado e todos correspondidos pela multidão, disse afinal o Ouvidor: Está criada a Vila de Santo Antônio do Recife<sup>28</sup>.

Evaldo Cabral de Mello, ao se referir à condenação régia do topônimo intentado por Sebastião de Castro e Caldas, parece considerar que foi tão somente efeito da política de contenção do “culto a personalidades” que não fossem o rei<sup>29</sup>. Mas outro aspecto a se considerar, como mostra o parecer do Conselho Ultramarino, é o problema teológico-político da mudança do padroeiro tradicional, bem como o lugar que Santo Antônio ocupava como protetor associado à monarquia portuguesa. O santo não contava com um processo oficial para isso, diante da Congregação dos Ritos e da liturgia católica, como no caso de Nossa Senhora da Conceição, confirmada como padroeira principal de Portugal por um breve de 1671<sup>30</sup>. Mas patentes militares do santo e sua onipresença no mundo de fala portuguesa, à época, informam sobre sua difusão, e a plasticidade de suas representações político-religiosas.

Tratava-se de algo fácil de suspender. São Sebastião fora alçado a titular, e não padroeiro do Recife – para o que deveriam con-

correr as elites locais e o clero para a escolha, conforme decretos papais. Assim, o carismático e polivalente santo de Lisboa e Pádua pôde se consagrar como titular e, por consequência, patrono da nova vila; coisa que só veio a ser totalmente formalizada em 1789, com o decreto da Congregação dos Ritos papal; anunciado no ano seguinte em carta pastoral dada pelo bispo D. Frei Diogo de Jesus Jardim<sup>31</sup>. Quando o Dr. João Marques Bacalhau reergueu o pelourinho recifense e procedeu às eleições para a câmara, em 1711, ficou restabelecida a invocação de Santo Antônio do Recife, conforme orientação da Coroa. Perceba-se que o poder eclesiástico aparentemente não interfere nesta questão. Mesmo porque o bispo estava do lado dos nobres da terra.

Foi também com motivos evidentemente político-religiosos que Olinda se valeu de Santo Amaro para o confronto com o Recife. Todavia, se “São Sebastião” enxertado ao nome da vila inimiga era por demais artificial, e frágil, os senhores olindenses tinham matéria-prima suficiente para fazer do lendário santo beneditino um protetor à sua imagem e semelhança, com anuência do próprio cabido da catedral e do bispo. Com direito a atribuição de milagre em batalha: quando a mascataria abriu fogo, a intercessão do santo se fizera perceber, pois os de Olinda saíram quase todos ilesos, conforme o padre Gonçalves Leitão. A imagem de Santo Amaro tinha sido levada ao posto de defesa no arraial da Boa Vista, pois o santo monge já fora escolhido pelo “povo da cidade” como “general dos seus exércitos”<sup>32</sup>, tal qual Santo Antônio nos tempos da guerra holandesa. O detalhe é que, nas hagiografias, Antônio e Amaro foram clérigos regulares em vida, e não militares, como São Sebastião, ou São Jorge.

Não está claro se foi este um culto deliberadamente temporário, ou se, ao contrário, a eleição dispunha o santo como patrono da cidade e diocese de Olinda, visto que o bispo e o cabido se uniram à câmara – representante do *populus* – nesta ocasião. Isto é, situação perfeitamente conforme aos decretos de Urbano VIII para a legítima eleição de um santo patrono.

O que é importante perceber é que tanto o partido de Olinda quanto o de Recife prescindiram de Santo Antônio na guerra civil. Por ser tão venerado tanto por mazombos quanto por reinos, os dois la-

dos acabariam por se encomendar a santos diferentes, momentaneamente. Como diz Evaldo Cabral de Mello, “Santo Antônio abrangia portugueses e pernambucanos na mesma devoção, de modo que a conjuntura não se prestava a ele”<sup>33</sup>. Santo Amaro tinha a vantagem de ser um santo alegadamente português, mas que não era reivindicado por reinóis e mascates como símbolo àquela altura.

Tem-se poucas informações sobre o caso, mas, ao que tudo indica, a derrota subsequente do partido de Olinda na guerra civil minguiu as pretensões do santo. Ou melhor, azedou (a narrativa das) instituições que lhe davam culto: nobreza da terra e clero diocesano, incluindo os padres oratorianos (também chamados néris) ligados à antiga capela de Santo Amaro de Água Fria, primeira residência da congregação em Pernambuco. Aliás, é essa ligação entre a capela de Santo Amaro e os néris leais à açucarocracia o que explica a adoção do novo patrono. Quanto aos néris da Madre de Deus, no Recife, foram estes um dos principais incitadores no lado dos mascates. Caso tenham se valido de São Sebastião, endossando Castro e Caldas, nada espantaria.

Tornando à controvérsia sobre o titular da vila do Recife, pode-se dizer que ela se relacionava com os conflitos entre “nobres” e “mascates”, mas não se resumia a eles. Tratava-se não só de uma questão política, mas também devocional e, sobretudo, de memória, identificação e simbolismo. O retorno ao antigo padroeiro seria justificável não só pela afronta do governador e dos recifenses que lhe adulavam, mas, principalmente, pela antiguidade do título de Santo Antônio na localidade e pela “lembrança” da “proteção” do santo lisboeta, de quem o Reino e “todos” os seus domínios seriam especialmente devedores – conforme o próprio parecer.

No Rio de Janeiro, como em Pernambuco, e em todo o orbe lusitano, o santo franciscano tinha muitos devotos. M. de La Flotte, que conheceu o Rio no rumoroso desembarque de 16 de agosto de 1757, diz:

Em geral, os habitantes do Rio de Janeiro são muito devotados a Santo Antônio e não juram senão por ele. Poucas são as casas que não

possuem um adornado nicho com uma imagem desse santo. Até mesmo as mulheres públicas [prostitutas] o respeitam, não permitindo nenhum avanço por parte de seus amantes antes de os tais nichos estarem fechados. Não é necessário, dizem elas, que Santo Antônio veja coisas que, embora naturais, possam ser mal interpretadas por ele<sup>34</sup>.

Apesar disso, em termos oficiais, as honras conferidas ao santo português no Rio de Janeiro, com a chancela dos poderes instituídos, se restringiram à progressão de suas patentes militares, que beneficiavam o convento dos franciscanos da Carioca<sup>35</sup>. São Sebastião, por outro lado, possuía um culto “municipal” cujas festividades eram comparáveis às de *Corpus Christi*<sup>36</sup>.

O Papa Inocêncio XIII havia declarado a festa de Santo Antônio como sendo de preceito para todas as Américas, em 1722. Antes dele, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia já haviam determinado o dia 13 de junho como de guarda para todo o Brasil, “por ser o santo ‘natural’ do reino”<sup>37</sup>. Mas não há indícios de que, no Rio de Janeiro, para além do convento da Carioca, o taumaturgo de Lisboa tenha sido oficializado como patrono pela câmara municipal ou pela diocese, se é mesmo que seu dia era tido como de guarda. Não há registros de alguma procissão especificamente sua no calendário diocesano. Nem parece ter sido evocado em documentos da câmara municipal da mesma maneira que seu colega capitão.

### 4.3 Rio de Janeiro

Exatos dois meses tinham se passado após o triunfo sobre Duclerc quando o bispo São Jerônimo divulgou o edital de 19 de novembro, decretando um novo dia de guarda na cidade:

Atendendo Nós à gloriosa vitória, que do Altíssimo Deus Senhor Nosso, e dos Exércitos alcançamos dos Inimigos Franceses, que sobre esta Cidade vieram, e ficaram vencidos em 19 de Setembro de 1710, dia do invicto Mártir S. Januário: para agradecimento *perpétuo*,

e memória de tão inexplicável benefício, que recebeu esta Cidade; instituímos fazemos, e declaramos em cada ano o dia de S. Januário em Dia Santo, e de Guarda para todos os moradores, que vivem nesta Cidade somente, ou dentro nela se acharem, com preceito de ouvirem Missa, e cessarem de obras servis, e de todas as proibidas em dias Santos de Guarda. [...]

D. Francisco também ordenava que, todos os anos, houvesse procissão logo após a missa, e que todo o clero e confrarias acompanhassem o préstito, que sairia da sé de São Sebastião para a igreja de São José, e marcava uma outra procissão para quatro dias depois, afirmando ser

dia em q[ue] a devoção justa do Nosso Mui Reverendo Cabido faz grande festa, e a primeira ao mesmo S. Januário; pois com o seu patrocínio, e seu nome (que na língua Latina significa também Janeiro) mostra, que assistiu ao Rio de Janeiro para a defesa dos nossos Inimigos. [...] <sup>38</sup>.

O estabelecimento do dia santo se baseia numa lógica muito clara: a concatenação entre o nome da cidade, Rio de Janeiro, e o do santo, Januário; e entre a vitória no dia da festa deste e a alegada intercessão, merecedora de gratidão perpétua. Tornava assim o dia do novo protetor um dia *nefasto* – como se dizia na Roma antiga, dia interdito ao trabalho e aos negócios. As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia previam muitas sanções àqueles que trabalhassem ou desrespeitassem de outra maneira os dias de guarda. Afinal, os dias santos obrigavam os fieis a absterem-se de “todo trabalho e obra servil e mecânica, e autos judiciais, começando a guardar da meia-noite até a outra meia-noite”. Deviam passar o dia fazendo coisas boas, “fugindo dos pecados e ocasiões de os cometer, fazendo obras do serviço, glória e honra de Deus Nosso Senhor, e em louvor dos santos em cuja memória se manda guardar o tal dia” <sup>39</sup>.

O bispo, assim, impunha o tempo da Igreja – “tempo sagrado” – ao tempo do mercador – “tempo profano” <sup>40</sup>. Manejava o calen-

dário ritual e interferia nos ritmos da cidade, assenhoreando-se do tempo<sup>41</sup>. Além disso, monumentalizava a vitória, o santo, a cidade e a diocese, inscrevendo a si próprio na memória urbana.

O trajeto da procissão, por sua vez, deve ter sido o mesmo das procissões de São Sebastião à época – foi o mesmo percurso da procissão triunfal com as imagens após a derrota francesa. Aparentemente, o bispo pretendia equiparar Januário a Sebastião, naquele momento.

A associação entre o santo e a cidade, proposta pelo bispo, estava longe de ser descabida. A *Narração do assalto* dizia que o malogro francês no Rio de Janeiro acontecera

[no] dia em que a Igreja festeja S. Januário que generosamente equivocando seu nome de santo com o da cidade quis a *providência* divina que não fossem em nada diferentes ao parecer Januário Santo triunfante do inimigo do Céu [...] [e] do inimigo triunfante na terra<sup>42</sup>.

É de se notar que a noção de Providência Divina se mostra explícita neste enunciado, corroborando a percepção de que era ela que, naquele imaginário, regia a propiciação e a intervenção de um ou mais santos, ou anjos, sua *providencialidade*.

Outras testemunhas que escreveram sobre a batalha naqueles dias fizeram questão de salientar a data e o santo. Por exemplo, os franciscanos, ao registrarem a ata sobre a batalha no cartório da Província; e o próprio governador Castro Morais em sua carta para o rei – “aos 19 do dito mês, dia de São Januario”<sup>43</sup>. Todavia, estes últimos não discursaram explicitamente sobre um possível favorecimento oferecido pelo celeste benfeitor.

Mas algumas questões se impõem: haveria já uma devoção a São Januário na cidade? O cabido da sé já fazia festa a este santo, como dá a entender o edital? Que efeitos a medida do bispo pretendia em nível diocesano? A procissão ocorreu anualmente, como a ordem episcopal previa?

O monte que veio a ser conhecido como Morro do Castelo foi, desde muito cedo, chamado Morro de São Januário, provavelmente por causa do fortim de mesma invocação ali construído ainda em

1572, também chamado “baluarte da sé”. Na verdade, segundo Monsenhor Pizarro, “São Januário” era um dos “cabeços” do Morro do Castelo<sup>44</sup>. No século XVIII, alguns viajantes estrangeiros supuseram que o Rio de Janeiro tinha esse nome porque provavelmente tinha sido descoberto “no dia de São Januário”<sup>45</sup>. Mas nada disso parece indicar uma expansão significativa do culto na localidade.

A veneração a São Januário não foi muito difundida na Europa. Na cidade e no reino de Nápoles, contudo, a devoção a este santo era uma das mais antigas, e a mais importante, sendo este santo alçado, durante a peste de 1656, ao posto de “padroeiro principal” da cidade e mais tarde, em 1663, do reino<sup>46</sup>. Nenhum outro reino, província ou cidade (nem mesmo de Portugal) constam como pertencentes à “jurisdição” de São Januário no enorme catálogo montado pelo jesuíta Antonio Macedo, no tratado *Divi tutelares orbis christiani* (1687). Na obra, o santo aparece como padroeiro apenas da urbe e do reino napolitanos<sup>47</sup>. Ou seja, a honra a São Januário era um culto sobretudo “local” ou “regional”, ligado intimamente ao sul da Itália, principalmente a Nápoles e Benevento<sup>48</sup>.

Não me consta que tenha havido alguma irmandade sob aquela invocação no Rio de Janeiro até, pelo menos, o início do século XIX. Nos levantamentos de irmandades do Rio de Janeiro feitos por Maurício de Abreu para os séculos XVI e XVII e por Nireu Cavalcanti para o século XVIII não aparecem irmandades do santo napolitano<sup>49</sup>. Os catálogos do Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro para as séries Associações Religiosas, Congregações Religiosas e Relatórios Paroquiais não contêm nada relacionado a São Januário.

Igreja paroquial sob o mesmo *titulum* não houve na cidade até o século XIX. E, ao que parece, em toda a capitania, e mesmo na diocese, não existiu capela alguma sob a invocação do mesmo. Com uma possível exceção: pode-se imaginar uma capela, pelo menos, talvez mesmo um oratório ou nicho, quiçá com a imagem do bispo santo — a do fortim de São Januário. Em geral, havia nas fortalezas uma imagem do santo titular. Por vezes, capelães oficiavam ali ritos católicos, como missas, e sacramentos aos soldados<sup>50</sup>. Deste modo, é possível que existisse no fortim alguma efigie, ainda que modesta, de São Ja-

nuário. Mas a documentação levantada não permite confirmar essa possibilidade.

Antes do início do século XIX, havia na igreja de São Sebastião do Morro do Castelo, antiga sé, um painel lateral ao altar-mor representando São Januário [figura 1], tendo ao fundo a Guanabara, o Pão de Açúcar e algumas embarcações. Referem-se às de Duclerc? Afirma-se que o pintor Leandro Joaquim (c.1738-c.1798) seria o artífice, datando-se a obra por volta de 1790.



**FIGURA 1:** Painel de São Januário que foi da antiga igreja de São Sebastião do Morro do Castelo.

Autor: Leandro Joaquim (atribuição). Fotografia: Di Vargas Fotografia.

Fonte: Acervo da Basílica de São Sebastião dos Frades Capuchinhos, Rio de Janeiro.

Terá havido, talvez, alguma versão anterior? Mais antiga, providenciada pelo alto clero diocesano para representar a proteção do santo? Senão em 1710, quanto tempo depois? Os inventários e descrições relativos à antiga sé do Castelo não mencionam os painéis, muito menos São Januário, nem mesmo effigie sua.

Segundo Cassiano Gonçalves, pode-se afirmar que a pintura foi feita por volta do final do século XVIII, e a autoria pode, de fato, ser creditada a Leandro Joaquim, após análise técnica da caligrafia encontrada. É possível que tenha sido encomendada no contexto da reforma da antiga sé de São Sebastião, no tempo do Conde de Resende, início da década de 1790. Ainda segundo Gonçalves, a representação figurativa do santo foi baseada num registo de outro santo bispo: São Brás. A composição remete ao Colosso de Rhodes: Januário bispo se apresenta como um colosso no alto do Morro de seu nome<sup>51</sup>.

Pode-se observar, ao fundo, a fortaleza de Santa Cruz e o Pão de Açúcar, balizando a barra da Guanabara. Não se pode afiançar, entretanto, que as embarcações aludam diretamente à invasão de Duclerc, e muito menos à de Duguay-Trouin. Parecem representar o trânsito naval na barra da Guanabara. Assim, a composição simbolizaria muito mais a proteção perene do santo à baía e à cidade, correspondendo a outras pinturas que relacionam Januário à baía de Nápoles e ao Vesúvio – aqui, Guanabara e Pão-de-Açúcar. A referência à(s) invasão(ões) francesa(s) talvez esteja(m) implícita(s), indiretamente.

A atual escassez de fontes disponíveis sobre a diocese e o cabido relativas às primeiras décadas do século XVIII torna quase impossível a tarefa de descobrir se os capitulares da sé tinham algum rito especificamente voltado a São Januário, como sugere o edital. Documentos posteriores não abonam essa hipótese: não há nada sobre isso na “Memória da origem e progressos do cabido”, presente no livro do tombo do cabido; nos escritos de Monsenhor Pizarro, incluindo as *Memórias do bispado do Rio de Janeiro*; ou sequer nas atas capitulares do final do século XVIII<sup>52</sup>. Por ora, pode-se imaginar que uma devoção institucionalizada a São Januário pelo clero catedralício, se existiu, era recente em 1710, e não sobreviveu para muito além desta data. Por enquanto, é difícil saber qual teria sido

a contribuição do cabido para a confecção do edital de 19 de novembro de 1710<sup>53</sup>.

No que toca o discurso do bispo, é possível uma aproximação maior aos usos plausíveis daquela tópica. A referência ao topônimo da cidade se somou à oportunidade – a vitória no dia do santo –, propiciando a D. Francisco de São Jerônimo uma boa ocasião para elevar São Januário a um patamar muito próximo ao de um santo patrono da cidade. Afinal, depois do decreto pontifício *Pro observatione festorum*, de 1642, ficava instituído que apenas os padroeiros “principais” de um bispado, ordem, reino, província, cidade etc. teriam procissão e dia de guarda<sup>54</sup>. É de se notar também que o dia santo de guarda proposto era classificado como “intramuros”, só aplicado aos moradores da cidade e àqueles que nela estivessem em cada 19 de setembro. Não era uma festa para todo o bispado, que nesse período abarcava quase todo o centro-sul da América lusa, incluindo as partes de São Paulo e das Minas. A relação do santo era com a urbe do seu nome, apesar de o Rio de Januário ser, também, Cidade de São Sebastião.

Coincidência ou não, os anos em torno de 1710 viram um interesse renovado na vida de São Januário. É o que sugere a reedição da hagiografia composta por Camillo Tutini (1703 e 1710) e a impressão das obras congêneres de Girolamo Maria di Santa Anna (1707) e Nicolò Carmine Falcone (1713). Embora as duas primeiras décadas do século XVIII tenham representado um desaquecimento da produção hagiográfica no reino de Nápoles, dois dos maiores impressores “especializados” naquele gênero publicariam *vidas* de São Januário: Felice Mosca e Michele Luigi Muzio<sup>55</sup>.

Camillo Tutini, clérigo secular napolitano, escreveu uma vida de São Januário em 1633. Compôs também, em 1634, a vida dos “dois santos Gaudioso”, venerados no reino – ambos os livros reeditados no início do século XVIII. Segundo Sallmann, os escritos de Tutini “rompem com a tradicional produção hagiográfica pela atenção filológica e pela opção antiapologética”. Um dos precursores do “anticlericalismo napolitano”, tendo contato com pensadores anticlericais e antiromanos, o que lhe acarreta o exílio, morrendo em Roma,

na miséria. Seu trabalho mostra um “espírito enciclopédico e inovador”, tendo publicado também um “guia turístico” de Nápoles e obras sobre gramática e assuntos linguísticos. Falcone, preocupado em seguir o “método dos bolandistas”, consultou as atas do martírio de São Januário (localizadas na biblioteca Brancaccio de Santo Angelo, em Nilo), e manuscritos gregos guardados nas proximidades de Nápoles. Segundo Sallmann, a “ideia” do livro de Falcone nasceu de um frade mercedário que soube, em 1708, que o clero de Benevento estava a dizer que Januário era natural daquela cidade. Havia também quem dissesse que havia nascido na Calábria, perto de Nicotera. Portanto, parte do interesse renovado por São Januário no *mezzogiorno* italiano se deveria a uma certa renovação historiográfica e a disputas entre napolitanos e beneventinos pela cidadania do santo.<sup>56</sup>

Januário – em latim e alemão, *Januarius*; em italiano, *Gennaro*; em castelhano, *Januario* ou *Janero*; em francês, *Janvier* – foi bispo de Benevento, no sul da península itálica, conforme sua lenda. Teria sofrido o martírio por volta de 305, na fúria persecutória do imperador Diocleciano. É padroeiro de Nápoles e Benevento.

Seu padecimento não foge ao padrão do martirólogo dos primeiros séculos cristãos: teria sido abandonado aos leões e ursos, que se recusaram a devorá-lo. Teria escapado depois ao suplício da forna-lha. Até que, por fim, sua cabeça e o dedo indicador de sua mão direita – aquela que abençoa – fossem apartados do resto do corpo, por obra do carrasco.

É mais conhecido pelo milagre da liquefação anual de seu sangue, conservado supostamente em duas ampolas. Pertencente ao tesouro da catedral napolitana, o sangue coagulado se liquefaz e, por vezes, ferve em certas ocasiões e datas específicas. Um milagre registrado desde o século XIV. Quando a liquefação falha, tem-se por péssimo augúrio.

O culto a São Januário também se notabiliza pela invocação contra as erupções do Monte Vesúvio – por ter sobrevivido à forna-lha, em sua lenda, e por ser ainda o protetor de seu rebanho diocesano. Por tudo isso, sua iconografia congrega ampolas, chamas, a mitra e as vestes episcopais, e o livro sagrado, além do próprio Vesúvio e da baía

de Nápoles. No século XVII, foi pintado por Andrea Vaccaro (*Museo del Prado*, Madrid) e Francesco di Maria (*Musée des Beaux Arts*, Nantes)<sup>57</sup>.

Sete eram os patronos tradicionais de Nápoles no final do século XVI – os santos Agripino, Anielo, Aspreno, Atanásio, Eufebio, Januário e Severo<sup>58</sup>. Em 1656, os poderes da cidade proclamam São Januário “padroeiro principal” de Nápoles, durante a peste. Em 1663, o santo é tornado padroeiro do reino. Creditou-se a São Januário a proteção de Nápoles contra a erupção do Vesúvio em 1707<sup>59</sup>, o que provavelmente reforçava as referências a este santo naquele momento. É de 1707 a primeira edição da “História da vida, virtudes e milagres de São Januário”, que receberia um tomo complementar em 1710, com aditamentos. Ainda em 1710, a *Memória da vida, milagres e culto de São Januário* composta por Camillo Tutini recebeu uma nova edição (a primeira era de 1633). Não há, porém, evidência de ligação direta entre a revitalização do santo em Nápoles e a instituição de sua veneração na diocese do Rio.

Falar em santo, na perspectiva da ortodoxia, é falar, sobretudo, de modelos de excelência cristã<sup>60</sup>. E Januário era, consoante suas hagiografias, por demais exemplar. Teria sido não apenas mártir no tempo da perseguição romana, mas também bispo.

Assim, pode-se supor que, ao promover o culto a um santo bispo, D. Francisco de São Jerônimo buscava reforçar a própria posição episcopal numa diocese que só então parecia se consolidar, depois da conturbada história dos dois primeiros titulares da mitra. Ora, o bispado foi criado em 1676. O primeiro bispo nomeado (1676) para o Rio de Janeiro, D. Manoel Pereira, não assumiu. D. José de Barros Alarcão governou o bispado entre 1680 e 1700, mas enfrentou muita resistência, especialmente enquanto esteve em visitação a São Paulo. Foi D. Francisco de São Jerônimo, efetivamente, o segundo bispo do Rio de Janeiro (1701-1721), numa diocese que ainda estava para se consolidar. Este culto se voltava, sobretudo, à cidade do Rio de Janeiro, onde ficavam a sé catedral, no Morro – de São Januário –, e o palácio episcopal, no Morro da Conceição.

Francisco de São Jerônimo de Andrade nasceu em Lisboa em 1647. Em 1671, aos 24 anos foi ordenado padre. Era dia 19 de se-

tembro. Coincidência? Foi nomeado para o bispado do Rio de Janeiro trinta anos depois, sendo sagrado bispo em 27 de dezembro de 1701, já aos 55 anos de idade<sup>61</sup>. Era cônego secular da Congregação de São João Evangelista e fora qualificador do Santo Ofício e provisor do arcebispado de Évora. D. Francisco tinha formação canonista, o que leva a crer que tenha buscado reforçar o próprio governo diocesano e a autoridade eclesiástica diante de outros poderes<sup>62</sup> na localidade.

Em tese, isso também poderia ser intentado por meio da veneração ao santo bispo de Benevento, que, do Alto, mostrava-se tão protetor da cidade quanto o deveria ser o pastor terreno. Aliás, como já foi dito, a promoção de bispos santos como patronos locais por prelados em exercício foi algo recorrente desde a Alta Idade Média<sup>63</sup>. Talvez por isso São Jerônimo tenha feito uma advertência no edital: “contra as pessoas que faltarem, procederemos com a pena merecida da *inobediência ao nosso mandado*, e a tão grosseira, e censurada *ingratidão*”<sup>64</sup>. Observe-se que, na composição da sentença, aponta-se primeiro a desobediência; e só depois a ingratidão ao novo patrono.

A elevação de São Januário ao patronato no Rio de Janeiro, portanto, reforçava a figura episcopal, num momento de consolidação da diocese fluminense e da posição do bispo, em geral, na terra brasílica, e isso logo após o sínodo que elaborou as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707)<sup>65</sup>.

Além disso, no contexto da Guerra da Sucessão Espanhola, o discurso político-religioso em torno de São Januário no Rio de Janeiro tinha o potencial de sacralizar a “Grande Aliança” entre os Bragança e os Áustrias – cujo ramo espanhol teve domínio sobre Nápoles até 1714. Ao propiciar o desfecho da invasão do Rio, em 1710, com a humilhação dos franceses, no dia de sua festa, o santo, que também era patrono da cidade e do reino de Nápoles, estaria indicando, em tese, o juízo divino de que o lado habsbúrgico-português era o mais justificado, devendo permanecer alinhado contra as forças bourbônicas, acionando a tópica da guerra justa<sup>66</sup>.

Malgrado todo este contexto favorável à sua promoção, o culto a São Januário não parece ter mobilizado a cidade. Não encontrei registros da realização das procissões do santo. No livro de editais

do Arquivo da Cúria do Rio de Janeiro (E-236), que apresenta certa regularidade para o período posterior a 1740, pelo menos, não se faz qualquer menção a procissões de São Januário. O próprio bispo São Jerônimo, em seu testamento, não inclui o patrono de Nápoles entre os santos de sua devoção, ao rogar por uma boa morte. Cita, entre os intercessores, São Sebastião, “padroeiro da sé do Rio de Janeiro”<sup>67</sup>.

No setembro seguinte, a história se inverteu. Certamente, a célebre e tenebrosa invasão de Duguay-Trouin<sup>68</sup> contribuiu para o insucesso do culto oficial ensaiado ao santo. Talvez ela tenha fragilizado discursos apologéticos a São Januário construídos, por exemplo, por sermões. Seguiu-se em 1712 um conflito entre o bispo e o cabido, em torno do pagamento das taxas do resgate da cidade<sup>69</sup>. Pode ser que o culto diocesano de São Januário tenha se tornado um tema inoportuno; ou que tenha perdido sua força logo de início. Mas o feriado seguiu. Até 1811, aliás, quando o dia de guarda foi dispensado, junto a vários outros, por pastoral do bispo D. José Caetano Coutinho<sup>70</sup>.

#### 4.4 **20 de janeiro de 1567**

Em 1710, São Sebastião, Santo Antônio e São Januário foram considerados intercessores. Porém, no caso de São Sebastião, padroeiro e patronímico da cidade, havia uma singularidade: tal ideia se associava a uma crença de longa duração, e que se atualizava continuamente desde o último quarto do século XVI, segundo a qual o santo favorecia a cidade, visitando-a oportunamente para afastar os algozes, desde as origens.

Na primeira metade dos Setecentos, também a acreditada proteção do mártir flechado no passado, durante a conquista e fundação do Rio de Janeiro, seria rememorada em alguns escritos publicados em Portugal. De certa forma, essa memória sacralizada circulava entre o Rio de Janeiro, o reino e o restante do ultramar português, atestando os favores e “milagres” de São Sebastião desde as origens da cidade fluminense, e corroborando, em tese, a união místico-política entre a monarquia e a urbe de Estácio de Sá.

A partir daí um fenômeno curioso passa a ocorrer. A aparição de São Sebastião começa a ser deslocada para a batalha de *Uruçu-mirim*, de 20 de janeiro – dia do santo, vale dizer – de 1567, no cerco à fortaleza franco-tamoia homônima cravada no morro do Léry, hoje outeiro da Glória. Frei Agostinho de Santa Maria, no seu *Santuário mariano* (1723)<sup>71</sup>, narraria duas versões de uma mesma batalha como se fossem dois conflitos diferentes. Primeiro, o relato dessacralizado de Brito Freyre sobre a batalha das canoas, cujo sucesso havia sido atribuído aos agouros da índia velha-feiticeira. Depois, refere-se à aparição de São Sebastião em combate, mas supondo-a em 1567, que foi o ano decisivo da disputa pela Guanabara.

Isso ocorre no décimo tomo de sua monumental obra, publicada entre 1707 e 1723 pelo monge agostiniano, e tratando de mais de 1700 templos ou altares dedicados às diversas invocações da Virgem Maria em Portugal e em seus domínios ultramarinos. Na introdução do “Livro Primeyro”, sobre as imagens da Virgem veneradas no bispado fluminense, narram-se os momentos decisivos da conquista da Guanabara contra os tamoios e os franceses:

Expulsos os Franceses, [...] os nossos Portugueses, depois de assola-rem aquelas povoações, fabricaram outras muitas no Rio de Janeiro: e a sua mais opulenta Cidade, que intitularam de São Sebastião; não só por lisonjarem ao Rey, que já reinava [D. Sebastião], mas por obrigarem a este glorioso Mártir, que *foi visto no combate da batalha ajudar aos Portugueses, e assim justamente o tomaram por seu Padroeiro: e sucedeu isto pelos anos de 1567*[...]. Estes são os princípios da Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro<sup>72</sup>.

A composição do *Santuário mariano* contou com a colaboração de eclesiásticos ao redor do império luso, que lhe enviaram notícias sobre os bispados e localidades<sup>73</sup>. O colaborador de frei Agostinho na parte referente ao Rio de Janeiro foi frei Miguel de São Francisco, frade franciscano. Suas memórias sobre a história sacra do Rio se perderam quando os homens de Duguay-Trouin invadiram o convento e destruíram os papéis que encontraram. Por isso, depois dos entreve-

ros de 1711, frei Miguel, que foi Provincial franciscano várias vezes, precisou compor de novo o seu registro<sup>74</sup>. Fica claro, porém, que a versão de Agostinho de Santa Maria sobre a intervenção de São Sebastião é devedora de um escrito originalmente franciscano, produzido no início dos Setecentos, quando a Província da Conceição assumia cada vez mais importância local.

Desde a Antiguidade Clássica até meados do século XVIII, a história era majoritariamente entendida no Ocidente como “mestra da vida”, tal qual Cícero a denominara: *historia magistra vitae*. Nesta concepção, relatar experiências do passado era uma forma de ensinar os viventes a não repetirem os erros dos antecessores, aprendendo deles apenas exemplos de virtude. Tal ideia se baseava na percepção da perenidade da natureza humana, que inscreveria na história uma coleção de exemplos bons ou maus, que deveriam ser empregados para instruir e afirmar preceitos morais, teológicos, jurídicos e políticos. Segundo Koselleck, essa abordagem se manteve no cristianismo: desta vez, no horizonte profético da Redenção. A concepção da história como mestra do viver resumia-se, afinal, num culto da continuidade: edificar o futuro no presente com matérias passadas veneráveis<sup>75</sup>.

Embora não seja possível aqui uma análise aprofundada das práticas letradas, do lugar social e institucional de produção, da circulação e da recepção<sup>76</sup> da narrativa de Frei Agostinho, pode-se dizer ao menos que o paradigma da história como mestra da vida foi o regime de historicidade<sup>77</sup> no qual se constituíram os escritos que se referiam à experiência dos antigos conquistadores do Rio de Janeiro, que, neste discurso geral, teriam supostamente contado com a defesa sobrenatural e visível de seu santo padroeiro em prístinas eras. Da experiência relatada, aprender-se-ia que o zelo pelo santo patrono seria louvável e necessário para a proteção e sucesso da cidade, como horizonte desejável de expectativas<sup>78</sup>.

Seos habitantes de São Sebastião do Rio de Janeiro festejavam e recordavam o santo padroeiro pelo magistério dos seus predecessores, transmitiam a mesma tradição aos sucessores. Como indica o verbete de Raphael Bluteau em seu *Vocabulário portuguez & latino*, publicado nas primeiras décadas do século XVIII: “TRADIÇÃO. Dou-

trina, ou outra cousa, que se sabe de pais em filhos, & foi comunicada de viva voz, ou por escrito, como são algumas leis, historias, & outras notícias sucessivas que passam de Era em Era”<sup>79</sup>.

É justamente à “tradição” e à “memória” local que duas narrativas produzidas pouco antes da troca da catedral se reportarão ao tratar do culto a São Sebastião como patrono do Rio de Janeiro.

Frei Apolinário da Conceição, em uma crônica manuscrita da província franciscana do Rio de Janeiro e adjacências, concluída por volta de 1730, recordava que a urbe fluminense fora intitulada “Cidade de S. Sebastiam”, tomando o santo por padroeiro, quando os inimigos [franceses e tamoios] foram vencidos na

possessão desta terra, em que houve indícios certos (como [era] tradição constante) [São Sebastião] fora, nela Capitão, sendo por muitas pessoas visto no combate pelejar diante dos Portugueses um mancebo tão valoroso quanto desconhecido, que a piedade e devoção julgou ser o glorioso Santo, ao qual haviam tomado por protetor, *memória que conserva sempre esta Cidade nos cultos de Padroeiro que lhe dedica*<sup>80</sup>.

Já Sebastião da Rocha Pitta, representante supra-numerário da Academia Real de História Portuguesa em Salvador, um dos fundadores da Academia Brasílica dos Esquecidos (1724)<sup>81</sup> e narrador da célebre *História da América portuguesa*, publicada em Lisboa no ano de 1730 pelo impressor da Academia Real de História Portuguesa, acrescentaria que o governador-geral Mem de Sá, em 1567,

[...] partiu para o Rio de Janeiro, cuja barra entrou na ante véspera de S. Sebastião, a quem tomou logo por Padroeiro da Cidade, que havia de edificar, e todos [os expedicionários] por *Tutelar e Capitão* naquele conflito [...]. Fundou logo o Governador Mendo de Sá a Cidade em lugar mais eminente; porém não tão próprio, como o em que hoje permanece;

Na sequência, escreve trecho idêntico ao de frei Apolinário, prática comum no período<sup>82</sup>:

deu-lhe o nome de S. Sebastião, a cujo patrocínio atribuíram todos aquela vitória, em que houve indícios certos (como é *tradição* constante) fora nela Capitão; sendo por muitas pessoas visto no combate pelejar diante dos Portugueses hum Mancebo, tão valoroso quanto desconhecido, que a piedade e devoção julgou ser o glorioso Santo, ao qual haviam tomado por Protetor; *memória que conservou sempre aquela Cidade nos cultos de Padroeiro que lhe dedica*<sup>83</sup>.

Portanto, *representava-se*<sup>84</sup> assim o dever de “conservar sempre” aquela memória “fundadora”, da proteção do mártir à cidade. Ao que parece, era esta ancestralidade que, ainda nas primeiras décadas do século XVIII, funcionava como discurso legitimador do culto a São Sebastião dedicado pelo Rio de Janeiro. Tal enunciado, sem dúvida, propunha às elites letradas do mundo português aquém e além-mar a interpretação de que a possível intervenção do santo patrono na fundação e conquista do Rio de Janeiro legitimava e corroborava a incorporação da cidade ao *corpo místico* do “império” português. Desta forma, exaltava-se e sacralizava-se a *monarchia* lusitana, reiterando-se os princípios teológico-políticos católicos que a fundamentavam. Sabe-se bem que Rocha Pita veiculava em seus escritos uma “teoria da Razão de Estado cristã”, defendendo o catolicismo como pilar fundamental da monarquia e a aliança desta com a Santa Sé, tudo isso articulado ao providencialismo monárquico português<sup>85</sup>.

Isso se corrobora quando se analisa uma crônica do rei *Desejado*, a *História Sebástica* (1735). Nela, Frei Manoel dos Santos aludiria explicitamente à intercessão de São Sebastião no Rio de Janeiro, recapitulando o que os jesuítas já haviam redigido no século XVII. Sacralizando a narrativa, e sem referir-se à aparição, diz que os soldados lusos e seus aliados

[...] foram acometidos de Franceses, e inumeráveis Tamoiros, destruímos no uso do arco; mas tomando os Portugueses por seu protetor, e defensor ao glorioso Mártir S. Sebastião, venceram duas vezes a seus contrários com visível auxilio do Céu. Porque os pelouros dos Franceses, que davam nos peitos dos nossos, caíam a seus pés sem os

ofenderem; e os feridos das setas, ainda que mortalmente, saravam com tanta facilidade, e tão brevemente, que não se podia duvidar ser milagrosa a cura<sup>86</sup>.

Nesta narrativa, a inclusão dos portentos atribuídos a São Sebastião – mesmo onomástico e patrono do rei – contribuem para sacralizar a monarquia e reconstruir positivamente a imagem do controverso soberano perdido no Marrocos. Com possível teor sebastianista, o discurso se apega à intervenção do santo na Guanabara para reforçar o sentimento providencialista que corroborava a autonomia portuguesa, diante da ameaça contínua das potências vizinhas – fosse no século XVI, fosse no século XVIII.

Outra crônica de D. Sebastião a tratar do *patrocinium* do santo homônimo nas refregas guanabarinas foi a do abade bibliófilo ligado à Academia Real Portuguesa, Diogo Barbosa Machado, de 1737. Suas *Memorias para a historia de Portugal, que comprehendem o governo del Rey D. Sebastião*, refazem quase identicamente o discurso já desenvolvido pelo colega acadêmico Rocha Pitta. Além de buscar reconstruir equilibradamente a reputação de D. Sebastião à luz da erudição academicista, Barbosa Machado também se reporta à “tradição” conservada no Rio de Janeiro, que dizia respeito à veneração do mártir patronímico do rei e da urbe<sup>87</sup>.

Remeter-se a uma dada “tradição”, ou a uma “memória” conservada pela cidade, ou mesmo a um “ouvir-se dizer”, como no caso do bispo São Jerônimo, era também um imperativo, desde que decretos papais haviam proibido a afirmação categórica de “milagre” ou aura de santidade a casos não aprovados pela Santa Sé<sup>88</sup>.

Por outro lado, o programa político das academias históricas, caso de Rocha Pitta e outros letrados do período, propunha uma reescrita da história do orbe lusitano, numa conjuntura de ataque às pretensões imperiais ultramarinas portuguesas, após o Tratado de Vestfália (1648)<sup>89</sup>. Homens como Rocha Pitta ou Barbosa Machado estavam envolvidos em um projeto de reconstrução da memória portuguesa, tendo em vista sérias disputas geopolíticas e de resolução de fronteiras<sup>90</sup>. Nessa perspectiva, o maravilhoso, o lendário, as *fábulas*

da tradição manchavam a imagem lusitana e poderiam trazer descrédito aos libelos políticos portugueses. É também por esse motivo que, ao que parece – “milagres” celebrados pelos inacianos nos Seiscentos – as “flechas e pelouros” malogrados e o escape de Gonçalo de Oliveira – não encontram espaço nas novas narrativas – com exceção da produzida por Frei Manuel dos Santos<sup>91</sup>.

Já o milagre da aparição, sobejava vivacidade; por isso, torna-se a principal e quase única referência da intervenção de São Sebastião na fundação e conquista do Rio de Janeiro. Mas com um detalhe crucial: a partir de Frei Apolinário a “antiga” batalha das canoas de 1566 – a versão jesuítica da aparição já dessacralizada por Brito Freyre – passa a ser omitida ou ignorada, obliterada por uma transposição da aparição do mártir sagitado para uma então sacralizada batalha de Uruçu-mirim, em 1567 (como no caso da versão providencialista de Agostinho de Santa Maria). Paralelamente, a maioria dos cronistas do final do XVII e da primeira metade do XVIII limitaram-se a afirmar que “se dizia” que São Sebastião “fora visto ao lado dos portugueses”, por conta da “devoção ao santo”. Realizavam, assim, abordagens não-providencialistas.

O contexto cada vez mais antijesuítico dos Setecentos e, simultaneamente, a consolidação dos franciscanos e de outras ordens no Brasil devem ter contribuído também para a transformação da narrativa jesuítica da intervenção do padroeiro e o *esquecimento* da Companhia de Jesus na reescrita de seu patrocínio. Nem Anchieta, nem Nóbrega, nem Arariboia. Constam apenas a cidade e sua tradição, e a batalha decisiva levada adiante pelos Sás no Rio de Janeiro, quando Estácio cai flechado e o padroeiro aparece.

Essa “memória das origens” envolvendo São Sebastião e o Rio de Janeiro veio a se tornar um *topos* constantemente atualizado e apropriado nas negociações entre os poderes da governança, a ponto de se tornar consenso entre o rei, conselheiros, magistrados e eclesiásticos a necessidade de alguma conservação da “tradição”. A alegada percepção da continuidade de uma proteção “maravilhosa” do mártir contra a peste ou invasões no século XVII só reforçava e atualizava este compromisso.

Há, pois, um aspecto “mítico” nessas narrativas – entendo aqui o mito como história sagrada produzida coletivamente, e não como falsidade deliberada. A reinvenção das origens é um dos aspectos mais plásticos das culturas humanas, e a capacidade da simbologia dos santos de se adaptar a diversos contextos também conta a favor da longevidade do culto em análise.

## NOTAS

1 Para Erin K. Rowe, os santos patronos, além de se tornarem símbolos corporativos, desempenhavam “uma espécie de ofício público”, encarregados, por exemplo, da defesa contra os inimigos de seus fiéis. Ver Erin Kathleen Rowe. *Saint and nation: Santiago, Teresa of Avila, and plural identities in early modern Spain*. State College-Pennsylvania: University Park / The Pennsylvania State University Press, 2011, p. 118.

2 Maria Fernanda B. Bicalho; Maria de Fátima S. Gouvêa; Marília Nogueira dos Santos. Guerras na Europa e reordenação político-administrativa. In: FRAGOSO, João L. R.; GOUVÊA, Maria de Fátima S. (Orgs.). *O Brasil colonial, 1580-1720*, v. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 562-565; ver, também, Fernando A. Novais. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. 5ª ed. São Paulo: Hucitec, 1989, p. 26-27.

3 Éneas Martins Filho foi um dos que mais estudou a incursão de Duclerc. Suas anotações, preservadas no Arquivo do IHGB são preciosas. Ver AIHGB, Lata 768, pastas 6 e 7. Ver, também, Maria Fernanda B. Bicalho. *A cidade e o império: o Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 268-271; e Charles R. Boxer *A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, p. 111-128.

4 Os invasores teriam dito que 1050 homens haviam desembarcado. O contingente português era bem superior, segundo o mesmo relato: 4500 braços, sendo 500 negros armados – só ao pé da igreja do Desterro seriam 300. As informações vêm do manuscrito anônimo da Biblioteca da Ajuda, transcrito em Eduardo Brazão. *As expedições de Duclerc e de Duguay-Trouin ao Rio de Janeiro (1710-1711)*. Lisboa: Ed. Ática, 1940, p. 27.

5 *Regímen* era um termo medieval que poderia ser traduzido por “governo”, mas no sentido de condução, direção, e não no sentido de domínio, ou disciplinamento. Ver Michel Senellart. *As artes de governar: do regímen medieval ao conceito de governo*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo:

Editora 34, 2006, p. 23-42; e Raphael Bluteau. *VP&L [...]*, v. 7. Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, 1720, p. 199.

6 Do Cartório da Província, a “Relação da batalha” foi transcrita para o Primeiro Livro do Tombo da Província por volta de 1782. APIC, *Tombo Geral da Província I*. Baseou-se, aqui, neste e numa cópia também manuscrita, não datada, que se encontra na seção de manuscritos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (ms. 08, 03, 13). Aproveito para agradecer ao professor César Augusto Tovar, que me cedeu cópia do original da *Relação* que existe no Arquivo da Província e compartilhou o que sabia sobre a instituição.

7 APIC, *Tombo Geral da Província I*, f. 142-143; BN, ms. 08, 03, 13, f. 3v-4r. Este é um assunto bem conhecido por aqueles que estudam a atuação franciscana no Rio de Janeiro, ou a própria história da cidade. Ver, por exemplo, frei Basílio Röwer. *O Convento Santo Antônio do Rio de Janeiro: sua história, memórias, tradições*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p. 73; 75-76; 260-261.

8 Sugiro estas datas porque o referido relato se encerra ao mencionar o último festejo pela vitória, uma procissão que, segundo outra fonte, deu-se no dia de Todos-os-Santos de 1710; e porque menciona Duclerc ainda vivo, sem se reportar à sua morte – que ocorreu em 18 de março de 1711.

9 Baseio-me em João Adolfo Hansen. Barroco, neobarroco e outras ruínas. *Floema, especial*, ano II, n. 2, A, out. 2006, p. 56; 58; 82-84.

10 Não está claro se, ao tempo da invasão, frei Serafino de Santa Rosa acumulava os cargos de Provincial e Guardião do convento, ou se o Provincial era ainda frei Alberto do Espírito Santo.

11 Guilherme Amaral Luz. Produção da concórdia: a poética do poder na América portuguesa. *Varia Historia*. Belo Horizonte, v. 23, n. 38, p. 543-560, jul.-dez. 2007; e HANSEN, op. cit., 2006.

12 Relação da batalha, APIC, *Tombo I*, f. 143; BN, ms. 08, 03, 13, f. 7r.-7v. A teoria da *guerra justa* era um postulado aristotélico-tomista da guerra, não foi aplicado apenas ao caso dos indígenas. Ver João Adolfo Hansen. A servidão natural do selvagem e

- a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Aduato (Org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 347-373.
- 13 Relação da batalha, APIC, *Tombo I*, f. 143; BN, ms. 08,03,13, f. 8r. Grifo nosso.
- 14 Assunto por demais conhecido. Recentemente, analisado por Lucilene Reginaldo. *Os rosários dos angolas*: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo: Alameda, 2011.
- 15 BN, ms. 08, 03, 09, doc. 2, *Narração do assalto que os francezes fizeram ao Rio de Janeiro, governados por Du Clerc, e a vitória que deles alcançou o governador da cidade Francisco de Castro e Moraes no ano de 1710*. [S.l.], 1710, f. 59-61. Cópia em microfilme da seção de manuscritos da Biblioteca Nacional. Na mesma cota, há duas versões microfilmadas. O doc. 3 do filme parece mais próximo de um original, porém sua leitura é mais difícil.
- 16 *Ibidem*, f. 60.
- 17 "(...) sendo costumado olhar para qualquer parte que o buscavam, pelo que botaram os Religiosos vários sentidos". Eduardo Brazão. *As expedições de Duclerc e de Duguay-Trouin ao Rio de Janeiro (1710-1711)*. Lisboa: Ed. Ática, 1940, p. 33.
- 18 *Ibidem*, p. 33.
- 19 Toda a análise dos trechos extraídos do manuscrito da Biblioteca da Ajuda, do qual se sabe muito pouco, apoia-se na transcrição existente em Eduardo Brazão. *As expedições de Duclerc e de Duguay-Trouin ao Rio de Janeiro (1710-1711)*. Lisboa: Ed. Ática, 1940, p. 32-37.
- 20 Evaldo Cabral de Mello. *A fronda dos mazombos: nobres contra mascates*, Pernambuco, 1666-1715. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 227.
- 21 Barbosa Lima Sobrinho. Santo Antônio, padroeiro de Pernambuco. *RIHGB*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, v. 178, p. 155-165, jan.-mar. 1943, p. 162.
- 22 Frei Bonifácio Mueller. *O convento de Santo Antônio do Recife*: esboço histórico, 1606-1956. Recife: Prefeitura da Cidade do Recife, Secretaria de Educação e Cultura, Conselho Municipal de Cultura, Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1984, p. 141 e ss. SOBRINHO, op. cit., p. 161-162.
- 23 Evaldo Cabral de Mello. A terrena obra e a celeste empresa. In: Rubro veio: o imaginário da restauração pernambucana. 2ª ed. rev. aum. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997, p. 316.
- 24 *Ibid.*, passim; SOBRINHO, op. cit., p. 158-159.
- 25 Sobre isso, ver José Carlos de Macedo Soares. *Santo Antônio de Lisboa, militar no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1942; Luiz Mott. Santo Antônio, o divino capitão do mato. In: GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José. (Orgs.) *Liberdade por um fio*: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- 26 MELLO, op. cit., 1997, p. 317; Francisco Augusto Pereira da Costa. *Anais pernambucanos*, v. 5. Recife: Arquivo Público Estadual, 1953, p. 151-153; e fr. Antônio de Santa Maria Jaboatão. *Novo Orbe Seraphico Brasílico ou chronica dos frades menores da Provincia do Brasil...* [1761]. v. 1., parte II. Rio de Janeiro: Typografia brasileira de M. Gomes Ribeiro, 1859, p. 788.
- 27 Apud Barbosa Lima Sobrinho. Santo Antônio, padroeiro de Pernambuco. *RIHGB*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, v. 178, p. 155-165, jan.-mar. 1943, p. 163; frei Bonifácio Mueller. *O convento de Santo Antônio do Recife*: esboço histórico, 1606-1956. Recife: Prefeitura da Cidade do Recife, Secretaria de Educação e Cultura, Conselho Municipal de Cultura, Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1984.
- 28 Francisco Augusto Pereira da Costa. *Anais pernambucanos*, v. 5. Recife: Arquivo Público Estadual, 1953, p. 176-177.
- 29 Evaldo Cabral de Mello. *A fronda dos mazombos: nobres contra mascates*, Pernambuco, 1666-1715. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 258
- 30 Ver João André de Araújo Faria. *A Restauração prodigiosa de Portugal, 1640-1668*. 2010. Dissertação. (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2010.
- 31 Nem a eleição de Nossa Senhora do Carmo para padroeira principal do Recife por igual decreto, em 1905, anula essa escolha. Sobre os patronatos de Santo Antônio e de Nossa Senhora do Carmo, e os respectivos decretos da Congregação

- dos Ritos, ver a análise e as transcrições de frei Bonifácio Mueller. *O convento de Santo Antônio do Recife: esboço histórico*, 1606-1956. Recife: Prefeitura da Cidade do Recife, Secretaria de Educação e Cultura, Conselho Municipal de Cultura, Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1984, p. 156-168.
- 32 Evaldo Cabral de Mello. *A fronda dos mazombos: nobres contra mascates*, Pernambuco, 1666-1715. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 383-384; Francisco Augusto Pereira da Costa. *Anais pernambucanos*, v. 5. Recife: Arquivo Público Estadual, 1953, p. 217-218.
- 33 Evaldo Cabral de Mello. *A fronda dos mazombos: nobres contra mascates*, Pernambuco, 1666-1715. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 346-347.
- 34 Jean Marcel de Carvalho França (Org.). *Visões do Rio de Janeiro colonial: antologia de textos*. 1531-1800. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. UERJ / José Olympio, 2000, p. 104.
- 35 Ver frei Basílio Röwer. *O Convento Santo Antônio do Rio de Janeiro: sua história, memórias, tradições*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008; José Carlos de Macedo Soares. *Santo Antônio de Lisboa, militar no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1942.
- 36 Ver AHU\_CU\_017, Cx. 8, D. 910; Cx. 18, D. 1999; Cx. 42, D. 4306; AHU\_CU\_CA (RJ) 13049-13050; Eduardo Tourinho. *Autos de Correições de ouvidores do Rio de Janeiro, 1700-1747*. v. 2. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas do "Jornal do Brasil", 1931, p. 24, 77; entre outros.
- 37 B. Feitler; E. Souza (Eds.). CPAB. São Paulo: Edusp, 2010, p. 284; frei Bonifácio Mueller. *O convento de Santo Antônio do Recife: esboço histórico*, 1606-1956. Recife: Prefeitura da Cidade do Recife, Secretaria de Educação e Cultura, Conselho Municipal de Cultura, Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1984, p. 161, n. 36.
- 38 *Cópia de hum Edital do mesmo Illmo Snr. Bispo em que declara ser Dia Santo o de S. Januario: extrahido do Livro 1º dos Tr[es]lad[os] do Cabido a f.71*. Grifo nosso. Não encontrei original do edital no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, cujo códice relativo a editais (E-236) conserva poucos exemplares da primeira metade do século XVIII. Há uma cópia do edital num conjunto de manuscritos atribuídos ao Monsenhor Pizarro, onde há transcrições de diversos documentos do bispado do Rio de Janeiro entre as anotações de que teria se valido para compor os volumes de sua obra mais conhecida. *Memórias do bispado do Rio de Janeiro*, AIHGB, 01, 03, 13, f. 202v-203r. 39 CPAB, op. cit., p. 283 e ss.
- 40 Jacques Le Goff. Na Idade Média: Tempo da Igreja e tempo do mercador. In: *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Editorial Estampa, 1980, p. 43-60.
- 41 Valho-me da reflexão de Beatriz Catão Cruz Santos. Os senhores do tempo: a intervenção do bispado na procissão de *Corpus Christi* no século XVIII. *Tempo*. Revista do Departamento de História da UFF, Niterói, v. 16, p. 165-190, 2012, p. 172 e ss. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/tempo/site/wp-content/uploads/2013/01/v16n33a07.pdf>. Acesso em: 09 jan. 2014.
- 42 BN, *Narração do assalto*, ms. 08,03,009, doc. 2, f. 28-29.
- 43 APIC, *Relaçom da batalha*, f. 142; AIHGB, lata 768, pasta 7, doc. 4.
- 44 José de S. Azevedo Pizarro e Araújo. *Memória históricas do Rio de Janeiro [...]*, v. 6. Rio de Janeiro: na Typ. Silva Porto, 1822, p. 34; e FRANÇA, Jean Marcel de Carvalho França (Org.). *Visões do Rio de Janeiro colonial: antologia de textos*. 1531-1800. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. UERJ / José Olympio, 2000, p. 132; 176.
- "Cabeço" é o mesmo que pequena elevação, "montículo" ou "montesinho", como explica Raphael Bluteau. *VP&L [...]*, v. 2. Coimbra: no Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712, p. 11.
- 45 FRANÇA, op. cit., 2000, p. 132; 176.
- 46 Jean-Michel Sallmann. *Santi barocchi: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Lecce: Argo, 1996, p. 74; 84; 110.
- 47 Antônio de Macedo. *Divi tutelares orbis christiani [...]*. Lisboa: Michaelaes Deslandes, 1687, p. 529-543; 548
- 48 SALLMANN, op. cit., 1996, p. 67-68.
- 49 Maurício de Almeida Abreu. *Geografia histórica do Rio de Janeiro (1502-1700)*, v. 2. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson

- Estúdio, 2010, p. 330-333; Nireu Cavalcanti. *O Rio de Janeiro setecentista: a vida e a construção da cidade da invasão francesa até a chegada da corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 425-427.
- 50 Dá mostra disso o códice E-236 do Arquivo da Cúria do Rio de Janeiro.
- 51 Essas informações me foram repassadas pelo pesquisador por meio de entrevista; não obtive autorização da ordem religiosa para acessar quaisquer textos analíticos sobre o assunto, infelizmente.
- 52 ACbRJ, Cx. 95, UD01; José de S. Azevedo Pizarro e Araújo. *Memórias históricas do Rio de Janeiro [...]*. Rio de Janeiro: na Typ. Silva Porto, 1822. 10 v.; AIHGB, Arq. 1,3,13, *Memórias do bispado do Rio de Janeiro [...]*; e ACbRJ, Cx. 118.
- 53 O próprio estudo dos cabidos ainda é algo escasso, dentre outros motivos, pela dificuldade de acesso à documentação. Hugo Ribeiro da Silva é um dos que tem mais avançado no estudo do clero capitular em Portugal e no Atlântico luso, para a época moderna. Por ora, ver Hugo Ribeiro da Silva. *O clero catedralício português e os equilíbrios sociais do poder (1564-1670)*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, C.E.H.R., 2013.
- 54 Jean-Michel Sallmann. *Santi barocchi*: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750. Lecce: Argo, 1996, p. 108-109; e Simon Ditchfield. Il mondo della Riforma e della Controriforma. In: BENVENUTI PAPI, Anna et al. *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, 2005, p. 307.
- 55 SALLMANN, op. cit., 1996, p. 42. Camillo Tutini. *Memorie della vita, miracoli e culto di San Gianuario martire vescovo di Benevento e principal protettore della città di Napoli*. Edições: 1633 (Ottavio Beltrano); 1703 (Francesco Paci); 1710 (Michele Luigi Muzio, in 24°); Girolamo Maria di Santa Anna. *Istorie della Vita, virtù e miracoli di S. Gennaro vescovo e martire, principal padrone della fedelissima città e regno di Napoli*. Edições: 1707 (Felice Mosca), 1733 (aum., Stefano Abbate); Idem. *Aggiunte all'istoria della vita, virtù e miracoli di San Gennaro* (Felice Mosca, 1710).
- 56 Jean-Michel Sallmann. *Santi barocchi*: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750. Lecce: Argo, 1996, p. 67-69.
- 57 Gaston Duchet-Suchaux; Michel Pastoureau. *The Bible and the saints*. Paris / Nova Iorque: Flammarion, 1994 (Flammarion Iconographic Guides), p. 187; Cesare Marchi. *Grandes pecadores, grandes catedrais*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 153 e ss.
- 58 Jean-Michel Sallmann. *Santi barocchi*: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750. Lecce: Argo, 1996, p. 74; 84.
- 59 Girolamo Maria di Santa Anna. *Istoria della vita, virtù, e miracoli di S. Gennaro, vescovo, e martire [...]*. Napoli: Stamperia di F. Mosca, 1710. Disponível em: <https://archive.org/details/istoriadellavita00gri>. Acesso em: 01 nov. 2014.
- 60 André Vauchez. O santo. In: LE GOFF, Jacques (Org.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989.
- 61 Informações disponíveis na base <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bsaoj.html>. Acesso em: 20 jan. 2015.
- 62 José Pedro Paiva. D. Sebastião Monteiro da Vide e o episcopado do Brasil em tempo de renovação (1701-1750). In: Bruno Feitler; Evergton Sales Souza (Orgs.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Ed. Unifesp, 2011, p. 33-38.
- 63 Alba Maria Orselli. L'idea e il culto del santo patrono cittadino en la letteratura cristiana. In: *L'immaginario religioso della città medievale*. Ravenna: Edizioni del Girasole, 1985, p. 137-168.
- 64 AIHGB, 01, 03, 13, f. 203. Grifos nossos.
- 65 Bruno Feitler; Evergton Sales Souza. Estudo Introdutório. In: *CPAB*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 36-72.
- 66 Entretanto, para comprovar esta hipótese, seria necessário acessar outros escritos – por exemplo, sermões que aprofundassem a argumentação acerca do patrocínio do santo à(s) vitória(s) contra os franceses. Até agora não foi possível encontrá-los.
- 67 O testamento foi transcrito no famoso códice Costa Matoso. Ver Maria Verônica

- Campos; Luciano Raposo de A. Figueiredo (Eds.). *Código Costa Matoso*, v. 1. Belo Horizonte: Centro de Estudos Históricos e Culturais, Fundação João Pinheiro, 1999, p. 805.
- 68 Maria Fernanda B. Bicalho. *A cidade e o império: o Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 44-45; 271-279; Charles R. Boxer. *A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, p. 120-128.
- 69 José de Souza Azevedo Pizarro e Araújo. *Memórias do bispado do Rio de Janeiro [...]*, AIHGB, 01, 03, 13.
- 70 ACMRJ, E-236, f. 162v. Tive acesso ao documento a partir de transcrição fornecida pela pesquisa "Irmandades, capelas e rituais no Rio de Janeiro do século XVIII" coordenada por Beatriz Catão Cruz Santos, no Instituto de História da UFRJ.
- 71 Agostinho de Santa Maria. *Santuário mariano e historia das imagens milagrosas de Nossa Senhora. Tomo decimo, e ultimo. Livro Primeyro. Das imagens de Nossa Senhora, que se venerão na Capitania do Rio de Janeiro, & de todo o seu Bispado [1723]*. Reed. Fac. sim. e Il. Rio de Janeiro: Secretaria de Cultura do Governo do Estado do Rio de Janeiro; INEPAC, 2007, p. 4-6.
- 72 Ibidem, p. 6. Grifo nosso. Essa transposição da aparição para o dia 20 de janeiro de 1567 merece uma análise mais detida. Sugere, por um lado, uma perspectiva um tanto mítica, influenciada talvez pela oralidade e pelas releituras coletivas da narrativa; e por outro uma sacralização da batalha decisiva contra franceses e tamoiois. Afinal, na versão jesuítica do século XVII, a batalha das canoas ocorrida em meados de julho de 1566 não tivera maiores consequências para a tomada da Guanabara, enquanto a de Uruçu-Mirim, no dia do padroeiro, em 1567, levava ao "sacrifício" de Estácio de Sá e à conquista do recôncavo. A indicação de que a aparição do padroeiro se dera em 20 de janeiro de 1567 se encontra hoje, por exemplo, num vitral da igreja dos capuchinhos, na Tijuca.
- 73 Ver Juliana Beatriz de Almeida e Souza. Virgem imperial: Nossa Senhora e o império marítimo português". In: BEATTIE, Peter M. (Ed.), *'Recapricorning the Atlantic', The Luso-Brazilian review*, v. 45, n. 1, 2008, p. 37-38.
- 74 Frei Basílio Röwer. *O Convento Santo Antônio do Rio de Janeiro: sua história, memórias, tradições*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p. 75-76.
- 75 Reinhart Koselleck. *Historia Magistra Vitae: sobre a dissolução do topos na história moderna em movimento*. In: *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto / Ed. PUC-Rio, 2006, p. 42-46 e ss. Ver, também, Hannah Arendt. O conceito de História: antigo e moderno. In: *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 99.
- 76 Aspectos essenciais da análise histórica, como defende Chartier. Entretanto, devido ao recorte deste trabalho, privilegia-se aqui o apontamento de "dispositivos (filosóficos, estéticos, jurídicos) [...] pressupondo a existência de uma obra idêntica a si mesma, à margem de sua forma"; sem desconsiderar, obviamente, a incidência de condições históricas e de materialidade que dão a ler ou escutar o escrito. Ver Roger Chartier. Do social ao cultural. In: *A história ou a leitura do tempo*. 2ª ed. Tradução: Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autêntica Ed., 2010, p. 40-43.
- 77 François Hartog. *Ordens do tempo, regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Ed., 2013.
- 78 Baseado em Reinhart Koselleck. Espaço de experiência e horizonte de expectativa. In: *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto / PUC-RJ, 2006, p. 305-327.
- 79 Raphael Bluteau. *VP&L [...]*, v. 8. Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, 1721, p. 233. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/1/tradi%C3%A7%C3%A3o>. Acesso: 23 dez. 2013.
- 80 Frei Apolinário da Conceição. *Epítome do que em breve suma contém [...]*. BN, ms. 01,01,007, f. 38-39. Grifos nossos.
- 81 Sobre Rocha Pita e a Academia dos

- Esquecidos, ver Íris Kantor. *Esquecidos e renascidos: historiografia acadêmica luso-americana (1724-1759)*. São Paulo / Salvador: Hucitec / Centro de Estudos Baianos-UFBA, 2004, p. 96-97.
- 82 Pois não havia ainda as concepções de "autor", "direitos autorais" ou "plágio"; e sim a de *authoritates*. Ver João Adolfo Hansen. Barroco, neobarroco e outras ruínas. *Floema* – Especial – ano II, n. 2 A, 2006. Disponível em <http://periodicos.uesb.br/index.php/floema/article/viewFile/78/85>. Acesso em: 26 set. 2012, p. 33; 42.
- 83 Sebastião da Rocha Pita. *História da América Portuguesa [...]*. Lisboa Occidental: na Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1730, p. 165. Grifos nossos.
- 84 Sobre a 'representação' enquanto prática discursiva mediada por preceitos retórico-poéticos e teológico-políticos do período, conceito que torna inadequada a concepção da 'fonte histórica' como repositório neutro de um 'real', ver HANSEN, op. cit., 2006, p. 33 e ss.
- 85 Íris Kantor. *Esquecidos e renascidos: historiografia acadêmica luso-americana (1724-1759)*. São Paulo / Salvador: Hucitec / Centro de Estudos Baianos-UFBA, 2004, p. 96-97.
- 86 Manoel dos Santos. *Historia Sebástica, contém a vida do Augusto Principe o Senhor D. Sebastião, Rey de Portugal, e os successos memoraveis do Reyno, e Conquistas no feu tempo*. Lisboa Occidental: Na Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1735, p. 38.
- 87 Diogo Barbosa Machado. *Memorias para a historia de Portugal, que comprehendem o governo del Rey D. Sebastião, unico em o nome, e décimo sexto entre os Monarchas Portuguezes: Do anno de 1561 até o anno de 1567*. Tomo II. Lisboa Occidental: Na Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1737, p. 503.
- 88 Ver Jean-Michel Sallmann. *Santi barocchi: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Lecce: Argo, 1996, p. 137 e ss.
- 89 Íris Kantor. A Academia Real de História Portuguesa e a defesa do patrimônio ultramarino: da paz de Westfália ao Tratado de Madri (1648-1750). In: BICALHO, Maria Fernanda Bicalho; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (Orgs.). *Modos de governar: ideias e práticas políticas no império português, séculos XVI-XIX*. São Paulo: Alameda, 2005, p. 257-276.
- 90 A Academia Real de História Portuguesa deveria produzir um "discurso de glorificação do espaço imperial". Daí utilizar-se a crítica erudita "para reler a tradição fixada pelos cronistas quinhentistas e seiscentistas". Íris Kantor. A Academia Real de História Portuguesa e a defesa do patrimônio ultramarino: da paz de Westfália ao Tratado de Madri (1648-1750). In: BICALHO, Maria Fernanda Bicalho; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (Orgs.). *Modos de governar: ideias e práticas políticas no império português, séculos XVI-XIX*. São Paulo: Alameda, 2005, p. 259; 267; 272-273; 275-276.
- 91 Sobre os milagres mencionados, ver capítulo 2 deste livro. Sobre frei Manuel dos Santos, ver supra, n. 87.



— CAPÍTULO 5 —

# Os dilemas da Catedral



**Couvent des Barbadinhos. Fotografia  
da antiga catedral de São Sebastião do  
Morro do Castelo, 1860.**

Autor: Revert Henry Klumb.

Acervo: Fundação Biblioteca Nacional –  
Brasil – Setor de Iconografia.

Se a crença na proteção etérea do mártir São Sebastião ao Rio de Janeiro era ainda vivaz na cidade quando despontava o século XVIII, isso não se devia apenas às crônicas que asseguravam seus milagres e sua aparição nos tempos da fundação, ou à percebida proteção contra pestes ou invasões. Num tempo em que cultivar a amizade do santo padroeiro urbano parecia essencial para o destino da cidade, era também necessário gerir o “patrimônio ritual” que elevava permanentemente ao protetor um culto preventivo contra possíveis infortúnios coletivos<sup>1</sup>. Culto este, certamente, reinventado no tempo.

Entretanto, pelas características da concepção corporativa do poder vigente em sociedades católicas do Antigo Regime<sup>2</sup>, esta *gestão ritual* do culto ao santo padroeiro de uma cidade, província ou reino era necessariamente *compartilhada* – ainda que, por vezes, certos gestores sobressaíssem. Isto levava a cooperações e conflitos, numa situação de *cristandade* colonial<sup>3</sup>. Afinal, para além do clero, os poderes civis (ou leigos) haviam adquirido algumas prerrogativas na condução de práticas da esfera religiosa desde a assim chamada *Idade Média*<sup>4</sup>. E isto ainda estava em jogo no Rio Setecentista. É o que sugere a análise do caso do “rpto” de uma imagem de São Sebastião ou, como se denominará aqui, a querela da imagem grande, ocorrida no Rio de Janeiro de 1734.

O objetivo deste capítulo é analisar essa administração conjunta, por poderes e agentes leigos e eclesiásticos, centrais e locais, manifestada no manejo dos espaços, objetos e símbolos sacros que relacionavam São Sebastião à cidade a partir da catedral, sede do bispo e monumento cidadão<sup>5</sup>. Busca-se identificar que lógicas e discursos emergiram nos dramas históricos e sociais desta cogestão, ao longo do tempo.

Para tanto, o período entre a primeira mudança da catedral (1734) e o lançamento da pedra fundamental da nova sé (1749) parece ser propício por possibilitar a análise do envolvimento de diversos agentes e instituições com os problemas da(s) catedral(is) do Rio de Janeiro: o cabido da sé, com suas dignidades e cônegos; os oficiais da câmara municipal, “representando” os moradores; o governador Gomes Freire de Andrada; o Provedor da Fazenda Francisco Cordovil; os

bispos do Rio de Janeiro, D. Francisco de São Jerônimo, D. Antônio de Guadalupe, D. João da Cruz e D. Antônio do Desterro; os líderes das ordens religiosas instaladas na cidade; e, não menos importante, El-Rey D. João V e seus conselheiros do Ultramarino e da Mesa de Consciência e Ordens.

## 5.1 De matriz a sé

A palavra “catedral” vem do grego, kata – “no alto” – e hedra – “assento”<sup>6</sup>. Tornou-se *cathedra*, ao ser latinizada. Pode ser traduzida como “cadeira” ou “assento solene”. Igreja catedral é aquela onde está a cadeira de alto espaldar (ou “trono”<sup>7</sup>) do bispo de uma diocese. Apenas cidades que sejam sedes de um bispado têm igrejas catedrais.

Igualmente latina, a palavra *sedes* também significa cadeira, assento. Donde vem a forma “sé”, muito usual no mundo português. Catedral e sé, portanto, são sinônimos, e designam a igreja onde preside o bispo da diocese, que tem nela o seu assento, ou cátedra<sup>8</sup>. Em alguns lugares da Itália e do Oriente é comum usar-se o termo *duomo* que vem de *domus*, casa, em latim. Assim, o Domo de Milão, a Catedral de *Notre-Dame* de Paris ou a Sé de Lisboa são as principais igrejas destas cidades, justamente por nelas se assentar – concreta e metonimicamente – o poder episcopal.

As mais antigas catedrais datam do século IV, na Antiguidade tardia. Surgiram logo após a conversão do imperador Constantino (312), que teria mandado edificar para sede do bispo de Roma uma grande basílica, que se tornou a catedral de Roma: a Basílica Maior de São João de Latrão<sup>9</sup>. O imperador também construiu para este mesmo bispo, o Papa Silvestre (285-335), um palácio, anexo à basílica. O conjunto arquitetônico era composto também por um batistério, uma casa e um lugar de repouso para viajantes e doentes. Esse padrão foi seguido na Gália e em outros lugares do Ocidente, nas cidades episcopais, ou seja, sedes de dioceses<sup>10</sup>. Lugar do poder do bispo e de seus colaboradores, a catedral é um edifício que experimenta sua função de igreja central, mas também “sua vida mítica no imaginário” urbano.

Tendo esta “vida dupla”, de epicentro religioso e monumento citadino, “a catedral parece eterna”, como disse Jacques Le Goff<sup>11</sup>.

A primeira “igreja” da cidade do Rio de Janeiro foi erguida ainda na chamada “vila velha”, à sombra do Pão de Açúcar, nos tempos de Estácio de Sá (1565). Já então era dedicada a São Sebastião, tal qual a urbe. Era feita de pau-a-pique e coberta de palha. Com a transferência da cidade para o alto do “morro do Descanso” – posteriormente, “do Castelo” – o governador-geral Mem de Sá teria ordenado a construção de uma “sé de três naves, também telhada e bem consertada”, no mesmo outeiro, ainda em 1567<sup>12</sup>.

Este templo ainda não era sé, pois não era a sede do bispado, que ainda não havia sido criado. Cabe nos perguntarmos por que Mem de Sá se referira à igreja como “sé”. Provavelmente porque, tal qual Salvador da Bahia, a povoação que ali se instalava já tinha – ou arrogava a si – o título de cidade, e não o de arraial, ou vila. Do ponto de vista da Igreja, um povoado só se torna “cidade” quando se faz sé/sede de um bispado. Mas as autoridades portuguesas – o rei D. Sebastião; Mem e Estácio de Sá – quase sempre se referiam ao Rio de Janeiro como cidade, por vezes “cidade real”, possivelmente por ordem do próprio monarca. Este é um dos enigmas da fundação do Rio de Janeiro<sup>13</sup>.

Construída no morro do Descanso, que foi depois chamado de morro de São Januário, a igreja de São Sebastião se tornou paróquia em 1569, recebendo um vigário para administrar sacramentos aos moradores: o padre Matheus Nunes, por provisão de D. Pedro Leitão, bispo da Bahia. O novo templo, contudo, foi concluído apenas em 1583, como sugere o epitáfio lançado na campa que protege os restos mortais do fundador Estácio de Sá<sup>14</sup>. Inicialmente sepultado na igreja-nha de pau-a-pique levantada na Urca, o primeiro capitão-mor viria a repousar posteriormente na nova igreja, feita a pedra e cal. Retornava ao seio da *civitas* que fundara. Seu ataúde foi trasladado para lá a mando de seu primo, então governador, Salvador Correia de Sá, o velho<sup>15</sup>.

A relíquia de São Sebastião num “braço de prata” trazida ao Rio de Janeiro pelo visitador da Companhia de Jesus, Cristóvão de Gouvêa, entre 1584 e 1585, foi inicialmente abrigada nas dependências do colégio jesuítico, depois de solene recepção<sup>16</sup>. Foi o prelado ad-

ministrador Matheus da Costa Aborim, falecido em 1629, quem levou o relicário e também uma imagem de São Sebastião para a matriz, levando-os à mesma em seu testamento<sup>17</sup>. Isso confirma o cônego magistral José Joaquim Pinheiro, em 1756. Ao escrever suas memórias sobre os prelados do Rio de Janeiro, exaltou a liberalidade de Aborim, que havia “enriquecido” a matriz doando-lhe “precioso ornato para o Altar, sinos, Órgão e uma excelente Imagem de S. Sebastião, e um braço de prata com relíquia do mesmo Santo”<sup>18</sup>. O objeto sacro, portanto, passou da tutela jesuítica para a matriz antes de 1630.

Recorde-se que, em 1651, os oficiais da câmara municipal do Rio de Janeiro lamentavam os poucos recursos que impediam a reforma da matriz de São Sebastião. Argumentavam que, assim, ficavam em débito com o santo pela proteção por ele sempre oferecida à cidade. Oito anos depois, quando o prelado administrador Manuel Almada tentou transferir tudo que estava na matriz para a igreja de São José, o procurador da câmara, Francisco Pires Chaves, teria feito um discurso acalorado sobre a necessidade de se conservar a honra ao padroeiro em sua própria igreja. Afinal, São Sebastião protegia a cidade continuamente, como tinham “visto” os primeiros conquistadores e experimentavam os seus contemporâneos, uma vez que a cidade se achava livre da peste e dos inimigos que acometiam outras partes do Brasil<sup>19</sup>.

A catedral *de fato* foi instituída no Rio de Janeiro com a criação do bispado, em 16 de novembro de 1676, pela bula *Romani pontificis pastoralis sollicitudo*, do Papa Inocêncio XI. Funcionou, primeiramente, na mesma matriz de São Sebastião. Desde então, foi transferida algumas vezes<sup>20</sup>. A relíquia do santo titular ainda estava na matriz quando esta foi elevada à categoria de sé<sup>21</sup>.

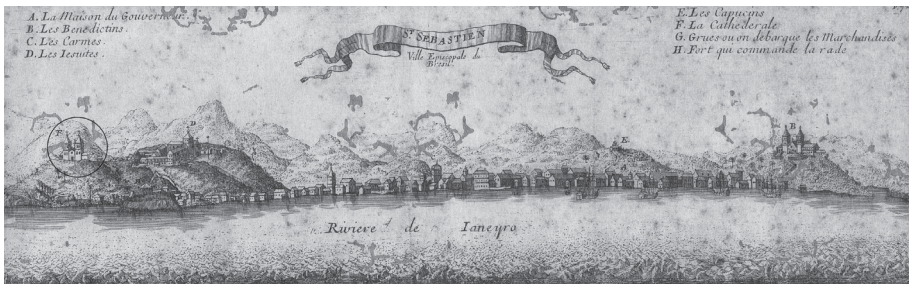
O panorama da Baía de Guanabara que acompanha o relato de François Froger foi desenhado pouco depois disso, entre 1695 e 1698<sup>22</sup>. Ele nos dá uma ideia de como era a igreja do padroeiro da cidade àquela altura, e de sua localização em relação ao restante da cidade, que se espraiara pela marinha [figura 1].

Figuras importantes na constituição de uma catedral eram os capitulares, chamados por vezes, genericamente, *cônegos*. Existiam desde o alvorecer do mundo cristão e, basicamente, eram colabora-

dores e conselheiros dos bispos. Ainda na Alta Idade Média, estes distintos clérigos passaram a se organizar nos moldes da vida cenobítica, isto é, vivendo à moda monástica, reunidos num espaço comum, geralmente anexo à igreja catedralícia. Esta congregação foi chamada de *capitulum*, tal qual no clero regular. Pouco antes do ano 1000, observa-se na França carolíngia “a irrupção dos cônegos no espaço da catedral”. Próximo ao altar-mor, surge, apartado do vulgo, um espaço próprio aos cônegos capitulares: o coro, ocupado pelas estalas, que eram bancos reservados aos ilustres membros do *capítulo* (em português, cabido). Do lado de fora, aposentos próprios para o clero capitular e suas reuniões passam a ser cada vez mais comuns<sup>23</sup>.

**FIGURA 1:** *Saint Sebastien: Ville Episcopale du Brésil*, França, 1695 (aproximadamente). Retirada do livro *Relation d'en Voyage fait em 1695, 1696 e 1697 aux côtes d'Afrique, détroit de Magellan, Brésil, Cayenne et Isles Antilles*. Paris: Michel Brunet, 1698.

Fonte: Acervo da Fundação Biblioteca Nacional – Brasil.



Elemento crucial de uma catedral naqueles tempos, também no mundo luso<sup>24</sup>, o cabido da sé da diocese fluminense, com seus dignitários e cônegos, foi instituído somente em 1685, em 19 de janeiro – véspera do dia do santo padroeiro e titular da catedral. O atraso ocorreu porque D. Fr. Manuel Pereira, primeiro bispo escolhido para o Rio de Janeiro, não tomou posse, pois fora nomeado para Secretário

de Estado do rei D. Pedro II de Portugal, em 1680. Foi D. José de Barros Alarcão o primeiro bispo do Rio de Janeiro a desembarcar de fato em sua diocese, em 1º de junho de 1682. D. Alarcão ficou por muito tempo em visita a São Paulo e, em meio a diversos conflitos, faleceu no ano de 1700. Para o seu lugar foi nomeado D. Fr. Francisco de São Jerônimo<sup>25</sup>

Logo na primeira carta enviada por São Jerônimo a D. Pedro II de Portugal, depois de chegar ao Rio de Janeiro como novo bispo, em 1702, fica evidente que a sé ainda era considerada o *locus* da memória da proteção do santo padroeiro da cidade. Faz saber ao rei que São Sebastião era o orago daquela igreja, e que “pessoas antigas” atestavam os “evidentes milagres e repetidos benefícios” com os quais o santo teria protegido a urbe continuamente<sup>26</sup>. Lançando mão desta tópica logo nas primeiras linhas, seguia as regras retóricas para a obtenção da benevolência do destinatário [*captatio benevolentiae*], o monarca, para uma requisição que perdurará todo o tempo de seu episcopado (1702-1721): descer a catedral para uma igreja na parte baixa.

Desde o século anterior, dizia-se que o morro onde se encontrava a sé estava despovoado, e que a primeira matriz e catedral do Rio de Janeiro, isolada, sofria com a indecência, o abandono e até mesmo saques. O bispo, então, pedia ao rei – Grão-Mestre da Ordem de Cristo, a quem cabia o *padroado* nas conquistas – que solicitasse ao papa autorização para transferir a sé: ora para a igreja da Candelária, ora para a de São José, ora para a de Santa Cruz dos militares, todas localizadas nas imediações da rua Direita, em terra chã. D. Francisco de São Jerônimo morreria em 1721 sem que a mudança tivesse ocorrido, embora neste mesmo ano tenha alcançado um alvará régio autorizando a transladação da catedral para a igreja de N. Sra. da Candelária<sup>27</sup>.

Em 1733, no episcopado de D. Fr. Antônio de Guadalupe (1725-1740), a questão tinha sido reaberta. A Coroa autorizaria a transferência da catedral para a igreja da Santa Cruz dos Militares, até então administrada por duas irmandades: a da Santa Cruz e a de São Pedro Gonçalves.

## 5.2 A querela da imagem grande

Nos idos de março de 1734, a chegada da provisão régia que permitia mudar a sé da igreja de São Sebastião para a igreja da Santa Cruz dos militares instauraria prontamente algumas dúvidas. Primeiramente, acerca da necessária compra das casas contíguas à sé provisória, para futuro aumento das instalações do templo, tornado catedral. Em seguida, quanto ao traslado dos bens sacros da antiga sé. Foi isto causa de uma cizânia que mobilizou os principais poderes que convergiam para o governo da cidade. Impasse que ganhou certa repercussão, atravessando o Atlântico.

Os oficiais da câmara do Rio de Janeiro se queixaram ardorosamente ao rei, por carta de 15 de maio daquele ano, nestes termos:

Senhor:

com a chegada da presente Frota, correu nesta cidade a notícia de ter vindo ordem de Vossa Majestade para a transladação da sé para a Igreja da Cruz, e como se dizia que se pretendia trazer para a nova sé a Imagem grande do Glorioso Mártir São Sebastião, Padroeiro desta terra, que no Altar Mor se achava colocada, em a qual tem os moradores grande fé, entraram muitas pessoas a temer, e escrupulizar, que se houvesse de tirar a dita Imagem daquela Igreja [...]”<sup>28</sup>

Explicam, adiante, que fora feito um acordo com o cabido da sé, mediado pelo governador Gomes Freire de Andrada, no qual se “ajustou ficar a Imagem grande, como queriam os moradores, e vir outra mais pequena [sic]” para nova sé; “como, com efeito, assim se praticou”. A efigie menor teria sido conduzida em procissão, “com toda a decência e acompanhamento”, com a participação dos oficiais da câmara inclusive. Contudo – assim falam os camaristas – ,

[...] passados alguns dias depois, foi notório que de noite se fora buscar a Imagem grande, que havia ficado na sé velha, e que a trouxeram em um Palanquim carregada por huns pretos, como também outras mais Imagens, as pias de água benta, púlpito, e outros ornatos ne-

cessários para a mesma Igreja, levando-se para cima a Imagem mais pequena, que veio na procissão para a nova sé; cujo facto foi censurado, e causou escândalo, assim por se faltar ao que se ajustou com o Governador, como pelo escrúpulo ponderado [...]

Dizem ainda os da câmara que, por perceberem o zelo com o qual o rei desejava que a sé fosse tratada, fizeram logo requerimento ao governador Gomes Freire para que a imagem grande retornasse ao seu lugar. Recebendo a resposta acompanhada de um parecer pouco amistoso do bispo D. Antônio de Guadalupe, e insatisfeitos com os efeitos nulos de sua representação, os munícipes haviam resolvido, por fim, remeter a papelada a Lisboa, para que se ordenasse o que fosse do “Real serviço de Vossa Majestade”<sup>29</sup>.

### 5.2.1 Presságios

Para começar a deslindar a trama miúda deste problema, há que se distinguir o argumento preponderante na fundamentação do discurso da câmara. Teria pesado mais o conflito de autoridade – sua pretendida precedência sobre o cabido, bem como a alegada desobediência dos cônegos ao governador? Ou os desacatos eram apenas o desfecho crítico de um problema de outra natureza?

Nas palavras remetidas pela edilidade, o fato “foi censurado e causou escândalo, assim por se faltar ao que se ajustou com o Governador, como pelo escrúpulo ponderado”. Sem dúvida, a pendenga tinha uma motivação a que chamaríamos, imprecisamente, “política”: a rivalidade entre duas instituições locais de peso, uma civil e outra eclesiástica; e o desrespeito à autoridade do governador, representante do rei. Mas a retórica dos edis também assevera que fora escandaloso o “escrúpulo ponderado” dos capitulares. Qual era o significado do termo “escrúpulo” àquela altura?

Os oficiais não estavam se referindo ao “caráter” do clero catedralício. “Escrúpulo” foi provavelmente aí empregado no sentido de “cuidado”, “zelo”, “honra”, “decência” – teria sido escandalosa e

indecente a forma com que foram trasladados a imagem e os outros objetos sacros, à noite, e a ombros de escravos. Cumpre lembrar que, como se dera anteriormente, seria de praxe organizar uma procissão solene, com assistência da câmara e seus oficiais, representantes dos *homens bons* ou *nobreza da terra*<sup>30</sup>.

Mas, na missiva a D. João V, os oficiais camarários possivelmente acionaram a ideia de escrúpulo com outra nuance semântica: na definição setecentista de Raphael Bluteau, “escrúpulo” é, primeiramente, o “desassossego, & inquietação do ânimo, principalmente em matérias de consciência”. Segundo o verbete, é coisa bem sabida que “na estreita campanha de uma consciência timorata, dão os escrúpulos grandes batalhas. Duvidosa a alma entre pecado & não pecado [...] se contradiz a si própria, & se implica consigo mesma”<sup>31</sup>. Daí o verbo “escrupular”, que terá sua corruptela introduzida no discurso da câmara, naquela mesma carta: “entraram muitas pessoas a temer [ou seja, “timoratas”] e *escrupulizar* que se houvesse de tirar a dita Imagem daquela Igreja[...]

Por que este temor e agonia da consciência? A sequência do argumento é reveladora. Diz-se que os moradores vieram a temer e *escrupulizar*

[...] que se houvesse de tirar a dita Imagem daquela Igreja que desde o princípio da povoação se fundou no alto defronte da Barra, e vizinha ao Castelo de São Sebastião, aonde se acha o armazém da pólvora, e se faz fé de que guardava a Barra, o Castelo e a Cidade, fundando-se estes *escrúpulos* nas observações que se tinham feito de alguns acontecimentos passados. Razão que [...] obrigou a propor e representar de palavra esta matéria ao Governador e Capitão General desta Praça, Gomes Freire de Andrada, e ele o fez ao Reverendo Cabido, com que assentou e ajustou ficar a Imagem grande, como queriam os moradores [...]

Este trecho pode ser uma loquaz evidência da bem-sucedida associação, tecida por décadas a fio, entre a cidade e suas origens, de um lado, e o santo e sua proteção a ela, de outro. A questão não era ser a imagem “grande” ou “pequena”. Para além da estatura, o que estaria

em jogo seria a entronização da mesma imagem de sempre na igreja primacial da cidade – “que desde o princípio da povoação se fundou”, diziam. Nos termos da carta, seria a ameaça à ordem cósmica da urbe a razão da consciência pesada (“escrupulosa”) dos cidadãos: transferir aquela imagem não poderia ser auspicioso. Pelo contrário, teria lhes parecido pecado, e terrível agouro, conforme “observações que se tinham feito de alguns acontecimentos passados”. Quais sejam estes acontecimentos não se diz e, por ora, não se pode saber ao certo.

A infortunada mudança incomodava tanto mais quanto punha em risco o próprio armazém da pólvora da cidade, localizado na fortaleza cujo orago era o próprio São Sebastião, em logradouro próximo à igreja original do mesmo santo, padroeiro e titular da urbe. Em sua igreja e em seu castelo, situados no “mais alto monte”, de onde “emanam todas as graças”, tem a cidade toda a sua “fortaleza e defesa”, dizia um pregador nove anos antes. Igualmente, é o lugar onde a cidade teve “sua primeira fundação”, e que “anda conservando a memória da antiguidade, [onde] está assentado o padrão, reside a Matriz, e se descobrem várias casas em ruínas da sua primeira povoação”, como reza uma narrativa redigida em 1710<sup>34</sup>. No morro do Castelo [de São Sebastião] conjugavam-se o simbolismo patronímico, a memória das origens e a expectativa de segurança coletiva. Como salienta o governador ao comunicar-se com o bispo, a câmara lhe viera “representar quanto tinha em aflição este povo a determinada mudança”, pois tinha “viva fé em que aquela imagem os defendia de mil infelicidades, não sendo a menor guardar os Armazéns da pólvora que estão no mesmo monte, em que se acham mais de dois mil barris”<sup>35</sup>.

No imaginário cristão católico então predominante, uma das características das “imagens santas”, capaz de assinalar seu estatuto diferenciado, era a alegação de uma origem antiga, ou celeste, a capacidade de propiciar milagres, profecias ou mesmo vitórias militares. Tais narrativas enfatizavam simultaneamente sua antiguidade histórica e sua atemporalidade, sua “idade e permanência”<sup>36</sup>. Embora ninguém se refira na documentação a milagres, profecias ou a uma proveniência sobrenatural, relativos à celebrada imagem do padroeiro, ao ficar em seu “antigo e legítimo lugar” a efígie propiciaria boa

ventura à defesa do Rio de Janeiro, como que atualizando a presença de São Sebastião, confirmando a continuidade de sua carreira no paço celestial.

Tudo fica ainda mais claro quando nos detemos na carta que o Senado da Câmara remeteu a Gomes Freire de Andrada, antes ainda da apelação ao rei. Neste primeiro relato, os vereadores diziam que, ao chegar a ordem régia, teria havido um “geral escrúpulo” quanto à descida da “Imagem do Glorioso Mártir São Sebastião, que estava colocada no Altar Mor”. Segundo a câmara, muitos “moradores” temiam “algum castigo, ou revolução, fundados em alguns acontecimentos, ou observações passadas”. Requeria-se por fim, que aquela imagem permanecesse em seu “*antigo e legítimo lugar*”<sup>37</sup>. De fato, para a época e suas categorias jurídico-político-teológicas, nada mais típico que o louvor à antiguidade, correlata à *ordem cósmica*, e o temor da “novidade”, ou “inovação”<sup>38</sup>.

Passado, presente e futuro, tempo e espaço se encontram mais uma vez nesta narrativa, construída no limiar entre a experiência e a expectativa<sup>39</sup>. A sacra effígie nunca poderia deixar seu “antigo e legítimo lugar”: o espaço é sacrossanto, isto é, a antiga sé e primeira matriz da cidade, da invocação de São Sebastião. Também a antiguidade da tradição é sagrada, pois, neste discurso ao menos, a entronização da imagem remontaria ao “princípio da povoação”, “no alto defronte da Barra”. Não se poderia contrariar esta lógica, a não ser assumindo o risco de subversão cósmica: “algum castigo ou revolução”.

Embora este último termo pudesse já então ser associado a uma “mudança, nova na forma de governo”, seu significado à época podia se referir primariamente a convulsões políticas, revoltas e problemas internos, como sugere Raphael Bluteau:

REVOLUÇÃO. *Tempos revoltosos. Revoltas & perturbações na República.* [...]. O movimento de cousa, que anda rodando [...]. A revolução dos astros [...]. Na Astronomia, é a perfeita circulação da Esfera, ou do Astro, que se restitui ao ponto donde principia o seu movimento. [...]. Revolução no Estado. Mudança, nova forma de governo. [...]<sup>40</sup>

Todo aquele raciocínio é, sem dúvida, permeado por diversos temores basilares daquela que foi a “civilização do medo”: o Ocidente entre cerca de 1300 e 1800<sup>41</sup>. Embora o argumento dos camaristas não o explicita, um dos “castigos” divinos por excelência, naquele imaginário, eram as epidemias, um dos medos mais concretos, por sua onipresença. Aliás, o próprio São Sebastião era protetor contra os contágios: a ingratidão ao mais célebre santo anti- peste do Ocidente – além de padroeiro da urbe – podia desagradar ao santo e a Deus, sendo retribuída com o abandono da cidade à pestilência.

O medo da “novidade”, ou “inovação”, típico do Antigo Regime, somava-se ao das doenças, e ao da guerra e das revoltas, da subversão da ordem, da movimentação inimiga, dos soldados-vagabundos-salteadores e dos males trazidos pelo mar<sup>42</sup>. Ora, as próprias epidemias adentravam a cidade pela barra da baía de Guanabara, muitas das vezes por meio dos navios negreiros, como no caso das “bexigas” – ou varíola<sup>43</sup>. Como explica Delumeau, “o distante, a novidade e a alteridade provocavam medo. Mas temia-se do mesmo modo o próximo, isto é, o vizinho”. Aqui, imbricam-se medos de ameaças bem sabidas e angústia, um “sentimento global de insegurança”<sup>44</sup>.

Todavia, ao que parece, o principal teor do discurso relaciona a quebra de um contrato com os Céus a um possível ataque externo, coordenado ou não a uma sedição interna. “Guardar a barra da Guanabara, o castelo [de São Sebastião, e armazém da pólvora] e a cidade” parece ser referência inequívoca à ameaça de invasão estrangeira. Algo que alarmara e traumatizara o Rio de Janeiro poucos anos antes, com as incursões seguidas de Jean-François Duclerc, em 1710, e particularmente a de René Duguay-Trouin, que rompeu a barra da baía com 18 navios e “sequestrou” a cidade em 1711. Desde o século XVII, na época da guerra contra os neerlandeses, havia um “sentimento generalizado de insegurança e medo diante de uma sempre possível invasão estrangeira ao Rio de Janeiro”. Algo que continuava a inquietar a cidade até meados do século XVIII. Arribadas de embarcações que não fossem portuguesas alvoroçavam os habitantes. Sobretudo se havia notícia de navios corsários nas águas circunvizinhas. A tudo isto “somava-se a ameaça de subversão da ordem interna, seja pela

ocorrência de tumultos entre moradores e passageiros, seja pela eclosão de motins entre os primeiros, ou ainda pela transgressora cumplicidade que os mesmos poderiam estabelecer [...]” com os inimigos. A documentação relativa aos ataques de Duclerc e Duguay-Trouin, pouco mais de vinte anos antes da mudança da sé, descortina o “encaideamento do medo, da cumplicidade com os estrangeiros e da revolta dos vassallos fluminenses[...]”<sup>45</sup>.

Vale lembrar que, após a vitória sobre os franceses de Duclerc, em 1710, uma imagem de São Sebastião e outra de Santo Antônio desceram da sé do Castelo acompanhadas por solene procissão de ação de graças, rumo à igreja de São José, então frequentada por parte das elites da cidade. Um ano depois, houve a catastrófica tomada da cidade por Duguay-Trouin. Teria sido a imagem grande do padroeiro aquela que descera em procissão? E, por isto, o alvoroço dos moradores, visto que a retirada da efígie do altar-mor (deixada talvez na igreja de São José) poderia ter propiciado o infortúnio no ano seguinte?

O receio de desagradar o santo e sofrer represálias dos Céus era algo bem assente nas crenças dos populares, sem dúvida. Mas isso não era de todo estranho aos mais eruditos.

É certo que, por um lado, do ponto de vista teológico, os santos não podiam eles próprios agir em desfavor dos seus clientes, castigá-los. Os castigos seriam prerrogativa de Deus, Justo Juiz. Seus santos, como advogados ou procuradores da Corte Celeste, podiam apenas suspender ou amainar tais decretos do Onipotente<sup>46</sup>. Por outro lado, encomendar-se a um padroeiro era estabelecer com ele uma reciprocidade, firmada por um “voto”, que valia da mesma forma fosse para uma pessoa, fosse para uma cidade. E, de acordo com a concepção teológica de “voto”, desrespeitar o compromisso significaria pecado mortal.

Em tese, apenas bispos e papas poderiam revogar um voto. Também no caso de corporações como cidades e vilas, as promessas deviam ser cumpridas, inclusive pelos sucessores daqueles que firmaram o “contrato com o divino”, mesmo que não tivessem tomado parte no juramento. Isto é, aquilo valia para a posteridade como uma obrigação para com os Céus, configurando-se juridicamente e oficial-

mente como verdadeiro “ato de governo”<sup>47</sup> – desde que tudo fosse feito conforme as normas da Igreja, e levado a termo em nome da povoação pelas autoridades legítimas do clero e do povo [representado pelos conselhos municipais, no mais das vezes]<sup>48</sup>.

Embora os vereadores não usem o termo na querela da imagem grande, os editais da câmara para a festa de São Sebastião referiam-se ao “voto” feito ao padroeiro desde o princípio da cidade, por seus fundadores, para justificar a obrigação de todos os moradores dependurarem luminárias em suas fachadas nas noites entre 17 e 20 de janeiro<sup>49</sup>.

Em muitas narrativas, a transferência “indevida” de uma imagem, isto é, sem a aprovação dos Céus ou do ser retratado, implicava frequentemente o seu “retorno” prodigioso ao lugar e ao possuidor legítimos, acarretando por vezes o castigo ou a penitência daqueles que a tinham removido – eclesiásticos, inclusive, sem poupar mesmo o papa, como no caso da remoção de um ícone da Virgem pelo Papa São Sisto. Nas palavras de Hans Belting, “essas imagens possuíam poderes carismáticos que podiam se voltar contra as instituições da Igreja, na medida em que dela fossem excluídas. Elas protegiam minorias e se tornaram protetoras do povo [...]”. Sujeitas às apropriações de uma multidão de leigos fieis (como parece ser o caso da imagem grande), aquelas imagens sacras “falavam sem a intermediação da Igreja, com uma voz vinda diretamente do céu, contra a qual nenhuma autoridade oficial tinha qualquer poder”<sup>50</sup>. Ou teria?

### 5.2.2 A carta do bispo

O ponto de vista “teológico”, ou melhor, a fala de uma autoridade oficial da Igreja sobre a questão levantada pelos camaristas emerge numa epístola redigida pelo bispo, D. Fr. Antônio de Guadalupe, franciscano que governou a diocese do Rio de Janeiro entre 1725 e 1740. Isto acontece na resposta que dá à carta que lhe mandara o governador.

Ao receber a primeira queixa da câmara, Gomes Freire de Andrada logo remeteu ao pastor uma correspondência expondo-lhe

a contenda. Dizia ter recebido das mãos dele próprio, D. Antônio, a ordem régia para a mudança da sé, e que logo se reuniram os procuradores das irmandades de Santa Cruz e de São Pedro Gonçalves com o cabido e o bispo para tratar da entrega da igreja. Os capitulares, em seguida, teriam ido tratar com ele, governador, sobre algumas dúvidas. Até então, a “principal” delas, segundo Gomes Freire, dizia respeito à forma de se pagar a compra das casas anexas à igreja, de propriedade das irmandades, para futuro aumento das dependências da nova catedral.

Depois disso, o bispo teria dado ordem (possivelmente um edital, com alguma antecedência) a uma procissão na qual se faria o traslado solene da imagem de São Sebastião do altar-mor de sua igreja para o da igreja da Santa Cruz dos Militares. O que gerou uma representação (não por escrito, ainda) dos oficiais da câmara, manifestando o “quanto tinha em aflição este povo a determinada mudança”. Porque tinha-se “viva fé em que aquela Imagem os defendia de mil infelicidades, não sendo a menor guardar os Armazéns da pólvora que está no mesmo Monte, em que se acham mais de dois mil barris”. Sem poder-lhes falar, “porque alguma gente entrava em Câmara [a] fazer esta representação assaz mortificada”, o governador diz ter apenas repassado a queixa aos membros do cabido, quando vieram-lhe dar conta do dia da procissão.

Afirma então Gomes Freire que, “confessando ser verdade a determinada mudança do Santo”, os reverendos “deram palavra de fazê-la de uma Imagem pequena, que se costumava levar na procissão anual”. Dando-se aviso à câmara, a procissão havia transcorrido como combinado. Porém, passados nove dias, o governador recebera a notícia de que, na noite anterior, alguns cônegos teriam ido à antiga sé, sem qualquer aviso, e teriam, “a furto, com indecência, metido em uma rede a imagem de São Sebastião, que estava no Altar Mor, e as mais que havia na mesma Igreja, passando a arrancar as pias de água benta, e o púlpito, o que tudo à mesma hora conduziram, por negros, à nova sé”. Gomes Freire diz não ter encontrado justo motivo para “tão inopinada e violenta execução”; mas afirma que, até então, se resignava na determinação que pensava ter sido tanto do bispo

quanto do cabido. A contragosto, por não ter ficado a par da “causa desta novidade”.

Segundo o remetente, os oficiais da câmara, então, vieram “representar o quanto àquele Senado, e a todo este povo lhe parecia horroroso” aquele modo de proceder. Esperavam do governador providências, visto que todos haviam confiado na promessa do corpo capitular a ele. E mais: declaravam que, embora não tivessem ainda cópia das ordens régias, tinham ouvido dizer que “declarava Sua Majestade na Provisão” o modo com que “se devia conservar aquela Imagem na sua antiga Igreja, erigindo-se-lhe uma confraria, e pondo-se um painel na Nova Sé”. Para “conservar a harmonia entre dois corpos tão principais” – câmara e cabido –, Gomes Freire teria solicitado a representação por escrito, para que fosse endereçada ao rei, com a resposta dele (governador) e do bispo. Os camaristas, por sua vez, teriam pedido cópia da provisão régia, para embasar seus argumentos. Por fim, ao receber a carta da edilidade, a autoridade máxima da capitania remetia cópia dela ao antiste, rogando-lhe que, “como Pai e Pastor, eleja o meio que entender mais conveniente a desfazer as queixas do povo e dar inteiro cumprimento às ordens de Sua Majestade”<sup>51</sup>.

Em sua réplica, o bispo, de início, exime-se de maior responsabilidade na controvérsia: não teria participado do acordo inicial, de descer apenas a imagem pequena, que acontecera apenas entre o cabido e o governador. E assegura que não teve conhecimento da mudança noturna “senão muito depois de feita”. Portanto, “a eles [cônegos] tocava dar a razão por que o fizeram”. Apesar disso, em atenção a Sua Excelência, concordava que lhe devia dar conta a respeito de duas questões: a falta de “palavra” dos capitulares e a queixa dos vereadores. E propõe que os cônegos responsáveis deveriam ser ouvidos “sobre os pontos seguintes, por serem dignos de [re]flexão”:

Primeiro, se a dita Imagem de Sam Sebastião, pias, e púlpito pertencem à sé, porque sendo assim podiam transferir tudo para onde a mesma sé se mudava;

E segundo, se a Provisão de Sua Majestade, assim como manda con-

servar a sé antiga, manda também conservar a dita Imagem, porque eu lendo a Provisão, que cá tenho, não acho nela tal.

Terceiro, se a Imagem sobredita, assim como tem mais formosura, tem também mais virtude para guardar a barra, e Armazém da pólvora, do que a Imagem pequena; porque parece que ainda que aquela fosse feita de pau Santo, não tinha em si esta maior virtude.

Quarto, se parece melhor, e mais decente, que uma Imagem tão formosa esteja colocada onde tenha menos veneração, e menos culto.

Quinto, se é afeitada a representação do escândalo e desconsoações do povo, encarecido tudo pelos Oficiais da Câmara, porque ouço dizer a muitas pessoas que o mesmo povo está sumamente gostoso de a dita Imagem estar hoje onde a vejam, e visitem, e venerem todos os dias, e conseqüentemente se fará mais escandaloso o voltar para o lugar antigo.

Ultimamente, se os Oficiais da Câmara têm direito a estas suas representações ou se lhes toca a disposição da Igreja e se a Sé antiga, e os seus móveis, ficaram sendo bens do Concelho, para que se intrometam na sua disposição<sup>52</sup>.

Os dois primeiros pontos suscitados pelo bispo se detêm nos aspectos jurídico-políticos do problema: quem era a instituição detentora dos bens da sé e se a ordem régia determinava efetivamente que a imagem permanecesse onde estava. Embora o prelado não responda às questões que propõe, vê-se que, para ele, não só todos aqueles objetos pertenciam de fato à sé, como podiam ser trasladados pela corporação eclesiástica que *de jure* administrava o culto divino na catedral – o cabido da sé. É o que se pode deduzir nas entrelinhas, e fica óbvio na sexta e última questão. A segunda questão indaga a letra da provisão régia, que realmente não se refere explicitamente à imagem<sup>53</sup>.

As duas interrogações que se seguem na carta se detêm no aspecto teológico, merecendo maior atenção.

D. Antônio de Guadalupe se reporta à “formosura” da imagem de São Sebastião no terceiro ponto. Sugere que o fato de ser mais bela – com o que parece concordar – não significaria maior virtude

(leia-se, poder) para defender de algum modo a baía e o armazém da pólvora. Pelo menos, não seria mais capaz do que a imagem menos bonita, dita “pequena”, que, segundo Gomes Freire, era a que costumava sair nas procissões.

Ora, é no século XVIII que a imagem cristã passa a ter outro tipo de função, além da ritual. Um de seus novos usos é estético: esculturas e pinturas de temas cristãos passam a ser avaliadas em termos de “beleza”, e assim a imagem ganha certo grau de autonomia em relação a seus usos litúrgicos. Sem anulá-los, obviamente. Chegava-se, então, ao que Hans Belting chamou de “Era da Arte” – sem ignorar que, antes disso, passara-se uma longa história da *imago* cristã<sup>54</sup>.

Belting enxerga uma “crise da imagem pública” e de suas instituições guardiãs no final da Idade Média. Isso seria perceptível nos ataques dos teólogos reformados e na difusão das imagens de uso privado<sup>55</sup>. Em contraposição, as imagens de culto deste período tendiam a ser investidas de um “arcaísmo deliberado” em seu aspecto e/ou nas narrativas (“lendas de culto”) que justificavam suas excepcionalidades, conforme o mesmo historiador. Assim, era por sua alegada idade, autenticidade e beleza que se julgava a legitimidade de uma imagem de culto<sup>56</sup>. No caso do Rio de Janeiro, a imagem grande do santo flechado foi descrita pelo bispo como “mais formosa”, embora ele não considerasse isso suficiente para dar a ela “poder” superior ao da imagem menor. Mas talvez esta “formosura” fosse consenso e, aos olhos dos fieis, incluindo os camaristas, isso sugerisse maior poder e autenticidade, tanto quanto a sua presença no altar da antiga sé sugeria maior antiguidade. Porém, é de se notar que nas cartas da municipalidade não se menciona a qualidade estética da imagem em nenhum momento.

Além de possuir maior beleza, a imagem grande seria feita de pau-santo. Segundo Bluteau, trata-se do jacarandá. O dicionarista, entretanto, não explica o porquê de “pau-santo”<sup>57</sup>. Fica a dúvida se o reverendíssimo bispo usou de engenhosa ironia para assinalar que, a despeito do nome da madeira, não haveria maior “santidade” numa imagem ou noutra. O que não significa, em tese, que desacreditasse qualquer utilidade das effigies.

No quarto ponto, o bispo defende que uma imagem tão bela deveria ficar onde pudesse ser venerada e cultuada de modo mais acessível pelos mesmos moradores que nela tinham fé. Seria “melhor e mais decente” permanecer na sé interina que na decadente sé velha. E isto se poderia comprovar, conforme o quinto argumento de Guadalupe, pelo regozijo do “povo”, satisfeito por poder “ver”, “visitar” e “venerar” São Sebastião todos os dias.

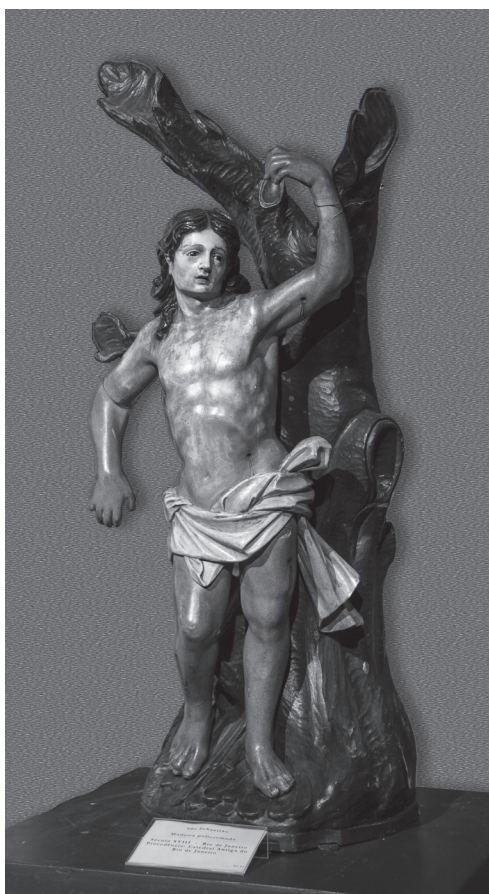
Mais do que outras, que permaneciam simples peças de altar ou de procissão, algumas imagens tornavam-se objeto de devoção, sendo tratadas como verdadeiras pessoas nalgumas situações. A imagem de devoção inspira narrativas e possibilita meios de expressão e imaginação religiosa. Como postula David Freedberg, o poder que a imagem exerce advém, sobretudo, da fascinação pela figuração humana, pelo corpo humano. São as figurações do corpo aquelas que causam maior efeito sobre os espectadores<sup>58</sup>. E as imagens de São Sebastião, particularmente, têm enorme apelo estético, exibindo de forma dramática o corpulento soldado romano, como demonstram duas imagens históricas de São Sebastião que pertenceram à catedral [figuras 2 e 3].

Há muito poucas evidências que permitam tentar identificar as imagens “grande” e “pequena” da controvérsia – se é que sobreviveram. Nada indica *a priori* que sejam aquelas que aqui se apresentaram. A imagem “histórica” [figura 3] passou recentemente por uma restauração realizada por Graça Costa e Cassiano Gonçalves. Segundo a análise de Graça Costa, baseada em exames laboratoriais, a imagem histórica de São Sebastião passou por 11 repinturas. A segunda camada mais antiga é “rococó”, provavelmente do século XVIII. Não se encontrou nenhuma evidência que contrarie a afirmação de que a imagem é do século XVI. O estilo foi classificado como “Renascimento Germânico”. É uma imagem erudita, embora não se tenha informação sobre sua origem ou “autoria”. Conforme os restauradores, pode-se dizer que a versão de que foi imagem trazida de Portugal – talvez por Estácio de Sá – não tem nada de absurda. Segundo Cassiano Gonçalves, durante o restauro foi notado um desgaste do material sobre os pés da imagem. O que atesta a interação com fieis devotos, que toca-

vam ou beijavam a imagem de culto (caso conhecido de formidável desgaste nos pés de uma imagem é o da estátua de São Pedro no Vaticano)<sup>59</sup>.

**FIGURA 2:** Escultura de São Sebastião que pertenceu à antiga Sé, século XVIII (provável). Fotografia: Di Vargas Fotografia.

Fonte: Acervo do Museu de Arte Sacra da Arquidiocese do Rio de Janeiro<sup>60</sup>.



A importância histórica da imagem restaurada é inegável. Mas é possível que não seja esta a “imagem grande”. Pode ser que a efigie “grande” fosse a imagem hoje pertencente ao Museu de Arte Sacra da Arquidiocese do Rio de Janeiro – cuja procedência se atribui à “antiga catedral do Rio de Janeiro, século XVIII” [figura 2]<sup>61</sup>. Em todo caso, faltam evidências que permitam relacionar as imagens citadas na documentação às duas imagens referidas, ou a outras quaisquer.

Tornando à querela, é importante notar como o bispo do Rio de Janeiro enfatiza que suas ovelhas estavam felizes em “ver”, “visitar” e “venerar” a imagem grande todos os dias. Sem dúvida, aquela sentença tem uma função retórica, para combater os argumentos da câmara. Mas até que ponto a perspectiva do bispo – “teológica”, “letrada” – se contrapunha à necessidade “popular” de ver, tocar e admirar a imagem?



**FIGURA 3:** Escultura de São Sebastião (histórico), século XVI.

Autor: Anônimo. Fotografia: Emilton Rocha.

Fontes: Acervo da Basílica de São Sebastião dos Frades Capuchinhos, Rio de Janeiro.

As considerações de D. Fr. Antônio de Guadalupe fazem lembrar a afirmação de Hans Belting de que “todas as vezes que as imagens ameaçaram conquistar uma influência indevida dentro das igrejas, os teólogos tentaram despi-las de seu poder”. Isto é: “tão logo elas ficavam mais populares do que as instituições da Igreja e começavam a agir diretamente em nome de Deus, tornavam-se indesejáveis”. Na análise de Belting, “só depois que os fieis resistiam a todos esses esforços contra suas imagens favoritas é que os teólogos concordavam em estabelecer condições e limitações que controlassem o acesso a elas: eles só ficavam satisfeitos quando podiam ‘explicar’ as imagens”<sup>62</sup>.

Nesta perspectiva, se a imagem grande de São Sebastião era capaz de, por vontade divina, defender o Rio de Janeiro, isto não se dava pelo tipo de material dela, por seus atributos estéticos, ou pelo altar em que era venerada: só podia ter alguma “virtude” se outras do mesmo santo também a tivessem. E, outrossim, se sua veneração não se contrapusesse à autoridade intermediária entre Céus e Terra, a Igreja e seus ministros, especialistas do sagrado. Se o mártir flechado queria ser venerado, jamais haveria de ter concordado com desacatos à elite diocesana. E menos ainda com o abandono a que a velha sé estava sujeita. Assim, o bispo parece tentar “explicar” e “controlar” a imagem e seus usos desordenados. Afinal, o pensamento teológico tendia a tratar a questão das imagens por um prisma uniformizador e disciplinador<sup>63</sup>.

Não que D. Antônio de Guadalupe fosse exatamente um “teólogo”. Nasceu em 27 de setembro de 1672 em Amarante, Portugal. Foi franciscano, tornando-se professo da Ordem dos Frades Menores em 24 de março de 1702. Antes de ingressar na vida consagrada, estudara na Universidade de Coimbra, obtendo o grau de bacharel em cânones. Foi também juiz de fora em Trancoso. Tinha sido, portanto, magistrado civil, antes de entrar para a Ordem dos Franciscanos Observantes, em Lisboa, aos 29 anos, e de se tornar, bispo do Rio de Janeiro, aos 52<sup>64</sup>. Correspondia, pois, ao perfil canonista – bastante requisitado pelo Conselho Ultramarino e pelo rei naquele momento, para o bom governo dos bispados e a dissolução dos crescentes conflitos de jurisdições<sup>65</sup>.

Mas D. Antônio de Guadalupe foi um dos representantes da *jacobeia*, movimento rigorista que irrompeu em Portugal por volta dos anos 1720, inspirado no *jansenismo* francês<sup>66</sup>. É ele quem redige os *Estatutos do cabido* do Rio de Janeiro, em 1736; e quem funda, no ano seguinte, dois seminários na cidade: o dos Órfãos de São Pedro, chamado depois de Seminário de São Joaquim; e o Seminário de São José. Em 1739, institui a prisão eclesiástica, o aljube. Portanto, como outros bispos do período, buscou fazer valer as normas tridentinas<sup>67</sup>, o que certamente o levaria a reprimir os excessos devocionais relacionados ao “poder das imagens”.

Pode-se talvez concordar com Hans Belting que, para o vulgo, Deus e os santos “passaram a residir dentro” das imagens, “e falavam por meio delas”. Assim, “as pessoas olhavam para as imagens com uma expectativa de beneficência, mais importante para o crente do que as noções abstratas de Deus ou de vida além da morte”. Belting considera que, “embora os teólogos vejam a religião primariamente como uma coleção de ideias, os fieis comuns preocupam-se mais em receber ajuda para seus assuntos pessoais”<sup>68</sup>.

Porém, o historiador da arte alemão sentencia que, entre teólogos e fieis devotos, podia-se chegar por vezes a um “acordo mascarado como doutrina pura, no qual tudo parecia, retrospectivamente, claro e simples”, classificando aqueles usos como “tradição”. Isto acabava por encobrir as controvérsias latentes, que discutiam não as “pinturas comemorativas”, segue Belting, mas as “imagens de pessoas que eram usadas em procissões e peregrinações, para quem se queimava incenso e se acendiam velas”, as quais se encaixam na categoria de “imagem santa”<sup>69</sup>. Diz-nos ainda que os teólogos usavam sua “linguagem especializada” para, essencialmente, “ratificar decisões já tomadas em outro nível” – refere-se, aqui, a interesses do Estado, que se fazia representar por um “deus pintado”, já na baixa Idade Média<sup>70</sup>.

Talvez Belting veja a questão de forma um tanto maniqueísta, ao contrapor rigidamente de um lado o “teólogo” descrente do poder das imagens e, de outro, o fiel leigo ávido pelo uso descontrolado deste poder. As decisões tomadas pelo clero são por ele vistas como “acordo” marcado por uma artificialidade, sem que a explicação passe pela

*crença*, isto é, desconsiderando que clérigos eruditos e povo rústico pudessem em alguma medida compartilhar crenças sobre as imagens (influência, quiçá, de uma cultura intelectual marcada pelo ambiente protestante alemão). Afinal, como formula Francisco José Silva Gomes, entre a produção de significados “dos especialistas, clérigos e letrados”, e aquela “fruto de um trabalho anônimo e coletivo de leigos, iletrados [...] não havia oposições absolutas e excludentes. Eram dimensões complementares e dialéticas, elaboradas a partir de um mesmo código religioso de base”<sup>71</sup>. É o que aponta também Jacques Le Goff ao abordar as interações e intersecções entre a cultura clerical e a cultura folclórica, que compartilhavam do interesse pelo culto aos santos e suas implicações<sup>72</sup>. O que não quer dizer que diferentes agentes, instituições ou grupos fizessem usos idênticos daquele código de base, visto que se apropriavam dele segundo seus interesses e visões, por vezes bastante opostas entre si.

Nesse sentido, é importante notar como o bispo do Rio de Janeiro enfatiza que suas ovelhas estavam felizes em “ver”, “visitar” e “venerar” a imagem todos os dias. Sem dúvida, aquela sentença tem uma função retórica, para combater os argumentos da câmara. Mas até que ponto a perspectiva do bispo – “teológica”, “letrada” – se contrapõe à necessidade “popular” de ver, tocar e admirar a imagem?

Antes de assinar sua carta ao governador, D. Frei Antônio de Guadalupe ainda defende os cônegos da acusação de falta de respeito a Gomes Freire – em sua opinião, “o mais considerável” a responder-lhe sobre o caso. O bispo inocenta os capitulares dizendo que, se soubessem que as mudanças repentinas causariam algum desgosto ao governador, “de nenhuma sorte as fariam; pois, se resolveram a isso, foi entendendo que o falar-lhes Vossa Excelência em não mandar a Imagem para a Sé nova era somente por satisfazer a representação da Câmara, e considerar que nisso não se empenhava”, por conhecer os referidos oficiais e “as razões que se descobrem nos pontos referidos”. Ou seja, D. Guadalupe tenta livrar seus colaboradores sugerindo que somente o governador não havia entendido que o tal “acordo” era – pura e simplesmente – dissimulação! “Talvez esta foi a razão de se fazer a mudança oculta”, completa.

No arremate, alfineta ainda os camaristas, com fina ironia:

E já que os Oficiais se mostram tão Zelosos nesta matéria, entendo eu que mais se deviam mostrar em fazer a confraria que Sua Majestade manda, na sua Provisão; e eu peço a Vossa Excelência os mova, e obrigue a isso; porque só a sua autoridade o poderá conseguir<sup>73</sup>.

Ao que parece, o bispo tinha alguma razão. A confraria desejada por D. João V não sairia do papel nem na década seguinte. A D. Antônio, mais fácil seria tolerar abusos das imagens pelos devotos do cotidiano que a ingratidão dissimulada dos *principais da terra*.

### 5.2.3 A imagem da cidade

Temos assim um *corpus* epistolar que ingressa nas “cadeias de papel” que ligavam as periferias dos impérios marítimos aos centros governativos nas metrópoles europeias, chegando à Coroa. Essas cartas [tabela 1] chegaram ao Conselho Ultramarino de Lisboa – e não à Mesa de Consciência e Ordens, o conselho propriamente eclesiástico do rei, o que talvez demonstre que tudo isso extrapolava a questão meramente “religiosa”.

TABELA 1: Correspondência sobre a querela da imagem grande

ANO	MÊS	DIA	REMETENTE	DESTINATÁRIO(S)
1734	Março	20	Câmara	Gomes Freire
		23	Gomes Freire	Bispo D. Antônio
		24	Bispo D. Antônio	Gomes Freire
		30	Gomes Freire	Câmara / Conde de Sabugosa
	Abril	5	Gomes Freire	D. João V
	Maio	15	Câmara	D. João V
	Novembro	18	Conselho Ultramarino	D. João V
	Dezembro	14	D. João V	Gomes Freire
14		D. João V	Bispo	
1735	Março	9	Gomes Freire	D. João V

Fontes: Arquivo Histórico Ultramarino; Revista de Documentos para a História da Cidade do Rio de Janeiro, v. 1; Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro; Arquivo Nacional do Brasil.

Em consulta de 18 de novembro de 1734, os conselheiros consideraram a atitude dos cônegos do cabido um “ato muito escandaloso, e digno de uma pública demonstração”, já que se tirara “furtivamente de noite a Imagem de S. Sebastião que devia ficar na antiga Sé para se lhe dar o culto que V. Majestade ordenara”. Fica decidido que se devia participar ao bispo que o rei estranhava “aos Cônegos que concorreram para a extração da Imagem, executarem-no de noite, com indecência, e sem atenção ao que haviam conferido com o Governador”, recomendando-se que os três capitulares que fizeram o acordo fossem a Portugal “dar pessoalmente a razão que tiveram” para tanto. Por outro lado, no mesmo documento, o procurador da Coroa concorda com D. Antônio de Guadalupe, considerando que “nenhum direito tem os Oficiais da Câmara para impedirem a transladação das Imagens, pias e púlpitos, e se o tem o devem deduzir pelos meios ordinários, e sem intrometer V. Majestade nesta questão”<sup>74</sup>.

O rei, enfim, municiado pelos pareceres do procurador e o Conselho, remete duas cartas, uma ao bispo e outra ao governador, resolvendo salomonicamente repreender aos oficiais da câmara e aos cônegos do cabido: aos primeiros, por não terem direito de obstar ao traslado dos bens da sé (se o tivessem, deveria agir pela justiça ordinária local); e aos segundos, pelo indecente e furtivo traslado, e por ignorarem o acordo com o governador. Gomes Freire e D. Antônio, mais uma vez, são mediadores: o primeiro repassa a carta aos camaristas; o segundo, aos capitulares. Ao que parece, o rei não achou necessário que os cônegos envolvidos fossem a Lisboa, como sugerido. Mas a carta régia de 14 de dezembro de 1735, reverberando a repreensão aconselhada pelo Ultramarino, ficou registrada no livro do tomo do cabido<sup>75</sup>. Por fim, Gomes Freire de Andrada declara à Coroa estar ciente da resolução, em 9 de março, resposta lida em Lisboa a 5 de outubro de 1735<sup>76</sup>.

Uma análise preliminar permite supor que a atitude da Coroa na mudança da sé tenha sido recebida como justa, de maneira geral, por respeitar a dignidade da igreja primacial da cidade e seu orago. Isto parece ser ponto pacífico para todos. A discórdia viria da controvertida mudança da imagem pelos cônegos. A meu ver, o traslado das pias batismal e de água benta, do púlpito, das vestimentas sagradas e da prataria não

são essenciais, pois se o São Sebastião grande não tivesse sido também transportado, os moradores e a edilidade dificilmente fariam oposição à vinda desses ornamentos, necessários para o culto na nova catedral.

O conflito jurisdicional cercado a sacra efígie acontece entre duas corporações que se pretendem representativas da cidade, no âmbito espiritual e no temporal: o cabido da sé e a câmara municipal. Ambas tomam as posições mais aguerridas: a primeira, rompendo o acordo inicial e levando a imagem às escondidas para a nova sé; a segunda, queixando-se ao governador e acionando o próprio rei. O governador e o bispo não agem para definir a questão, cumprindo somente papéis de mediação no conflito. Embora D. Guadalupe se posicionasse a favor de seus cônegos, não tomou, enquanto maior autoridade eclesiástica da diocese, nenhuma atitude imediata para resolver a rusga, emitindo apenas algumas considerações, como um porta-voz do cabido. Não tomara parte nem no acordo sobre a imagem que ficaria na igreja antiga, nem na intempestiva decisão de carregar os objetos de culto para a nova catedral. Já Gomes Freire de Andrada intervém com prudência e moderação, virtudes recomendadas aos governantes; mas sem tomar partido e estabelecer punições. Apenas contata o bispo e dá conta do caso ao rei, juiz máximo da monarquia. Buscava preservar a harmonia entre aqueles “dois corpos tão principais”, câmara e cabido, como afirmou ao bispo e ao vice-rei, o Conde de Sabugosa, por carta de 30 de março de 1734<sup>77</sup>, mesmo dia em que escreve de volta à câmara, após a resposta de D. Guadalupe. Também o vice-rei não se intromete na querela.

Ao menos neste caso, a gestão das imagens do santo patrono e do espaço de culto da catedral e de seus bens caberia antes aos capitulares que ao bispo e, inclusive, à Coroa, que arbitraria o conflito ainda nos moldes de uma administração passiva<sup>78</sup>. A câmara, por outro lado, arrogando-se a responsabilidade de “representação” dos moradores, veria na imagem grande do padroeiro não uma propriedade da sé, ou do bispado, mas da *cidade*. Logo, representando e atualizando o corpo místico e o bem comum<sup>79</sup>, pretenderia exercer alguma função co-gestora no culto ao patrono citadino, tal qual os diversos conselhos municipais europeus vinham fazendo desde a Idade Média tardia<sup>80</sup>.

Diante disso, o procurador da própria Coroa sinalizaria que, se os oficiais da câmara supunham que a imagem fosse um bem do conselho municipal, deveriam defender-se pela justiça ordinária, “sem intrometer Sua Majestade nesta questão”. O que demonstra que o culto ao padroeiro da cidade competiria, como questão local, às autoridades locais – eclesiásticas e, possivelmente, seculares.

O conflito envolvendo a câmara, o cabido da sé, o governador e o bispo ocorre nos quadros de uma configuração específica das relações entre poderes eclesiásticos e seculares, a qual se pode definir como um “sistema de cristandade constantiniana”. Nesta, “Igreja” e “Estado” se legitimam mutuamente, havendo interesses comuns às duas partes. A cristandade constantiniana teria prevalecido no Ocidente, grosso modo, entre os séculos IV, com o favorecimento da religião cristã pelos imperadores Constantino e Teodósio, e XIX, até a voga da secularização e a separação entre Igreja e Estado em diversos países. Assim, a época inaugurada pelo Concílio de Trento (1545-1563), por vezes chamada de *barroca*, desdobrou-se como uma das modalidades da concepção constantiniana de relações entre poder religioso e poder laico<sup>81</sup>.

Embora enfatize a interdependência dos poderes seculares e religiosos, a ideia de uma cristandade constantiniana não exclui a possibilidade de conflitos entre eles; pelo contrário, os supõem. A resolução deles, entretanto, se orienta no sentido do retorno à situação primeira de bom entendimento, que é a base do sistema, e que celebra a concórdia. Por mais que se dessem atritos, a situação de cristandade interessava a ambos os lados. Quando o “sistema” ele próprio entrava em xeque, os dois polos tendiam a se aproximar e voltar à sintonia novamente<sup>82</sup>.

Note-se que tanto o bispo quanto os da câmara se apropriam retoricamente do “povo” para defender opiniões diametralmente opostas sobre a questão. Isto se explica também pelo sistema de cristandade colonial/constantiniana, no qual as relações de interdependência entre “Estado” e “Igreja” se dão em sua relação com a sociedade, que deve ser entendida como interlocutora fundamental<sup>83</sup>. E isto também vale para o caso das imagens “públicas” naquele período. Segundo Belting, “o culto às imagens da Contra-Reforma foi um ato de reparação a elas, com cada nova imagem pretendendo preencher,

simbolicamente, o lugar do qual uma outra tinha sido expulsa”. Isto é, por conta dos ataques de protestantes e mesmo dos turcos, todos “iconoclastas”. No período consequente ao Sacrossanto Concílio Tridentino, o “Estado, como defensor da Igreja, também se associava às imagens e a seu culto”. Porém, mais do que assunto das elites dirigentes, as imagens sacras eram também assunto da sociedade, “que se expressava na religião e por meio dela”. A religião era uma realidade essencial demais para ser, como nos dias de hoje, um assunto meramente pessoal, ou apenas uma preocupação das igrejas<sup>84</sup>.

Na carta dos oficiais da câmara a D. João V, é possível depreender que interpretação eles deram às ordens régias. Diziam:

[...] ainda mais nos pareceu excessivo este procedimento, quando o mesmo Governador nos fez presente a Real ordem de Vossa Majestade, de trinta de Outubro do ano passado, vendo a formalidade com que o Católico Zelo de Vossa Majestade foi servido mandar se tratasse do culto desta Igreja, e que nela devia *ficar, como estava, a Imagem do Glorioso Santo, e colocar-se um painel em a nova Sé*, com a qual novidade recorreremos ao Governador, requerendo-lhe fizesse restituir a Imagem a seu lugar, e restituir a dita Igreja as outras Imagens, e ornatos espoliados [...] <sup>85</sup>.

No discurso, os edis parecem corroborar a “formalidade” da provisão, que demonstraria o “católico zelo” do rei. Mas interpretavam que a ordem para que se mudasse a titularidade da igreja da Santa Cruz para igreja de São Sebastião, pondo-se um “painel” do santo no altar-mor, indicava implicitamente a manutenção da imagem grande no lugar de sempre, isto é, na primeira matriz, mais especificamente, entronizada no seu altar-mor.

Segundo Francisco José Silva Gomes, “a espiritualidade tridentina marcou indelevelmente o edifício cultural em três lugares: o altar-mor, o púlpito e o confessionário”<sup>86</sup>. Destes, dois aparecem com destaque na querela da imagem grande: o altar-mor, lugar da *imago* do padroeiro; e o púlpito, que, junto com as pias de água benta e outras imagens de santos, foram transportados para a igreja da Santa Cruz.

Se havia alguma concordância entre eclesiásticos e homens da governança, aparentemente era a de que a imagem grande de São Sebastião devia repousar no altar-mor da catedral — fosse na nova, fosse na antiga. Tanto é que os cônegos trocam as duas imagens de lugar, pondo-as nos altares da igreja do padroeiro e da igreja da Cruz. O bispo parecia satisfeito com a presença da imagem grande, e de sua veneração, no altar-mor desta última, e o oficialato da câmara intentava fazer retornar a imagem preferida do “povo” a seu nicho “original”, o altar-mor da igreja do Castelo.

Embora quase todas as liturgias celebradas no altar-mor durante o ano prescindissem da presença de imagens, dada a centralidade do culto Eucarístico, era naquele espaço privilegiado que a “presentificação”<sup>87</sup> do santo por meio de seu retrato ou imagem escultórica era produzida, efeito crucial na reiteração de laços devocionais. Principalmente na sé, misto de templo e monumento citadino no qual o protetor celestial da cidade e de toda a diocese é representado e se faz presente, por autorização divina.

Nesse sentido, apesar de muito discutida nos séculos anteriores, a figuração de santos no altar-mor ganha espaço com a chegada da época tridentina. Afinal, propõe Belting, “as pessoas se dispõem a venerar o que é visível diante de seus olhos, o que só pode ser uma pessoa, não uma narrativa”. A rememoração das narrativas ocorre “*na e por meio da imagem*”. No caso dos santos, “só o retrato, ou imagem, tem a presença necessária para a veneração, enquanto que a narrativa só existe no passado”. Sendo certamente modelo de comportamento cristão, o santo, mais do que isso, é “sobretudo uma autoridade sagrada cuja ajuda é requisitada nos momentos de necessidade da vida terrena”. Daí que seu retrato (*imago*) adquirisse tamanha importância e centralidade<sup>88</sup>.

Dentre as funções assumidas pelos retratos e esculturas dos “amigos de Deus”, os santos, uma delas se relacionava “ao lugar onde residia”. Para Hans Belting, muitas vezes “a presença do santo local era como que condensada numa imagem corpórea que tinha uma existência física, como um painel ou uma estátua, e uma aparência especial como um tipo de imagem, que a distinguiu das imagens do mesmo santo em outros lugares”<sup>89</sup>. Este parece ser o caso da imagem em

disputa: maior e mais “formosa”, capaz de guardar a cidade, para uns, ou de atrair a constância dos fieis, para outros. Destacando-se, enfim, de outras, como a efígie processional.

As imagens de culto mais especiais geralmente só podem ser inteligíveis em seus contextos históricos eminentemente localizados<sup>90</sup>, onde “representavam um culto local ou a autoridade de uma instituição local, não as crenças gerais de uma Igreja universal”. Tais imagens santas, como a da Virgem de Auvergne, ou a de Nicopeia, dita *Madona de São Lucas*, em Veneza, eram tratadas nas cerimônias como pessoas reais. E, assim como eram consideradas defensoras da localidade, eram também protegidas pelas autoridades que elas representavam<sup>91</sup>.

No final das contas, o São Sebastião menor ficou no altar da sé velha. D. João V e seus conselheiros, afinal, não determinaram que se destrocassem as imagens de lugar. A imagem grande parece ter mesmo ficado no altar da igreja da Cruz. E deve ter seguido o cabido, peregrinando a outras tantas igrejas catedrais na história do Rio de Janeiro.

Em todo caso, havia outros santos, e outras imagens, aos quais recorrer em caso de necessidade pública, além de outras instituições patrocinadoras. Em janeiro de 1735, a estiagem castigava o Rio de Janeiro. Embora fosse o mês do padroeiro da cidade, os beneditinos fizeram, com licença do bispo, uma procissão rogativa pelas chuvas. Os monges levaram pelas ruas, à noite, a imagem de Santa Escolástica, irmã de São Bento, pertencente ao mosteiro beneditino, “as quais preces foram ouvidas, porquanto ao recolher-se a procissão choveu bastante, e continuou a chuva que fez cessar tão espantosa calamidade”<sup>92</sup>.

### 5.3. Um padroeiro, três catedrais

#### 5.3.1. A sé velha padecente

Quase dez anos haviam se passado quando o provedor da Fazenda do Rio de Janeiro, Francisco Cordovil de Siqueira e Mello<sup>93</sup>, enviou ao rei, em 1742, uma carta justificando o uso dos recursos da Coroa para manutenções de emergência na antiga sé do Castelo.

Que agentes do poder secular escrevessem a Lisboa para que El-Rey, o padroeiro da Igreja nas conquistas, exercesse seus deveres provendo o necessário “para a decência do culto divino” nas igrejas matrizes e catedrais estava longe de ser incomum. Em 1743, os oficiais da câmara de Cabo Frio remetiam a D. João V uma carta que expunha ao soberano “as limitações do culto divino” em sua matriz, suplicando dois sinos para a “igreja da freguesia de Nossa Senhora da Assunção, padroeira daquela cidade”<sup>94</sup>. Afinal, a contrapartida dos “direitos de padroado” régios eram os deveres do mesmo padroado: pagar aos clérigos e prover o culto, reinvestindo os dízimos eclesiásticos. Em Cabo Frio, três anos depois, os camaristas escreviam nova carta ao rei, dizendo ter sido impossível realizar a festa da padroeira da cidade, pela precariedade da matriz<sup>95</sup>.

Aliás, a velha matriz e sé de São Sebastião do Rio de Janeiro padecia de modo muito semelhante. O sino da igreja estava quebrado. Sem serventia, e numa ex-catedral, foi remetido ao reino na fragata Nossa Senhora das Ondas, para arrecadação ao tesouro régio, depois que o padre João Rodrigues, administrador da antiga sé, requereu-o<sup>96</sup>.

A missiva do provedor Francisco Cordovil, datada de 5 de setembro de 1742, informava ao rei D. João V que a igreja de São Sebastião do Castelo ficara sem os ornamentos necessários para que celebrasse a missa diária pelas almas dos reis de Portugal, que por provisão régia se instituíra em 1733. Afinal, as imagens, pias, púlpito, alfaias e vestimentas sacras haviam descido a ladeira até a igreja da Cruz, quando esta passou a servir de sé, em 1734. Por isso, ele próprio, Cordovil, teria usado parte das rendas da Provedoria da Fazenda do Rio de Janeiro para comprar alguns ornamentos, do que expedia certidão dos gastos realizados<sup>97</sup>. Explicava que o traslado da catedral para a igreja da Cruz tinha deixado o velho templo “tão exausto de ornamentos [...], que não ficou ao Capelão algum decente para continuar a Missa quotidiana”.

E porque me pareceu seria do Real agrado de Vossa Majestade remediar-se logo esta indecência, fui pessoalmente averiguá-la, e achando-a certa, mandei fazer pela real fazenda de Vossa Majestade os or-

namentos, e mais despesa que constam da Certidão inclusa. E porque [a]demais achei estar o teto da dita Igreja necessitado de conserto para se conservar, e tornar a servir de Sé sendo Sua Majestade servido, o ponho na Real presença de Vossa Majestade para me ordenar o que for do seu real agrado nesta matéria. À real pessoa de Vossa Majestade guarde Nosso Senhor [...]”<sup>98</sup>

O relato de Francisco Cordovil foi avaliado pelo Procurador da Fazenda Real na corte, e este registrou à margem: “Parece-me se não deve deixar arruinar este templo, e que se deve aprovar a despesa que com ele fez o Procurador em aparamentar decentemente para se poder celebrar e dizer missa”. Os conselheiros do Ultramarino, entretanto, solicitaram que o Provedor do Rio de Janeiro informasse se haviam sido instituídas a cônica para a Fábrica da igreja de São Sebastião e a irmandade do santo “para o tratamento da dita Igreja”.

Em 5 de Setembro de 1743, exatamente um ano após a sua primeira informação, Cordovil de Siqueira respondia que a cônica permanente para a Fábrica não havia sido estabelecida. Nos seus livros da Provedoria havia apenas uma cônica para o padre João Rodrigues, que ficara sendo o capelão: 160\$000 rs. por ano. Desta quantia, 145\$200 rs. pelas missas diárias (pelas almas dos reis) e 14\$800 pela limpeza. Concedera-se ainda 5\$000 rs. para cera, vinho, hóstias e lavar as roupas sacras. Quanto à irmandade de São Sebastião, informava que, até então, não havia sido instituída<sup>99</sup>.

É o Procurador da Fazenda da Coroa, em Lisboa, quem, ao receber novamente os papéis, sugere

encomendar ao Governador queira com o seu zelo cuidar em a criação da Irmandade do Sr. S. Sebastião, convidando para isso as pessoas que lhe parecer e que possam com o seu exemplo atrair e afervorar a muitos outros, e isso sem intervenção do Reverendo Bispo, para que a dita Irmandade seja secular e isenta da sua jurisdição, por que só por este caminho poderá perpetuar-se mais facilmente, e livrar-se os irmãos de vexações.

Ou seja, partia da Coroa a proposta de deixar a conservação da antiga sé a uma irmandade formada pela elite local (poder secular), fora da jurisdição diocesana (poder clerical), para amainar tensões. Não se sabe bem os porquês, mas a irmandade do santo padroeiro não se efetivara. O templo era ainda sustentado pela Provedoria da Fazenda do Rio de Janeiro – de todo modo, um poder civil.

Os conselheiros resolvem tolerar a iniciativa do provedor e endossam a recomendação do procurador lisboeta da Fazenda Real, aprovando os gastos extraordinários “por esta vez somente”

Ao Conselho parece que visto deixar o Bispo do Rio de Janeiro destituída esta Igreja dos Ornamentos precisos, tirando-lhe também até as Sagradas Imagens, teve o Provedor da Fazenda algum motivo para fazer a despesa dos novos ornamentos, a qual V. Majestade lhe mande aprovar por esta vez somente, mandando-lhe dizer que não faça outra despesa semelhante sem ordem de V. Majestade e também parece que V. Majestade mande escrever ao Governador como aponta o Procurador da Fazenda.

Lisboa 28 de Março de 1744 = Metello = Moreira = Lavre = Pardinho = Gusmão = Corte Real

À margem = resolução = Como parece = Lisboa

15 de Maio de 1744. Com a rubrica de Sua Magestade

Entre os papéis ajuntados na consulta, estão cópias da provisão régia de 1733 para a mudança da catedral e outros documentos. Mas há também um certificado de engenheiros que estiveram no interior da sé velha em 12 de maio de 1734, a mando do governador Gomes Freire. Sua tarefa era declarar “o estado em que estava a igreja”. O documento assegura que se havia tirado de dentro “a pia de batizar”<sup>100</sup> e duas outras pias menores de água benta, da “porta principal”, e “um púlpito”. Na “capela mor”, estava a imagem “mais pequena” de São Sebastião. As paredes e pilares da nave lhes pareciam seguras, e somente o teto precisava de reparos com madeira nova<sup>101</sup>.

Foi em tal análise que se fundamentou Cordovil para sugerir ao rei o conserto do teto da igreja. Entretanto, esse parecer dos enge-

nheiros fora dado em 1734 e remetido por Gomes Freire ao rei em 5 de abril daquele ano. Por que o assunto ressurgiu em 1742?

O que parece mais interessante – e desconcertante – é a alegação do Provedor, em sua primeira carta, de que Sua Majestade poderia porventura tornar a fazer da igreja de São Sebastião a sé do bispa do do Rio de Janeiro novamente, bastando refazer o telhado. Embora isto pareça mero devaneio retórico de Francisco Cordovil para justificar seus gastos não autorizados e se livrar da reprovação régia, outros representantes do poder na cidade reforçariam o mesmo argumento.

Na contramão de todos os prelados administradores, bispos, dignidades e cônegos que já haviam se queixado da localização da igreja de São Sebastião, e de todos os incômodos, perigos e inadequações daquela que fora um dia a sé do Rio de Janeiro, as principais ordens religiosas da cidade avançam ainda mais na direção ensaiada por Cordovil.

O reitor da Companhia de Jesus do Rio de Janeiro, Francisco Xavier, certificava que o seu colégio ficava “no mesmo Monte em que também se acha sita a Igreja da Sé, a qual existe sem Ruína, ou dano, que careça de Reedificação”. Dizia que os estudantes de gramática, filosofia e teologia subiam ao dito morro sem problema algum, e que mesmo os “moradores” frequentavam celebrações e pregações dos padres jesuítas em sua igreja e colégio. Eram pessoas “de todo o sexo, e idade, ainda [que] sem gênero algum de carruagem”<sup>102</sup>.

O frei José de Sant’Anna, prior do convento carmelita, corroborava que, a poucos passos do colégio inaciano, ficava “a Sé desta Cidade, a qual se acha sem Ruína, ou danificação que sirva de impedimento a nela se Celebrarem os officios Divinos”, especialmente as festividades do padroeiro da urbe, São Sebastião, cuja procissão do dia oitavo (27 de janeiro) se recolhia à igreja “com muito concurso de gente”. Além disso, dizia ser “tão continuado o dito monte, que todos os dias de manhã e [de] tarde concorrem os Estudantes aos estudos gerais”. Tal qual o reitor, também o prior do Carmo afirma que, “nos domingos e sextas-feiras [...] o povo todo, assim homens, como mulheres” ia ao colégio ouvir as pregações; e também às festividades que porventura ali ocorressem<sup>103</sup>.

Frei Marcos de Jesus, Pregador e Guardião do convento de Santo Antônio, juntou-se ao coro. Certificava que o “mesmo monte [...] se acha pouco distante sita a Igreja da Sé existindo ainda na mesma forma, com que se achava quando nela celebravam os Cônegos os Ofícios Divinos, não carecendo, por Ruína, de Reedificação”. Sobre subirem ao Castelo sem problemas os estudantes, acrescentava que o faziam não só por uma ladeira, mas por duas, uma delas indo diretamente à igreja (ladeira de N. Sra. Da Ajuda, futuramente, “do Seminário”). Outra vez mais, “o Povo” também frequentaria o outeiro, nas “festas anuais, Novenas, e Sermões da Quaresma”, no colégio. Porém, ia também à dita sé velha, “donde assiste muito concurso [de gente] no dia oitavo de S. Sebastião, pois Nela se recolhe a Procissão, e se celebra com muito aplauso uma missa Cantada”. Fala-se até mesmo em paroquianos que moravam “no monte”, não faltando “famílias [...] que à dita Sé vão ouvir missa do Capelão, que nela ainda assiste para este ministério”<sup>104</sup>.

As firmas dos três superiores das ordens foram reconhecidas em 13 de agosto de 1744. A documentação requeria toda prova de autenticidade: daí o próprio ouvidor-geral e corregedor da comarca e capitania do Rio de Janeiro, Dr. João Alves Simões, ter também reconhecido a firma do Tabelião Jorge de Sousa Coutinho, quatro dias depois.

Parece extraordinário que haja pareceres tão conflitantes – uns assegurando a total ruína da igreja do Castelo; e outros, a sua capacidade de voltar a ser catedral. No início dos anos 1740, parece ter havido uma verdadeira mobilização pelo retorno da sé a seu primeiro sítio. Por que o Provedor e os líderes do clero regular demonstram tamanho interesse pela reassunção da igreja de São Sebastião à sua antiga função?

Embora não se saiba se, àquela altura, os oficiais da câmara engrossavam este coro, pode-se supor que, para parte das elites locais – a nobreza da terra, donde vinham muitos camaristas e a família de Francisco Cordovil de Siqueira (por via materna), estudantes do colégio inaciano e talvez alguns frades carmelitas e franciscanos, a sé de São Sebastião do Castelo era um monumento capaz de expressar de algum modo a localidade, sua memória, seus poderes e instituições.

Afinal, de que maneira explicar que, contra toda razão prática<sup>105</sup>, se insistisse em manter a catedral num local de acesso controverso, e sem a estrutura e a grandeza necessárias?

De qualquer forma, a situação havia se tornado mais complicada ultimamente. Desde 1737, a catedral da cidade passara a funcionar na igreja de “Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos homens pretos”. E esta é uma parte importante da resposta.

### 5.3.2 A sé militante e peregrina

Na igreja de São Sebastião haviam surgido no século XVII duas irmandades de negros, a de São Benedito e a de Nossa Senhora do Rosário. As duas se fundiram numa só irmandade, a de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, em 1639. Seus estatutos foram aprovados em 1669<sup>106</sup>.

Com a instituição da catedral e do cabido, os conflitos entre o corpo capitular e os irmãos de cor que se reuniam na velha sé tiveram início. A tal ponto, que a irmandade do Rosário e São Benedito, formada por pretos de Angola e crioulos, e a de São Domingos, de negros da Guiné, precisaram buscar na parte baixa da cidade o seu refúgio, mais especificamente, no campo aberto depois do casario e da vala que corria por trás da cidade<sup>107</sup>. Por meio de esmolas e doações, os negros do Rosário adquiriram, em 1700, um terreno em frente à vala, onde iniciaram a construção de sua ermida. Em 1706, os de São Domingos concluíam a sua igreja própria, ainda mais afastada<sup>108</sup>. Somente em 1725, os do Rosário inauguram a sua<sup>109</sup>. Contaram, para isso, com o auxílio do contestado governador Luís Vahia Monteiro.

Em 1715, uma irmandade de pretos minas se formou na igreja de São Sebastião: a de Santo Antônio da Mouraria. Pouco se sabe dela, e das relações, se boas ou más, com o cabido, antes da mudança da catedral para igreja da Santa Cruz, em 1734 – onde, aliás, o cabido ficou por pouco tempo.

As irmandades da Santa Cruz dos Militares e de São Pedro Gonçalves, às quais pertencia a igreja, moveram forte resistência ao

uso de seu templo como catedral. Embora a mudança fosse alegadamente “provisória”, pois já se propunha a construção de uma nova sé, não concordavam em ter de enterrar os irmãos fora do templo, e diziam que a autorização se baseara em inverdades. Escrevem ao rei manifestando suas queixas. Por fim, o cabido, alegando que a igreja dera sinais de que iria ruir, por conta de estalos no arco cruzeiro da capela mor, decidiu mudar-se novamente. Com autorização do bispo D. Antônio de Guadalupe, aportou à igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, dos “homens pretos”. Em 1º de agosto de 1737, os capitulares da sé levaram a imagem de São Sebastião em procissão para tomar posse da igreja do Rosário<sup>110</sup>.

Compartilhar a igreja do Rosário com os negros da irmandade, na “cidade negra” dos arrabaldes<sup>111</sup>, certamente, não era o cenário preferido pelas elites da cidade. Isso talvez explique parcialmente a tentativa de reabilitar a antiga sé do Castelo. Mas apenas *parcialmente*; porque, como foi visto, já no século XVII, quando sequer se imaginava uma transferência para a capela dos negros, que nem existia ainda, o interesse dos camaristas pela igreja primacial, com toda sua carga simbólica, ficava demonstrado. Já os cônegos do cabido, e talvez o bispo, preferiam suportar a presença dos negros, que retornar à velha igreja de São Sebastião – pobre, incômoda e mal localizada. Isso não quer dizer, no entanto, que desprezassem seu simbolismo.

O governador Gomes Freire de Andrada, o brigadeiro José Fernandes Pinto Alpoim e o bispo D. Antonio de Guadalupe decidiram em comum acordo, aos 20 de fevereiro de 1739, que a catedral permanecesse na igreja do Rosário, e que se construísse “uma ermida para os pretos” em outro lugar<sup>112</sup>. Era sintoma dos estranhamentos cotidianos que o cabido, obrigado a cantar todos os dias as horas canônicas na capela-mor da catedral, tinha com os irmãos do Rosário e São Benedito, vale dizer: aqueles que construíram a igreja, onde enterravam seus confrades e, em seus altares, tinham suas imagens, devoções e sufrágios. E onde, em certas épocas, animavam seus folguedos, como a coroação do rei Congo, na semana da festa de Nossa Senhora do Rosário<sup>113</sup>. O conflito entre os dois lados foi praticamente diário, até 1808<sup>114</sup>.

No mesmo ano em que Cordovil ainda prestava contas à Coroa sobre a sé velha, e os homens de frente do clero regular atestavam a capacidade dela para sé, El-Rey D João V, alheio talvez a este debate, mas não aos embates entre o cabido e os homens de cor, resolve presentear com um fino regalo a sé do Rio de Janeiro. Para agradecer aos Céus pelas minas de ouro e dignificar a sede de sua mais rica diocese, presenteou a catedral do Rio de Janeiro com três preciosos vasos sagrados – um ostensório, um cálice e uma píxide<sup>115</sup> – moldados com o “primeiro ouro das Minas Gerais”, que para isto teria sido até então preservado no Tesouro do Conselho Ultramarino. Esta doação ocorre em 7 de setembro de 1743, diante das principais autoridades seculares e religiosas da cidade, na igreja do Rosário, como foi inscrito no Livro do Tombo do cabido. Foi registrada a carta que veio do reino com o rico presente, e também foi lavrado um termo, precioso por explicar os simbolismos gravados nos vasos sacros, seus pesos e medidas:

Excelentíssimo, e Reverendíssimo Senhor. Achando-se reservado por Ordem de Sua Majestade no Tesouro do Conselho Ultramarino desde o tempo do descobrimento das Minas Gerais, o primeiro Ouro que delas contraiu e veio a este Reino, destinando-o desde aquele tempo a Sua Real Piedade para oferecê-lo a Deus em algumas peças dedicadas ao Seu Culto e Veneração, em reconhecimento do incomparável benefício com que a Bondade Divina abençoou o seu feliz Reinado, enriquecendo-o com tão copiosos tesouros, quantos tem produzido as mesmas Minas: Foi o mesmo Senhor servido mandar fabricar do dito Ouro uma Custodia, um Calix com Sua Patena e uma Pixide. E considerando S. Majestade que entre todas as Igrejas a que podia dirigir-se a sua Decisão para um tal oferecimento deve preferir essa Catedral como Capital das mesmas Minas Gerais<sup>116</sup>: foi também servido fazer-lhe doação das ditas Peças, as quais remeto nesta ocasião de ordem do mesmo Senhor ao Governador e Capitão General Gomes Freire de Andrada para que faça entrega delas a Vossa Excelência e a seu Cabido por [...] Archivo da mesma Igreja Cathedral, para que [...] possa constar, assim da doação que Sua Majestade é servido fazer das ditas peças, como do seu peso e qualidade, e figura: [...]<sup>117</sup>.

[...]

Aos Sete dias do mês de setembro de mil e setecentos e quarenta e três anos na Igreja da Senhora do Rosário dos Pretos, que interinamente serve de Sé nesta Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, a ela veio por mandado do Senhor Rei Dom João Quinto, que Deus Guarde, o Ilustríssimo e Excelentíssimo Gomes Freire de Andrada Governador e Capitão General das Capitanias do Rio de Janeiro e Minas Gerais, acompanhado de todos os Ministros, oficiais de Guerra, e nobreza a ofertar em nome de Sua Majestade três peças de ouro que o dito Senhor foi servido pela Sua Piedade e Grandeza mandar fabricar do primeiro Ouro que se extraiu das Minas Gerais deste Bispado para o Culto Divino da Sé desta cidade em reconhecimento do incomparável benefício com que a bondade Divina abençoou o seu feliz Reinado enriquecendo-o com tão copiosos Tesouros quantos tem produzido as mesmas Minas [...]<sup>118</sup>.

Estes ornamentos de ouro se tornaram os bens mais preciosos da sé. Ao que parece, o relicário de prata do braço de São Sebastião deve ter sido saqueado em uma das invasões francesas (1710 e 1711), pois não há menção a ele nos inventários da prataria da catedral arrolados pelo cabido em suas requisições ao rei para remédio da pobreza da catedral. Sabe-se apenas que o bispo D. Fr. Antônio do Desterro Malleiros (1747-1773) doou à sé um novo relicário de prata, no qual foi colocada uma relíquia de São Sebastião<sup>119</sup>. Mas foi tendência geral dos séculos XVII e XVIII a diminuição da importância das relíquias face às imagens sacras. Já os vasos sagrados feitos do primeiro ouro das Gerais, além de sua riqueza e simbolismo intrínsecos, dão a perceber a importância crescente do culto eucarístico na era tridentina; e eram graça do rei, representando perenemente seu poder e presença na catedral do bispado. Futuramente, D. Antônio do Desterro determinaria que os ornamentos de ouro não fossem emprestados e que seu uso se restringisse às funções solenes na sé<sup>120</sup>.

Não há como delongar-nos aqui sobre a conturbada vivência da catedral na igreja do Rosário. Mas ressalte-se que, apesar dos conflitos, a sé ali persistiu até 1808; e tanto o cabido quanto o bispo

parecem ter buscado representar o poder do clero diocesano naquela igreja, e exercitar nela práticas clericais de inspiração tridentina. A interinidade da presença capitular na “igreja dos pretos” não impediu projetos de reforma, ampliação e adequação<sup>121</sup>, o quanto possível, à situação de catedral da capital da América Portuguesa.

### 5.3.3 A sé nova triunfante

Desde D. Francisco de São Jerônimo, falava-se em construir uma nova sé na cidade. As mudanças intentadas para as igrejas da Candelária, de São José, de Santa Cruz, e mesmo para a do Rosário, foram sempre tratadas como provisórias. Porém, a construção de uma catedral nunca era algo fácil, como dá mostra a edificação de vários desses monumentos – alguns colossais – na história do Ocidente<sup>122</sup>.

O caso da catedral do Rio de Janeiro tem alguma semelhança com o da catedral de Florença. Nesta, a primeira havia sido o Batistério de São João, reconstruído algumas vezes. No século XII, a função passou à igreja de Santa Reparata. Tinha capacidade para receber mais gente, visto que a população crescia. Porém, por volta de 1294, Arnolfo di Cambio foi comissionado pelos *priores* do conselho municipal para construir um novo templo, no mesmo lugar de Santa Reparata. Julgava-se que a sé florentina era por demais “pequena” e “grosseira” para uma cidade que ia alcançando o zênite de seu poderio; dentro em breve, berço da Renascença. Tanto mais quanto as vizinhas Pisa, Lucca e Siena tivessem já catedrais imponentes e belas. Se, nas rivalidades entre guelfos e gibelinos, Florença era uma das principais aliadas da Santa Sé, devia, pois, apresentar uma catedral à sua altura<sup>123</sup>.

Não raro, a construção de catedrais acabava por se render a um jogo concorrencial entre os poderes e as cidades que lhes erguiam. Disputava-se em termos de grandeza, beleza, altura, tesouros e prestígio a fama dentre todas as igrejas da cristandade<sup>124</sup>. Mas nem sempre era possível construir uma magnífica catedral do nada. Mais comum era que se renovasse a igreja pré-existente. Isso não era tarefa simples. Além dos recursos necessários, implicava ampliações, e, para tanto,

intervenções no entorno, com a compra e demolição de prédios circunvizinhos. Para isso, era preciso negociar, o que acarretava atrasos que podiam durar décadas. Fachadas, torres e a ornamentação interna podiam se delongar por séculos, sendo retomadas num estilo diferente daquele de sua concepção<sup>125</sup>.

No Rio de Janeiro, os dilemas principais eram o modo de reunião dos recursos orçados para a obra e o sítio em que ela teria lugar. Sem esquecer outro dilema básico: o que fazer da antiga e primeira sé. Ainda no tempo de São Jerônimo, decidiu-se que haveria um livro para registrar as esmolas dos moradores para a construção do novo templo<sup>126</sup>. Quanto ao lugar, mais difícil de definir. A zona de marinha havia sido ocupada, restando apenas o campo da cidade, depois da vala.

Os problemas com as irmandades nas igrejas da Santa Cruz e do Rosário fizeram subir a instâncias régias as cartas indignadas dos confrades – soldados, marinheiros, forros e escravos – pressionando o rei, que por sua vez pressionava o governador e o bispo a definir o lugar para a nova catedral. Depois de muitas reclamações da irmandade do Rosário, e da demora dos chefes da cidade, foi enviada a Portugal uma planta da catedral, desenhada pelo brigadeiro José Fernandes Alpoim. Definiu-se com o bispo que a igreja seria erguida mesmo do lado de fora da cidade. O local escolhido não deixava de ter sua centralidade, pois ficava no mesmo eixo da igreja da Santa Cruz dos militares e da igreja do Rosário, podendo ser acessado por um trajeto retilíneo, pela Rua do Ouvidor, que ligava o largo do Carmo, à beira-mar, ao logradouro onde ficaria a sé nova.

Alpoim foi o responsável pela arquitetura e engenharia das principais obras da cidade naquele tempo: a reforma do aqueduto da carioca, a casa dos governadores, futuro paço dos vice-reis, o convento da Ajuda e o de Santa Teresa. Mesmo assim, sua planta da nova catedral foi considerada “informe” (ou desforme) em Portugal. O rei solicitou a Carlos Mardel para que fizesse uma planta mais conforme, e esta foi enviada ao Rio de Janeiro, junto à ordem régia de 5 de maio de 1747, que determinava o início imediato das obras, com os recursos da Fazenda Real na capitania. Afinal, pelo direito de padroado, aquilo era ônus do príncipe, padroeiro das catedrais das conquistas.

Em 30 de março de 1748, uma portaria do Provedor da Fazenda abria o processo de arrematação pública da obra de alvenaria e cunhais para a nova sé do Rio de Janeiro<sup>227</sup>. No mesmo ano, em 16 de novembro, o governador Gomes Freire de Andrada ordenava à provedoria que repassasse aos arrematantes quatro contos de reis (4:000\$000), provenientes do rendimento da dízima da alfândega, após requerimento do padre Phelippe Teixeira Pinto. Os papéis designavam os arrematantes e o respectivo número de escravos para o início da obra:

TABELA 2: Arrematantes da obra da sé nova e seus escravos

LIVRES	ESCRAVOS
O P[adr]e Phelippe Teix[ei]ra Pinto	16
M[anu]el Soares Coelho	20
Antonio Soares Coelho	20
Antonio Carvalho	20
Diogo G[onça][ve]z	20
Franc[isc]o G[onça][ve]z	12
Joaõ Manoel de Gueiros	5
Antonio Pinto de Tavora	12
O P[adr]e Luis da Motta Leite	20 [ou 10]
M[anu]el Roiz de Freitas Sa	6
Franc[isc]o da Costa Per[eir]a	6
M[anu]el Fr[ancisc]o [?] Branco	5
[ilegível] de Cor[r]ea	7
Paulo [ilegível]	6
Thomas de Correa Coutto	20
O P[adr]e M[anu]el de Cor[r]ea Coutto	8
Franc[isc]o Per[eir]a Pinto	6
João de Macedo [?] Leite P[e]r[eir]a	6

Fonte: Arquivo Nacional do Brasil, Secretaria do Estado do Brasil (86), Cód.87, v. 17, *Ao Pr[o]v[edo]r p[ar]a mandar dar 4 contos de Reis ao Rematante da obra da Sé [16/11/1748]*, f. 65-65v.

O montante de 4 contos de reis seria entregue a 18 arrematantes servidos de um total de 205 ou 215 escravos. Uma média de 11 escravos por arrematante.

A catedral de São Sebastião seria construída do lado de “fora” da cidade, por detrás da vala<sup>128</sup>. Após as invasões francesas de 1710 e 1711, fora projetada pelo engenheiro francês João Massé, que chegara em 1713, uma muralha margeando a dita vala, mas a alguma distância dela. A ideia era que o muro vedasse o acesso à cidade pela retaguarda, desde o Morro da Conceição ao Morro do Castelo. Seu traçado corria por trás da igreja do Rosário [figura 4]. Para que a sé nova tivesse “praça na frente”, característica essencial de sua monumentalidade e centralidade, seria necessário desfazer parte da muralha iniciada, para ampliação do espaço livre. Por isso o governador mandou pôr em leilão as pedras do muro a ser demolido<sup>129</sup>. Nada que espante, visto que o próprio muro já vinha sendo ignorado e desconstruído por moradores e pelas autoridades, especialmente no governo Gomes Freire<sup>130</sup>. Em seguida, quatro contos de reis (4:000\$000), igualmente advindos da dízima da alfândega, foram repassados pela Provedoria da Fazenda para “a pessoa que está nomeada para comprar e administrar a cal da nova Sé”<sup>131</sup>.

**FIGURA 4:** Detalhe do *Prospecto da Cidade de S. Sebastião do Rio de Janeiro*, atribuído a Luís dos Santos Vilhena.

Fonte: Acervo da Fundação Biblioteca Nacional – Brasil.



Vê-se quase ao centro da planta acima, isolada, a Sé Nova iniciada fora do muro da cidade, marcada com o número 14. Entre esta e a igreja do Rosário (número 13), um traço contínuo e não-linear indica a muralha projetada por João Massé. Embora o título inscrito no prospecto indique a data de 1775, a planta da cidade é anterior, e pode ser datada entre 1748 e 1750. Por isso, a igreja de São Francisco de Paula, iniciada em 1759, não está ali representada.

Em 20 de janeiro de 1749, dia festivo do santo padroeiro, a pedra fundamental seria enfim lançada. Naquele mesmo dia, registrou-se a ordem de Gomes Freire ao provedor da Fazenda: que fornecesse “três moedas de cada casta de dinheiro que corre na cidade para se lançar na caixa da pedra da Sé nova”<sup>132</sup>. O evento foi grandioso e a participação do governador, futuro Conde de Bobadela, foi central:

Convidou o Governador Gomes Freire de Andrada ao Bispo por Carta de 4 de Setembro daquele ano [1748], e à Câmara, Nobreza e Povo, tendo mandado antecipadamente arruar a Praça de S. Francisco de Paula, para que sendo regulares os edificios, que ali se construíssem aformoseassem na simetria e boa direção a nova Sé. No dia 20 de Janeiro do ano seguinte [1749], em que a Igreja soleniza o Martírio de S. Sebastião, convidou a Câmara às quatro horas da tarde, com a assistência do Bispo, para que se celebrasse com as mais festivas demonstrações de alegria, aquele memorável dia, lançando-se a primeira pedra da nova Sé, que El Rei mandava edificar à custa de sua Real Fazenda; indo em Procissão o Governador com a Nobreza, Clero, Religiões com o Bispo, que havia primeiramente feito levantar uma Capela e tábuas, para nela fazerem a sagração e bênçãos: o Governador carregou a primeira pedra, e logo que foi lançada no lugar, salvaram as Fortalezas e as Tropas dos três Terços da Cidade postadas, com as descargas do fogo de alegria<sup>133</sup>.

### **Segundo Augusto Maurício,**

A primeira pedra da futura Catedral foi lançada em 20 de janeiro de 1749, na presença do Bispo, membros da Câmara, da nobreza da época, clero, irmandades religiosas e muito povo que acorreu para assistir à cerimônia. Previamente o Governador mandara engalanar a praça com bandeiras e estandartes, e contratar uma banda de música para dar mais acentuado brilho ao acontecimento. Após a benção do terreno pelo Bispo, o próprio Governador carregou a pedra fundamental, colocando-a no lugar designado, ouvindo-se, nesse momento, as salvas das fortalezas e da tropa de terra que passava em desfile<sup>134</sup>.

No cerimonial, foi notória a participação do governador e capitão-general do Rio de Janeiro, representante do rei e autoridade máxima da capitania, na edificação da nova sé. Não apenas na administração dos recursos da obra, mas também nos aspectos simbólicos. Teria sido Gomes Freire de Andrada quem escolheu a data? E quem designou o governador para a tarefa de posicionar a pedra fundamental em seu lugar? Ele próprio? Ou o bispo? Que parte tiveram a câmara e o cabido neste protocolo? Difícil saber, pela exiguidade de fontes.

Em contraste com este protagonismo do governador, não se percebe no relato uma participação eclesiástica extraordinária. O próprio termo de lançamento da pedra, que o bispo D. Antônio do Desterro mandou lavrar, poderia sugerir até mesmo certo desdém. O escrivão da câmara eclesiástica, padre Agostinho Pinto Cardoso, lavrou o termo tão somente em 21 de junho de 1750, assinado pelo bispo e pelas dignidades do cabido. O documento é muito sucinto, e de uma frieza inesperada para um acontecimento de tanta solenidade e importância para a diocese:

Aos vinte e um dias do mês de Junho de mil e setecentos e cinquenta anos nesta cidade do Rio de Janeiro na Câmara Eclesiástica, sendo aí por ordem de Sua Excelência Reverendíssima fiz este termo de quando se lançou a primeira pedra na Sé desta cidade, a qual função se fez aos vinte dias do mês de Janeiro do ano passado de mil setecentos, e quarenta e nove, foi lançada a primeira pedra na dita Sé pelo Excelentíssimo, e Reverendíssimo Senhor Dom Frei Antonio do Desterro Bispo deste Bispado, e por eu Escrivam me achar à dita função presente fiz este termo, que assigna Sua Excelência Reverendíssima, com o muito Reverendo Doutor tesoureiro mor José de Sousa Ribeiro de Araújo, com o muito Reverendo Doutor Arcediogo Manoel Pereira Correa e com os muito Reverendos Cônegos e Doutor Francisco Fernandes Simões, Conego Penitenciário, e Ignacio de Oliveira Vargas. E eu padre Agostinho Pinto Cardoso Escrivão da Câmara Eclesiástica o escrevi<sup>135</sup>.

Aplanta da “sé nova” do Rio de Janeiro [figura 5] dá mostras da grandiosidade e, ao mesmo tempo, da sobriedade do projeto. Tratava-

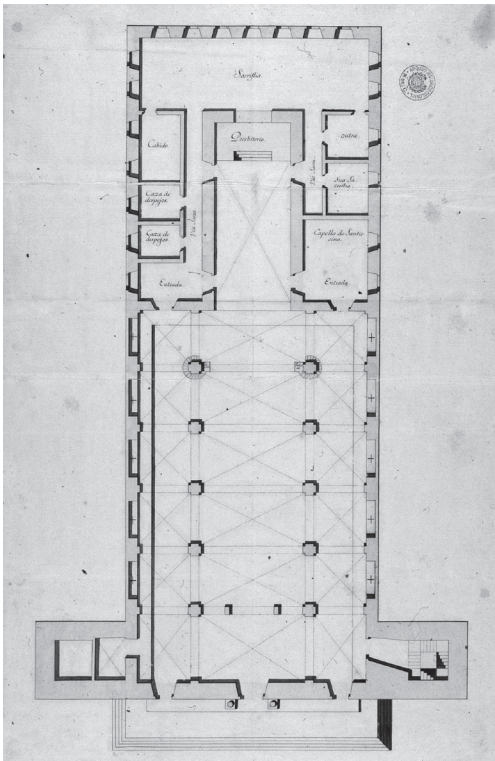
-se de uma planta basilical (retangular), sem ábsides, transeptos ou deambulatórios. O edifício seria erguido num plano mais elevado que o da praça em frente, que lhe serviria de adro. O frontispício seria mais largo que a nave. Duas torres guarneceriam o pórtico. Uma delas, a torre sineira, essencial demarcador do tempo num edifício regido pelo breviário de horas canônicas cantadas pelos cônegos, regradas pelos *Estatutos do cabido*<sup>136</sup>. A outra, provavelmente abrigaria um batistério na base, para que a nova sé fosse também sede paroquial.

**FIGURA 5: Planta da nova Sé do Rio de Janeiro, 1722 (aproximadamente).**

Localização:

AHU\_CARTm\_017, D. 1149.

Fonte: Acervo da Fundação Biblioteca Nacional – Brasil.



Na nave, cinco altares laterais de cada lado, destinados a abrigar, possivelmente, devoções dos cônegos e irmandades leigas, com seus ritos e sufrágios. A multiplicação de capelas e altares laterais foi uma tendência do período da Reforma católica. Transposto o pórtico, duas fileiras de cinco colunas dividiriam o espaço da nave em três – tal qual a sé velha edificada por Mem de Sá. Nas duas colunas mais próximas da capela-mor, ficariam os dois púlpitos; no meio do templo, por razões simbólicas e também acústicas. Possibilitariam não só a pregação de sermões, mas também a leitura ou o canto de dois clérigos numa mesma solenidade litúrgica, condição adequada a uma igreja catedralícia. Entre as duas colunas mais próximas da entrada, duas estruturas apoiariam o pára-vento, que antecedia o corredor central.

Separada das três naves por um cancelo, como de praxe àquela altura, a capela-mor – bem alongada, à maneira “barroca” – possuiria um coro com espaço suficiente para os assentos (“estalas”) das cozeiras, que vinham aumentando em número<sup>437</sup>. O presbitério, em si, não chegava a ser grandioso. No lado do Evangelho (à esquerda do altar), haveria três salas para o cabido. Duas “cazas de despejos”, para guarda de livros sagrados e objetos litúrgicos, e um salão para reuniões. Chegava-se a elas por um corredor, que dava acesso à nave e ao coro, e que levaria a uma sacristia bastante ampla, por detrás da parede do altar-mor.

No lado da Epístola (à direita do altar), uma estrutura ainda rara no período – uma “Capella do Santíssimo”, demonstrando a centralidade que o culto Eucarístico teria, e vinha obtendo cada vez mais a partir de Trento. Influência do bispo D. Antônio do Desterro? Esta capela do Santíssimo Sacramento seria acessada pelo coro e pela nave. O espaço coral ainda teria outra porta, mais próxima do presbitério, ainda no lado da Epístola. Ela daria acesso a uma grande sacristia e a um pequeno corredor que ligava a duas saletas, reservadas talvez ao uso do bispo ou outro celebrante – com o lavabo para abluções antes e depois da missa.

Do coro subir-se-ia ao presbitério, como usual, por degraus em número ímpar. Ali seria o âmagô, o Santo dos Santos daquele e de qualquer templo, onde a mesa sacrificial – o altar – repousava. Não no meio do presbitério, mas apoiado no fundo da capela-mor. Recor-

de-se que o celebrante, desde o período carolíngio, ficava de costas para a nave. Provavelmente, o altar principal seria construído em forma de “trono” (em degraus), como costumeiro nas igrejas ditas barrocas. Um retábulo ornado possivelmente viria a ser entalhado, emoldurando alguma imagem sacra – uma imagem da Virgem, do titular, São Sebastião, ou um crucifixo. Ainda no presbitério, devia ficar o trono ou cátedra episcopal.

Todo o complexo que circundaria a capela-mor pareceria suficiente para atender às necessidades do bispo e do cabido da sé. Sete janelas ao fundo da sacristia, mais sete nas dependências capitulares e seis no lado da capela eucarística dariam a luminosidade do dia aos frequentadores.

Na planta da sé nova, não fica claro se haveria um segundo pavimento, mas isso seria bem plausível. Numa cidade em que as hierarquias sociais eram visíveis na demarcação dos espaços de convivência, provavelmente algumas tribunas acortinadas seriam construídas nos dois lados da nave ou do coro, aproveitando inclusive o espaço por sobre as salas anexas (como na igreja de São Francisco de Paula, na mesma praça). Um coro superior também seria necessário para dar suporte aos músicos e ao órgão, fundamentais nas missas cantadas diárias. Outra componente do interior do templo seria, certamente, um par ou trio de confessionários, bem ao modo tridentino<sup>138</sup>.

Construir catedrais custava caro. No medievo, os construtores eram pagos – arquitetos, pedreiros, artesãos. Não eram servos obrigados por seus senhores a trabalhar nos canteiros de obras, como já se pensou. Para as catedrais europeias, o clero era quem arcava com os custos, mas também homens ricos e, por vezes, nobres e reis pagaram a conta<sup>139</sup>. Este último caso – o do monarca – foi o do Rio de Janeiro setecentista. Mas note-se que os recursos não vinham diretamente do reino, mas da Alfândega da própria praça fluminense, separados da parte que cabia ao Erário régio. E, diferentemente da Idade Média, havia a escravaria dos arrematantes. Seriam eles oficiais mecânicos pagos?<sup>140</sup>

Que as obras para soerguer uma catedral ficassem paradas por anos, não chegava a ser coisa difícil. Como diz Jacques Le Goff, na

Idade Média “bastava que a situação econômica piorasse, que estourasse uma guerra, que uma epidemia se propagasse, e a construção parava por falta de dinheiro para pagar os operários”. A catedral de Narbona ficou inacabada<sup>141</sup>. A de Colônia permaneceu estagnada entre 1560 e meados do século XIX, a ponto de o guindaste que se equilibrava sobre uma de suas torres ter se tornado um símbolo da cidade durante o hiato<sup>142</sup>. Mais famoso é o caso da “nova” e colossal catedral de Siena, da qual sobreviveu apenas a fachada<sup>143</sup>.

A combinação entre projetos megalômanos e conjunturas de guerra era desastrosa para as catedrais em progresso, como prova a história. A sé nova, no Rio de Janeiro, padecia do mesmo mal. Já haviam sido gastos 96.752\$584 reis quando as obras foram pausadas, em 1752. Diz-se que “as paredes estavam à altura de 20 côvados”<sup>144</sup>. Tudo por conta das atividades para a demarcação de limites com os castelhanos, por ocasião do Tratado de Madrid de 1750. Foi neste ano que D. João V faleceu e foi sucedido por D. José. Com a morte do *Magnânimo*, monarca da idade do ouro lusa, morre aos poucos também o sonho de uma catedral digna do Rio de Janeiro, projeto que cede aos imperativos de uma razão de Estado ascendente. A nova sé de São Sebastião, cujo edifício foi depois destinado a usos do século, talvez estivesse demasiadamente atrelada ao tempo em que Deus regalava com ouro, os santos defendiam as cidades e o rei era braço direito da Igreja. Algo que começou a mudar mais bruscamente com o “terremoto” pombalino, com as Luzes do Estado de Polícia e com os crescentes atritos entre o regalismo e o clero católico no mundo português<sup>145</sup>.



O caso da querela das imagens de São Sebastião na mudança da sé interessa por duas razões.

Em primeiro lugar, porque demonstra a intromissão dos poderes não-eclesiásticos – a Coroa, o governador e a câmara – na gestão dos bens materiais e imateriais da cidade abrigados e representados na igreja principal, a catedral, impondo uma gestão de certo modo

compartilhada daquele espaço — ainda que a contragosto, para os eclesiásticos. O que levava não só a conflitos, mas também a entendimentos, como era típico dos sistemas de cristandade, que tendiam a legitimar o poder temporal e o poder espiritual mutuamente<sup>146</sup>.

A tópica do *padroado real*, na qual se baseiam as autoridades civis para se imporem ante os religiosos — especialmente os camaristas, dizendo-se sentinelas das ordens e direitos régios — é, portanto, elemento crucial. As prerrogativas da governança secular, ao invés de perderem força, se mantinham ainda mais vivas, configurando um certo *jurisdicionalismo* que disputa terreno com o poder clerical<sup>147</sup>.

Em segundo lugar, mas não menos importante, destaca-se a relevância que certas imagens de culto adquiriam em espaços sacros como o altar-mor de uma catedral, lócus no qual diversos poderes institucionais e suas representações se entrecruzavam, de modo muito particular no período do *padroado* e do Antigo Regime. Embora a concepção teológica erudita do bispo e, talvez, de seus cônegos propusesse não haver distinção entre as imagens além da estética, a representação da câmara vinculava uma efígie específica à proteção da cidade e à sua tradição. Trata-se do dilema entre a crença no “poder das imagens” e as limitações impostas pelas concepções teológicas<sup>148</sup>.

De todo modo, como assinala Belting, “a memória que uma imagem evoca se refere tanto à sua própria história quanto àquela de seu lugar [...]. Nesse sentido, imagem e memória se tornam um aspecto da história oficial”<sup>149</sup>. Se hoje as imagens de São Sebastião não nos parecem ter o poder de guardar a barra, o castelo (que já não existe) e a cidade, nem por isso elas se ausentaram da história, ou da memória do Rio de Janeiro. Disso dão testemunho as diversas imagens-monumentos do santo flechado presentes em espaços públicos e religiosos da cidade. Ou a restauração da imagem histórica pelos capuchinhos. Ou ainda as vozes silenciosas nos manuscritos setecentistas, que falam de um povo que, entre o temor dos presságios e a “viva fé”, venerava a beleza e o poder do padroeiro em sua grande Imagem.

Por sua vez, a coexistência de três projetos paralelos e, até certo ponto, divergentes — restituir a sé à sua primeira igreja, sustentar e dignificar o culto na sé interina ou mobilizar recursos para construir

uma nova — revela alguns impasses e limites da gestão negociada da catedral enquanto instituição central para as representações de uma cidade, de uma diocese e mesmo de uma monarquia e seu “império”, no Antigo Regime.

É certo que, por um lado, todas as instituições e seus agentes parecem interessados em engrandecer o culto na igreja catedralícia, haja vista que ela representa tais poderes, aqueles que falam em nome da cidade. Tratava-se, afinal, do monumento citadino por excelência, a maior e mais ousada edificação, além de ser espaço de culto do protetor celestial, e do culto eucarístico. Por outro lado, motivações distintas dificultavam um consenso sobre os meios de fazê-lo. Certamente, não se pode dizer que aqueles homens se guiassem por uma “razão prática” plenamente utilitarista<sup>150</sup>. Não obstante, teriam concorrido para o referido impasse pressões de ordem material — falta ou reorientação de recursos — deflagradas pelo sistema de *padroado*.

Nesse sentido, figuras intermediárias como os provedores da Fazenda, os líderes do clero regular, os cônegos e dignitários do cabido, os oficiais da câmara e o governador parecem chaves, isto é, num sistema de cristandade “constantiniana”<sup>151</sup>. Eram estes, tanto os seculares quanto os eclesiásticos, aqueles que negociavam o poder local e representavam sua autoridade, falando em nome do “rei”, do “povo” ou da “cidade”. Isto é, na tentativa de administrar o problema da(s) sé(s), dotando-a(s) da grandeza estrutural, material e simbólica necessária.

Todavia, a sé tripartiu-se, aparentemente, como na sociedade de Antigo Regime. Correndo o risco de simplificação, pode-se dizer que a “nobreza” (da terra) aferrou-se à sé antiga; o “clero” (capitular), à nova. E os negros do Rosário, que talvez aspirassem ser “povo”, sofreram as implicações da transitoriedade da catedral, alheias a sua vontade. Acima, e ao centro, pairavam o rei e seus conselhos — arbitrando os conflitos, produzindo a presença régia e tentando promover as três sedes catedralícias do Rio setecentista.

Como diz Cesare Marchi, catedrais também têm lá suas vicissitudes. Afinal, nos bastidores, havia mortais, com seus conflitos e dilemas. Apesar disso,

a história da catedral ajuda a compreender a da cidade, e vice-versa. Algumas vezes, elas se identificam. Isso foi possível numa época em que a casa de Deus era também a casa dos homens e a esfera do sagrado e a do profano muitas vezes coincidiam. Ou então entravam em choque [...]”<sup>152</sup>.

## NOTAS

- 1 Sobre isso, ver Jean-Michel Sallmann. *Santi patroni e protezione collettiva*. In: *Santi barocchi: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Tradução: Carla Rabuffetti. Lecce: Argo, 1996, especialmente, p. 99-104; André Vauchez. Introduction. In: VAUCHEZ, André (Dir.). *La religion civique à l'époque médiévale et moderne* (Chrétienté et Islam). Actes du colloque [...]. Roma: École Française de Rome, Palais Farnese, 1995 (Collection de L'École Française de Rome, 213), p. 1-5; e Jean Delumeau. *Rassurer et protéger: le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. Paris: Fayard, 1989, p. 33-292, passim.
- 2 Ver João Luís Ribeiro Fragoso; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de Sampaio (Orgs.). *Monarquia pluricontinental e a governança da terra no ultramar atlântico luso: séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012; e Antônio Manuel Hespanha. Antigo Regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império colonial português. In: FRAGOSO, João L. R.; GOUVÊA, Maria de Fátima S. (Orgs.). *Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 45-93.
- 3 Ver Francisco José Silva Gomes. *Cristandade Medieval e Cristandade Colonial: permanências e rupturas*. In: MACEDO, José Rivair (Org.). *A Idade Média portuguesa e o Brasil: reminiscências, transformações, ressignificações*. Porto Alegre: Vidrágua, 2011, p. 169-176; 171; e A Cristandade Colonial. *III Encontro Nacional do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades*, 21 out. 2010 (UFSC). Cedido pelo autor.
- 4 VAUCHEZ, loc. cit.
- 5 Sobre as catedrais como monumentos aos santos patronos e sujeitos a usos das autoridades locais, ver Anna Benvenuti Papi. Introdução. In: PEYER, Hans Conrad. *Città e santi patroni nell'Italia medievale*. Firenze: Le Lettere, 1998, p. 7-27, especialmente, 19-25.
- 6 José Aldazábal. *Cátedra, catedral*. In: ALDAZÁBAL, José. *Vocabulário básico de liturgia*. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 75.
- Na maioria das vezes, a etimologia da palavra é explicada apenas pela forma latina *cathedra*.
- 7 Trono também designa a cadeira de um abade, na igreja abacial de um mosteiro. *Ibidem*, p. 75.
- 8 ALDAZÁBAL, op. cit., 1998, p. 349.
- 9 Paul Veyne. *Quando nosso mundo se tornou cristão: 312-394*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 127.
- 10 Alain Erlande-Brandenburg. *Catedral*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coords.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru: Edusc, 2006, p. 173-175.
- 11 LE GOFF, Jacques. *Heróis e maravilhas da Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 50-52.
- 12 Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Instrumento dos serviços de Mem de Sá. *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, 1905, v. 27. Rio de Janeiro: Officina Typographica da Bibliotheca Nacional, 1906, p. 129-218; 136; e Augusto Maurício. Igreja de São Sebastião. In: MAURÍCIO, Augusto. *Templos históricos do Rio de Janeiro*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Gráfica Laemmert, 1946.
- 13 Sobre isso ver Renato Pereira Brandão. A enigmática fundação do Rio de Janeiro: de arraial vicentino à cidade desprovida de foral e poder episcopal. *Anais eletrônicos do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: saberes e práticas científicas*. Disponível em: [www.encontro2014.rj.anpuh.org/recursos/anais/28/1400193876\\_ARQUIVO\\_RPBrandao\\_AnpuRJ\\_2014.pdf](http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/recursos/anais/28/1400193876_ARQUIVO_RPBrandao_AnpuRJ_2014.pdf). Acesso em: 06 set. 2015.
- 14 "Aqui jaz Estácio de Sá, primeiro capitão e conquistador desta terra e cidade, e a campa mandou fazer Salvador Correia de Sá, seu primo, segundo capitão e governador, com as suas armas. E essa capela acabou no ano 1583". O túmulo esteve na mesma igreja até 1922, quando da demolição do morro do Castelo. Daí, foi transladado para a igreja dos capuchinhos, inaugurada em 1931, onde ainda está, diante do presbitério.
- 15 Augusto Maurício. Igreja de São Sebastião. In: MAURÍCIO, Augusto. *Templos históricos do Rio de Janeiro*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Gráfica Laemmert, 1946.

- 16 Fiz uma análise do cerimonial na dissertação de mestrado e em artigo publicado na Revista Brasileira de História.
- 17 Este legado corresponderia à verba 95 de seu testamento, que, contudo, não foi encontrado nos registros do livro 3º dos óbitos da freguesia da sé, onde deveria estar. Este livro se encontra digitalizado em [familysearch.org](http://familysearch.org), porém parece-me que os fólios do testamento de Aborim foram separados antes da digitalização. Não arriscaria afirmar que a imagem de São Sebastião é aquela tida hoje por “reliquia histórica” da cidade, sob guarda dos capuchinhos na Tijuca, pois as evidências são insuficientes, a meu ver.
- 18 ACbR), *Livro das Memórias dos R[everendiss]imos Prelados, e Excell[entiss]imos Bispos da Diocese do Rio de Janeiro compostas pelo R[everen]do D[out]or Joze Joaq[ui]m Pinheiro Conego Magistral da d[it]a Cathedral, e Secr[e]t[ar]o r[e]i do d[it]o Cabido no Anno de 1756*, f. 63.
- 19 Balthasar da Silva Lisboa. *Annaes do Rio de Janeiro*, v. 3. Rio de Janeiro: Seignot-Plancher, 1835, p. 220; p. 321. Isso já foi analisado no capítulo 3 deste livro.
- 20 Em 1734, é transferida para a igreja de Santa Cruz dos militares; em 1737, para a de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito “dos pretos”; em 1808, para a igreja do convento de Nossa Senhora do Carmo; em 1979, para a nova catedral de São Sebastião construída na Avenida Chile. Sobre a história das catedrais do Rio, ver José de Souza Azevedo Pizarro e Araújo. *Memórias históricas do Rio de Janeiro e províncias anexas [...]*, v. 6. Rio de Janeiro: Na Impressão Régia, Typographia de Silva Porto, 1820-1822; Antonio Duarte Nunes. *Memórias da fundação da Igreja de São Sebastião do Rio de Janeiro (RJ)*, primeira matriz que houve nesta cidade. Com o catálogo dos prelados administradores que houveram até o tempo em que foi elevada a dignidade de Sé Episcopal e os bispos que têm havido até o presente. *RIHGB*, 3ª. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, t. 2, p. 177-202, [1840] 1916; Monsenhor Ivo Calliari. *Trezentos anos depois*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1977.
- 21 Ver Arlindo Rubert. A criação do bispado do Rio de Janeiro: 1676-1976. *RIHGB*, Rio de Janeiro: IHGB, v. 314, p. 125-135, jan. / mar. 1977, p. 129. Não tenho, entretanto, informações sobre os usos litúrgicos ou processionais da reliquia à época.
- 22 O jovem engenheiro francês François Froger tomou parte na expedição de M. de Gennes ao Estreito de Magalhães, que partiu de La Rochelle em 1695 e, no mesmo ano, atracou em Salvador e no Rio de Janeiro. Em 1698, seu relato de viagem foi publicado, contendo um panorama do Rio de Janeiro. François Froger. *Relation d'un Voyage fait en 1695, 1696 e 1697 aux côtes d'Afrique, détroit de Magellan, Brésil, Cayenne et Isles Antilles*. Paris: Michel Brunet, 1698.
- 23 Jacques Le Goff. *Heróis e maravilhas da Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 53.
- 24 Sobre cabidos catedralícios em Portugal na época tridentina, ver a importante tese de Hugo Ribeiro da Silva. *O clero catedralício português e os equilíbrios sociais do poder (1564-1670)*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa / Centro de Estudos de História Religiosa, 2013.
- 25 Guilherme Schubert. *A Província Eclesiástica do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro / Belo Horizonte: Livraria Agrir Editora, 1948, p. 2-3.
- 26 AHU\_CU\_017, Cx.7, D. 773.
- 27 Monsenhor Ivo Calliari. *Trezentos anos depois*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1977.
- 28 A correspondência entre as autoridades relativa a este caso foi publicada na Revista do (antigo) Arquivo do Distrito Federal, e é esta a transcrição na qual este estudo se apoia. ARQUIVO DO DISTRITO FEDERAL. *RDHCRJ*, v. 1. Rio de Janeiro: Departamento de História e documentação, 1950, p. 152-156; 169-170. Esses documentos foram transcritos para a publicação da revista com base em AGCRJ, Cód. 16-1-3 (A), f. 88-92v.; 103v.-109v. As mesmas cartas manuscritas podem ser encontradas na documentação do Conselho Ultramarino: AHU\_CU\_017, Cx. 34, D. 3637 e ss.. A grafia das transcrições foi atualizada, preservando-se, contudo, as letras maiúsculas conforme o original. Como explica Roger Chartier, o uso de letras maiúsculas em palavras comuns podia corresponder à tentativa de enfatizar tanto a palavra quanto a coisa,

- tal qual o uso do itálico, entre nós. Roger Chartier. *A mão do autor e a mente do editor*. São Paulo: Ed. Unesp, 2014, p. 158-161.
- 29 Archivo do Distrito Federal. *RDHCRJ*, v. 1. Rio de Janeiro: Departamento de História e documentação, 1950, p. 169-170.
- 30 João Luís Ribeiro Fragoso; Antonio Carlos Jucá de Sampaio (Orgs.). *Monarquia pluricontinental e a governança da terra no ultramar atlântico luso*: séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.
- 31 Raphael Bluteau. *VP&L*, v. 3. Coimbra: no Collegio das Artes da Companhia de JESU, 1713, p. 229. Disponível em: [www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/1/escrúpulo](http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/1/escrúpulo). Acesso: 04 set. 2015.
- 32 Archivo do Distrito Federal. *RDHCRJ*, v. 1. Rio de Janeiro: Departamento de História e documentação, 1950, p. 169. O grifo é meu.
- 33 *Ibidem*, p. 169-170. O grifo é meu.
- 34 A primeira referência é o sermão pregado na posse do bispo Guadalupe, em 1725, por Tomé de Souto Gonzaga, natural do Rio de Janeiro, bacharel em cânones e mestre em Artes pela Universidade de Coimbra. A segunda é uma narrativa anônima sobre a vitória contra os franceses chefiados por Duclerc em 1710. Thomé de Sotto Gonzaga. *Aççam de Graças Pella boa vinda, e Recebimento do Illustrissimo, e Reverendissimo Senhor, o Senhor Dom Frey Antonio de Guadalupe* [...]. 1725. BN, ms. 10, 1, 006, f. 18; e [anôn.] *Narração do assalto que os francezes fizeram ao Rio de Janeiro, governados por Du Clerc* [...]. BN, ms. 08, 3, 009.
- 35 Archivo do Distrito Federal. *RDHCRJ*, v. 1. Rio de Janeiro: Departamento de História e documentação, 1950, p. 154.
- 36 Baseio-me em Hans Belting, que classifica tais narrativas como “lendas de culto” (prefiro “legendas” de culto, para evitar juízo de valor). Para Belting, tais “lendas” podiam ser de três tipos: aquelas que atestavam a veracidade do retratado na imagem, por causa de uma origem sobrenatural; aquelas que relacionavam imagens a aparições, visões ou sonhos, que lhes autenticavam; e aquelas que asseguravam a operação de milagres por meio das imagens, demonstrando em tese a vida celestial daqueles seres retratados por elas. Hans Belting. *Semelhança e presença*: a história da imagem antes da era da arte. Tradução e edição Maria Beatriz de Mello e Souza. Rio de Janeiro: Ars Urbe, 2010, p. 5.
- 37 Archivo do Distrito Federal. *RDHCRJ*, v. 1. Rio de Janeiro: Departamento de História e documentação, 1950, p. 152. O grifo é meu.
- 38 Antônio Manuel Hespanha. *Imbecillitas*: as bem-avenanças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. São Paulo: Annablume, 2010, p. 52; 263-264.
- 39 Reinhart Koselleck. Espaço de experiência e horizonte de expectativa. In: *Futuro Passado*: contribuições à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2006, p. 305-327.
- 40 E ainda “Revolução de humores no corpo. [...] Revolução de cabelos, que se faz nos cavalos [...] Revolução das almas, ou segredo da revolução, na falsa & ridícula doutrina dos Judeus modernos, vem a significar o mesmo que Trespassação ou Transmigração das almas, inventada pelos Egípcios & chamada dos Gregos *Metempsychosis*”. Raphael Bluteau. *VP&L* [...], v. 7. Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, 1720, p. 319-320. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/1/revolu%C3%A7%C3%A3o>. Acesso: 04 set. 2015. O grifo é meu.
- 41 Jean Delumeau. *História do medo no Ocidente*, 1300-1800: uma cidade sitiada. Tradução: Maria Lucia Machado; Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- 42 *Ibidem*, p. 41; 54-57; 166-169.
- 43 Júlio César Medeiros da Silva Pereira. *À flor da terra*: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Garamond / IPHAN, 2007, p. 102-103.
- 44 DELUMEAU, op. cit., 1989, p. 25; 59.
- 45 Maria Fernanda B. Bicalho. *A cidade e o império*: o Rio de Janeiro no século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, especialmente, p. 267-268. Nireu Cavalcanti chega a falar numa “muralha do medo” no Rio de Janeiro: Nireu Cavalcanti. A muralha do medo. In: *O Rio de Janeiro setecentista*: a vida e a construção da cidade da invasão francesa até a chegada da corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 40-54.

- 46 William A. Christian Jr. *Local religion in sixteenth-century Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1981, p. 35.
- 47 Ibidem, p. 31-32.
- 48 Desde o decreto *Pro patronis in posterum elegendis* (1630), de Urbano VIII, havia que se comprovar por escrito o “consenso” entre o clero e o povo, este legitimamente representado, e remeter-se os papeis à Congregação dos Ritos, em Roma, para a emissão da aprovação por meio de um breve papal. Ver Jean-Michel Sallmann. *Santi barocchi: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Lecce: Argo, 1996, p. 86-87.
- 49 Infelizmente, conservaram-se apenas os editais do final do século XVIII e início do XIX. AGCRJ, cód. 16-4-21, Editais do Senado da Câmara (1788-1821), f. 8v., 50v., 56, 59, 64, 72, 72v., 81, 90, 95, 101v., 102, 108v etc.
- 50 Hans Belting. *Semelhança e presença: a história da imagem antes da era da arte*. Tradução e edição: Maria Beatriz de Mello e Souza. Rio de Janeiro: Ars Urbe, 2010, p. 7.
- 51 Archivo do Distrito Federal. *RDHCRI*, v. 1. Rio de Janeiro: Departamento de História e documentação, 1950, p. 153-155.
- 52 Ibidem, p. 155-156. Introduzi espaços entre os “pontos” do bispo para melhor visualização das questões.
- 53 Ver Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. *ABN*, v. 46. Rio de Janeiro: Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro, 1924, p. 508-509. Ou AHU, RJ (CA), D. 13046.
- 54 Hans Belting. *Semelhança e presença: a história da imagem antes da era da arte*. Tradução e edição: Maria Beatriz de Mello e Souza. Rio de Janeiro: Ars Urbe, 2010.
- 55 O que foi potencializado por novas técnicas de reprodução (xilo, metal) e formas mais eficientes de portabilidade. Imagens gravadas e comercializadas tinham menor custo e maior tiragem, correspondendo a um consumo estético, sendo muitas vezes cópias mais de pinturas famosas que de imagens ditas milagrosas. Para Belting, a imagem privada privatiza os temas oficiais na forma e no conteúdo. Propicia ainda o diálogo direto com o possuidor, que, contemplando-a, pode vir a ter com ela uma experiência de mística, de maior pessoalidade com o sagrado. *Ibidem*, p. 521 *et seq.*
- 56 BELTING, op. cit., 2010.
- 57 Raphael Bluteau. *VP&L [...]*, v. 4. Coimbra: No Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1713, p. 4; e *Ibidem*, v. 6. Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, 1720, p. 229. Nesta última, “pau-santo” também pode ser uma das espécies do “Guayaco”, uma espécie de árvore pequena, parecida com o freixo, mas menor. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>. Acesso em: 04 set. 2015. Todavia, hoje em dia a expressão “pau-santo” geralmente se refere a madeiras-nobres em geral, no contexto da imaginária sacra. Devo este esclarecimento a Graça Costa.
- 58 David Freedberg. *El poder de las imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid: Ed. Cátedra, 1992.
- 59 As informações relatadas foram-me passadas em entrevistas com cada restaurador separadamente. O texto escrito não me foi autorizado. Há o projeto do lançamento futuro de um livro sobre a restauração da imagem.
- 60 Esta foto foi autorizada para fins estritamente acadêmicos pelo Monsenhor Aroldo Ribeiro, ex-pároco da catedral do Rio de Janeiro, a quem registro meu agradecimento.
- 61 De fato, a imagem do Museu de Arte Sacra é mais alta que a imagem histórica dos capuchinhos. Mesmo que a imagem dita “grande” tenha sido, um dia, considerada mais importante, hoje a imagem histórica dos capuchinhos é uma “reliquia da cidade”, como tem sido chamada há tempos.
- 62 Hans Belting. *Semelhança e presença: a história da imagem antes da era da arte*. Tradução e edição: Maria Beatriz de Mello e Souza. Rio de Janeiro: Ars Urbe, 2010, p. 1.
- 63 *Ibidem*, p. 4.
- 64 No ano de 1725, foi designado para a diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, a 21 de fevereiro, sendo enfim ordenado para o múnus a 13 de maio, tendo por principal consagrador o Patriarca de Lisboa, Tomás de Almeida. Viria a falecer ainda no governo de sua

- diocese, em 31 de agosto de 1740, antes de ser transferido para o bispado de Viseu. Ver site *The Hierarchy of the Catholic Church*. Disponível em: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bguadan.html>; e José de S. Azevedo Pizarro e Araújo. *Memórias históricas do Rio de Janeiro [...]*, v. 4. Rio de Janeiro: na Typ. Silva Porto, 1820, p. 142-143.
- 65 Ver José Pedro Paiva. D. Sebastião Monteiro da Vide e o episcopado do Brasil em tempo de renovação (1701-1750). In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Ed. Unifesp, 2011, p. 29-59.
- 66 Sobre isso, ver Evergton Sales Souza. D. Fr. Antônio de Guadalupe, um bispo jacobino no Rio de Janeiro (1725-1740). Texto (inédito) apresentado no Colóquio *Dimensões do catolicismo entre a vida e a morte na Iberoamérica (séculos XVI-XIX): fontes e metodologias*. Agradeço ao autor a gentil cessão do texto.
- 67 Francisco José Silva Gomes. *A Cristandade "colonial" e a Diocese do Rio de Janeiro*. Texto inédito (cedido pelo autor), p. 15-16.
- 68 Hans Belting. *Semelhança e presença: a história da imagem antes da era da arte*. Tradução e edição: Maria Beatriz de Mello e Souza. Rio de Janeiro: Ars Urbe, 2010, p. 5. 69 *Ibidem*, p. 4.
- 70 BELTING, op. cit., 2010, p. 10.
- 71 Francisco José Silva Gomes. *A cristandade colonial e o edifício cultural nos séculos tridentinos (XVI-XVIII)*. In: *Brasil e Portugal: unindo as duas margens do Atlântico*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2013, p. 308-309.
- 72 Jacques Le Goff. *Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia*. In: *Para um novo conceito de Idade Média*. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Lisboa: Estampa, 1980, p. 212. Ver também Hilário Franco Jr. *Cristianismo medieval e mitologia: reflexões sobre um problema historiográfico*. In: *A Eva barbada*. Ensaio de mitologia medieval. São Paulo: Edusp, 1996, p. 63-64.
- 73 Arquivo do Distrito Federal. *RDHCRJ*, v. 1. Rio de Janeiro: Departamento de História e documentação, 1950, p. 156.
- 74 AIHGB, 1, 1, 26, f. 211-213.
- 75 ACbRJ, CRI-SD, Cx. 95, Doc. 1, f. 82v; f. 133v.
- 76 AHU\_CU\_017, Cx. 27 D. 2861.
- 77 "Nesta capitania não há coisa de novo mais que a mudança da nossa sé para a igreja da Sta. Cruz que fica feita, de ela se originou uma questão entre o Bispo, o Cabido e Câmara sobre em a qual das Igrejas devia ficar a Imagem de S. Sebastião que se achava no altar mor a qual posto que o cabido me havia dado palavra de a não mudar, a tirou a furto uma noite; eu trabalho porque [para que] esta questão a decida S[ua] M[a] [estade] sempre, digo, sem que entre estes dois corpos haja ação que os perturbe". AN, Secretaria do Estado do Brasil (86), cód. 84, v. 5, f. 66v. Conde de Sabugosa foi o título dado, em 1729, a Vasco Fernandes César de Meneses.
- 78 Antônio Manuel Hespanha. *Antigo Regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império colonial português*. In: FRAGOSO, João L. R.; GOUVÊA, Maria de Fátima S. (Orgs.) *Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 56.
- 79 João Adolfo Hansen. *Representações da cidade de Salvador no século XVII*. Disponível em: <http://www.sibila.com.br/index.php/mapa-da-lingua/941-representacoes-da-cidade-de-salvador-no-seculo-xvii>. Acesso em: 26 jan. 2012.
- 80 André Vauchez. *Introduction*. In: VAUCHEZ, André (Dir.). *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*. *Actes du colloque [...]*. Roma: École Française de Rome, Palais Farnese, 1995 (Collection de L'École Française de Rome, 213), p. 1-5.
- 81 Para Francisco José Silva Gomes, foram modalidades da cristandade constantiniana: 1) o império romano cristão; 2) os reinos romanos-germânicos; 3) a cristandade carolíngia; 4) a hierocracia papal gregoriana; e 5) a cristandade tridentina. Ver Francisco José Silva Gomes. *A Igreja e o poder: representações e discursos*. In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (Org.). *A vida na Idade Média*. Brasília: Ed. UNB, 1997, p. 33-60.

- 82 Ibidem.
- 83 GOMES, op. cit., 1997, p. 33-34.
- 84 Hans Belting. *Semelhança e presença: a história da imagem antes da era da arte*. Tradução e edição: Maria Beatriz de Mello e Souza. Rio de Janeiro: Ars Urbe, 2010, p. 2-3.
- 85 Archivo do Distrito Federal. *RDHCRJ*, v. 1. Rio de Janeiro: Departamento de História e documentação, 1950, p. 170. O grifo é meu.
- 86 Francisco José Silva Gomes. A cristandade colonial e o edifício cultural nos séculos tridentinos (XVI-XVIII). In: *Brasil e Portugal: unindo as duas margens do Atlântico*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2013, p. 308-309.
- 87 As imagens sacras, além de “representarem” um santo, ou valores religiosos, são concebidas como um modo particular de tornar presente uma realidade supra-mundana. Ou seja, de presentificar o Sagrado. Essa ideia de representação como presentificação, no cristianismo é vista por alguns estudiosos como desdobramento da teologia da presença real de Cristo na Eucaristia, consolidada entre os séculos IX e XI. Ver Carlo Ginzburg. Representação: a palavra, a ideia, a coisa. In: *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- 88 Hans Belting. *Semelhança e presença: a história da imagem antes da era da arte*. Tradução e edição: Maria Beatriz de Mello e Souza. Rio de Janeiro: Ars Urbe, 2010, p. 11.
- 89 A imagem grande pode ser incluída na categoria de imagem/corpo de Jean-Claude Schmitt. Este distingue três tipos de imagens: 1) imagem/objeto, destinada ao ritual; 2) imagem/coisa – que compõe o ambiente, como a talha, a ornamentação; e 3) a imagem/corpo – principalmente esculturas, dotadas de corporalidade. Ver Jean-Claude Schmitt. *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru: Edusc, 2007.
- 90 Ver também William A. Christian Jr. *Local religion in sixteenth-century Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- 91 BELTING, op. cit., 2010, p. 4.
- 92 Balthasar da Silva Lisboa. *Annaes do Rio de Janeiro*, v. 6. Rio de Janeiro: Seignot-Plancher, 1835, p. 321.
- 93 Sobre Francisco Cordovil, ver Beatriz Catão Cruz Santos. *Apreciação de Corpus Christi no Império Português – discursos sobre as “faltas” e o tempo (século XVIII)*. Texto inédito (cedido pela autora).
- 94 AHU\_CU\_017. Cx. 35, D. 3715. Cabo Frio, em 1615, foi fundada já como “Cidade”, e não “vila”, assim como o Rio de Janeiro. Enquanto matriz, a igreja de Nossa Senhora da Assunção precisava de dois sinos para regular o “tempo sagrado” dos diversos sacramentos e acontecimentos das vidas dos fregueses. Era comum que as matrizes tivessem duas torres, para tanto. Os oficiais da câmara de Cabo Frio se referem, explicitamente, à necessidade de avisar aos fregueses sobre a saída do Santíssimo Sacramento levado aos doentes (viático).
- 95 AHU\_CU\_017. Cx. 39, D. 4071.
- 96 AHU\_CU\_017, Cx. 27, D. 2850.
- 97 AHU\_CU\_017, Cx. 34, D. 3637. A certidão dos gastos, no entanto, não se encontra anexada.
- 98 AHU\_CU\_017, Cx. 34, D. 3637.
- 99 AHU\_CU\_017, Cx. 34, D. 3637. Pode-se consultar também em *DHBN*, v. 94, p. 105-107; e BN, ms. 15, 04, 17, n. 15, f. 18-20.
- 100 Conforme a tradição oral, esta pia se encontra atualmente na Igreja do Santíssimo Sacramento, na Av. Passos, 50. Tombada, juntamente com todo o acervo do templo, desde 1938. Prefeitura do Rio de Janeiro. *Guia do patrimônio cultural carioca: bens tombados – 2008*. 4ª ed. Rev. Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio de Janeiro / Daugraf, 2008, p. 87.
- 101 AHU\_CU\_017, Cx. 34, D. 3637. Na cópia digital disponibilizada pelo Projeto Resgate, a metade esquerda do documento está completamente ilegível. O certificado do engenheiro menciona também a sua verificação da sacristia, uma imagem de São Miguel e um sino, mas não se pode dizer com certeza o que afirma sobre cada um dos assuntos, por exemplo, se a imagem de São Miguel estava na sacristia, única a permanecer, ou se havia descido com as demais; e se o sino referido havia também deixado a catedral, ou se corresponde ao sino rachado que foi remetido a Portugal um ano depois.
- 102 AHU, RJ (CA), doc. 13048.

- 103 AHU, RJ (CA), doc. 13049.
- 104 AHU, RJ (CA), doc. 13050.
- 105 Para uma crítica da visão utilitarista que enxerga a “razão prática” onipresente, por influência das análises marxistas, ver Marshall Sahlins. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- 106 Mariza de Carvalho Soares. *Devotos da cor*: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 134-135.
- 107 Hoje, Rua Uruguaiana.
- 108 No local que ficaria conhecido como Campo de São Domingos – posteriormente, Campo de Sant’Ana, Campo da Aclamação e Praça da República.
- 109 Mariza de Carvalho Soares. *Devotos da cor*: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 135-138.
- 110 Monsenhor Ivo Calliari. *Trezentos anos depois*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1977, p. 34-38.
- 111 As capelas das irmandades de negros foram levantadas na parte de fora da cidade, análoga ao “campo” e ao “sertão”, espaço de status inferior. Ver Maria Fernanda Bicalho. O Rio de Janeiro colônia: a cidade, seus territórios, instituições e usos sociais e políticos. In: MATTOS, Ilmar Mattos; ANTUNES, Roberto; SANTOS, Jaime dos (Orgs.). *Rio de Janeiro*: histórias concisas de uma cidade de 450 anos. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Educação, 2015, p. 55 e ss.
- 112 Monsenhor Ivo Calliari. *Trezentos anos depois*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1977, p. 47-48.
- 113 Mariza de Carvalho Soares. *Devotos da cor*: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 136-139; 148; 156.
- 114 Monsenhor Pizarro faz um resumo dos conflitos entre cônegos e irmãos do Rosário, discursando longamente em uma nota de rodapé que ocupa 15 páginas. Ver José de S. Azevedo Pizarro e Araújo. *Memórias históricas do Rio de Janeiro [...]*, v. 6. Rio de Janeiro: na Typ. Silva Porto, 1822, p. 61, n. 9 e ss.
- 115 Vaso sagrado ou cálice com tampa, para preservar o Santíssimo Sacramento. José Aldazábal. *Vocabulário básico de liturgia*. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 290. Também chamado de âmbula ou cibório.
- 116 Ainda não havia sido criada a diocese de Mariana (1745).
- 117 *Cópia da carta que o Secretário de Estado Marcos Antonio de Azevedo Coutinho escreveu ao Excelentíssimo e Reverendíssimo Snr Bispo D. Frey João da Cruz dando-lhe parte da doação que Sua Majestade o Senhor Dom João Quinto fora servido fazer à Catedral deste Bispado de uma Custodia, hum Calix com sua Patena e uma Pixide, tudo de Ouro, e de virem estas Peças remetidas ao Governador e Capitão General Gomes Freire de Andrada para as entregar*. ACbRJ. CRI-SD. Cx. 95, UD01. *Livro do Tombo do Cabido* [01/04/1743], f. 22v-23.
- 118 *Cópia do termo que se lavrou na entrega que fez o Governador e Capitão General Gomes Freire de Andrada, das peças de Ouro que Sua Majestade o Senhor Dom João Quinto foi servido doar à Catedral deste Bispado*. ACbRJ. CRI-SD. Cx. 95, UD01, *Livro do Tombo do Cabido* [07/09/1743], f. 23-26.
- 119 O relicário era de prata e pesava 10 marcos e 1 onça. Lavrado no Termo de 6 de março de 1753, no Livro de Capítulo de Visitas, segundo José de Souza Azevedo Pizarro e Araújo. *Memórias históricas do Rio de Janeiro e províncias anexas [...]*, v. 5. Rio de Janeiro: Na Impressão Régia, Typographia de Silva Porto, 1822, p. 23.
- 120 ACMRJ, E-238. *Portarias e Ordens Episcopais – I – 1750-1761. Registo de hua Portaria de Sua Ex[celencia] R[everendissim]a sobre o uzo dos ornamentos Ricos da Se nas Solemnidades da mesma* [11/11/1757], f. 72-72v.
- 121 Em 1778, o cabido alegava ter dado mais de 560\$000 reis em esmolmas, entre outras doações, para reforma da capela-mor, instalação de assentos para os capitulares e edificação de casas contíguas. A irmandade, por sua vez, solicitava mais esmolmas para término da obra. ACbRJ. Cx. 118. *Termo de Acordão do Ill[ustrissim]o R[everendissim]o S[e]n[ho]r Cabido para se dar de esmola do Rendim[em]to da Fabrica cem mil reis por hu[m]ã ves som[em]te á Irmand[ad]e de*

- N. S[e]n[ho]ra do Rosario desta Cathedral p[ar]a ajuda das despesas feitas com a nova Capella Mor e sobre o mais no dito Acordão conteúdo.* Atas do Cabido (1773-1841) [22/09/1778], f. 27-27v.
- 122 Cesare Marchi. *Grandes pecadores, grandes catedrais*. Tradução: Pier Luigi Cabra; Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- 123 Anna Benvenuti Papi. *Introduzione*. In: PEYER, Hans Conrad. *Città e santi patroni nell'Italia medievale*. Firenze: Le Lettere, 1998, p. 16-25; MARCHI, op. cit., 1991.
- 124 Jacques Le Goff. *A Idade Média*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 45.
- 125 Alain Erlande-Brandenburg. *Catedral*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coords.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru: Edusc, 2006, p. 181-182.
- 126 Monsenhor Ivo Calliari. *Trezentos anos depois*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1977, p. 25.
- 127 AN, Secretaria do Estado do Brasil (86). Registro original da Correspondência dos governadores do Rio de Janeiro [...], cód. 87, v. 17. *Port[a]r[ia] ao Prov[edo]r da Faz[enda] R[e]a[li] p[ar]a mandar pôr em praça a obra de alvenaria, e cunhaes p[ar]a a nova Cathedral* [30/03/1748], f. 57v.
- 128 Não custa lembrar que a sé nova ficaria exatamente onde hoje está o Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, cujo edifício atual se apoia nos alicerces lançados para a catedral que não chegou a existir, aproveitando e adaptando-se à planta baixa do templo.
- 129 AN, Secretaria do Estado do Brasil (86), cód. 87, v. 17. *P[ar]a o Prov[edo]r da Faz[enda] m[an]dar por em lança a pedra do muro q[ue] está frente a nova Sé* [02/12/1748], f. 68.
- 130 Nireu Cavalcanti. *O Rio de Janeiro setecentista: a vida e a construção da cidade da invasão francesa até a chegada da corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 48-52.
- 131 AN, Secretaria do Estado do Brasil (86), cód. 87, v. 17. *P[ar]a o Prov[edo]r da Faz[enda] m[an]dar dar quatro contos de reis p[ar]a a Compra da Cal* [02/12/1748], f. 68-68v.
- 132 AN, Secretaria do Estado do Brasil (86), cód. 87, v. 17. *Ao Prov[edo]r p[ar]a m[an]dar por prompto tres moedas de cada casta de d[inh]e[i]ro q[ue] Corre na cid[ad] e p[ar]a se lançar na Caixa da pedra da Sé nova. Porq[uan]to S. Mag[estad]e foi servido mandar erigir a nova Cathedral nesta Capitania, e para ella se há de lançar a prim[e]ira pedra, e na Caixa della deitarse algum dinh[e]i[ro]* [20/01/1749], f. 70. Repete-se em f. 94v. Era costume lacrar-se numa caixa adequada embutida na pedra fundamental objetos do tempo em que se iniciara a construção, ao modo de cápsula do tempo. A pedra fundamental também exhibia, geralmente, uma inscrição. Não se sabe, contudo, qual era a inscrição da pedra da sé nova.
- 133 Balthasar da Silva Lisboa. *Annaes do Rio de Janeiro*, v. 1. Rio de Janeiro: Seignot-Plancher, 1834, p. 185. O memorialista não indica suas fontes.
- 134 Augusto Maurício. *Catedral do Rio de Janeiro*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Gráfica Laemmert, 1946, p. 244. O memorialista não indica suas fontes.
- 135 ACMRJ. E-238. Portarias e Ordens Episcopais I, f. 4v. e Monsenhor Ivo Calliari. *Trezentos anos depois*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1977, p. 49-50.
- 136 ACbRJ. CRI-SD. Cx. 100, UD 01. D. Frei Antônio de Guadalupe. *Estatutos do Cabido Metropolitano do Rio de Janeiro*, 1736 [1785]. Capítulos 44-55, f. 42v-54r.
- 137 Em 1733, foram criadas três conezias de prebenda inteira: Magistral, Doutoral e Penitenciária; e duas de meia-prebenda; perfazendo 18 capitulares. ACbRJ. CRI-SD. Cx. 100, UD 01. D. Frei Antônio de Guadalupe. *Estatutos do Cabido Metropolitano do Rio de Janeiro*, 1736 [1785], f. 6v.
- 138 Sobre espaço de culto e igrejas, especialmente para a época tridentina, ver Francisco José Silva Gomes. *A cristandade colonial e o edifício cultural nos séculos tridentinos (XVI-XVIII)*. In: *Brasil e Portugal: unindo as duas margens do Atlântico*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2013, p. 308 e ss.
- 139 Jacques Le Goff. *A Idade Média*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 49.
- 140 Não foi possível estender a pesquisa neste sentido, mas é bem possível que se tratassem de escravos pedreiros e artesãos, que trabalhavam com e

- para mestres de ofícios, muitas vezes recebendo diárias. Ver Carlos A. M. Lima. *Artífices do Rio de Janeiro* (1790-1808). Rio de Janeiro: Apicuri, 2008, p. 99; 103; 109; 139-164.
- 141 LE GOFF, op. cit., 2012, p. 49.
- 142 Cesare Marchi. *Grandes pecadores, grandes catedrais*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 54 e ss..
- 143 Para competir com a catedral de Florença, a cidade de Siena iniciou, em 1339, uma ampliação exorbitante de sua existente catedral. Porém, com a chegada da Peste Negra, em 1348, e outros problemas internos, a edificação do *Duomo Nuovo* foi abandonada. Ficou de pé apenas a fachada em estilo gótico, podendo ser vista ainda hoje, contígua à catedral em uso. Ver site *Siena Opera della Metropolitana*. Disponível em: [http://operaduomo.siena.it/en/sites/panorama\\_and\\_new\\_cathedral/](http://operaduomo.siena.it/en/sites/panorama_and_new_cathedral/). Acesso em: 19 mar. 2017.
- 144 Monsenhor Ivo Calliari. *Trezentos anos depois*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1977, p. 50.
- 145 Ver Antônio Manuel Hespanha; José Manuel Subtil. Corporativismo e Estado de polícia como modelos de governo das sociedades euro-americanas do Antigo Regime. In: FRAGOSO, João L. R.; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). *O Brasil colonial: 1443-1580*. v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 127-166; Arno Wehling. Ilustração e política estatal no Brasil, 1750-1808. *Humanidades*, ano 1, n. 1. Montevideo: Universidad de Montevideo, p. 61-86, jun. 2001; Evergton Sales Souza. Igreja e Estado no período pombalino. In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Claudia (Orgs.). *A "época pombalina" no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2015, p. 277-306.
- 146 Francisco José da Silva Gomes. *Cristandade Medieval e Cristandade Colonial: permanências e rupturas*. In: MACEDO, José Rivair (Org.). *A Idade Média portuguesa e o Brasil: reminiscências, transformações, ressignificações*. Porto Alegre: Vidrágua, 2011.
- 147 Prefiro o termo "jurisdicionalismo" a "regalismo", pois este último me parece mais restritivo e estereotipado. Sobre jurisdicionalismo nos chamados "Estados modernos", ver Giacomo Martina. *La chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo: l'età del liberalismo*. v. 3. 4ª. ed. Brescia: Morcelliana, 1980, p. 47-48.
- 148 Hans Belting. *Semelhança e presença: a história da imagem antes da era da arte*. Tradução e edição: Maria Beatriz de Mello e Souza. Rio de Janeiro: Ars Urbe, 2010.
- 149 *Ibidem*, p. 15.
- 150 Marshall Sahlins. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- 151 A ideia de uma cristandade constantiniana proposta por Francisco José Silva Gomes enfatiza a interdependência dos poderes seculares e eclesiais, mas não exclui a possibilidade de conflitos entre eles; pelo contrário, os supõe. A resolução, entretanto, se orienta no sentido do retorno à situação primeira de bom entendimento, que é a base do sistema, e que celebra a concórdia. Por mais que se dessem atritos, a situação de cristandade interessava a ambos os lados. Ver Francisco José da Silva Gomes. *Cristandade Medieval e Cristandade Colonial: permanências e rupturas*. In: José Rivair Macedo (Org.). *A Idade Média portuguesa e o Brasil: reminiscências, transformações, ressignificações*. Porto Alegre: Vidrágua, 2011.
- 152 Cesare Marchi. *Grandes pecadores, grandes catedrais*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 10.



— CAPÍTULO 6 —

# O oitavário e os poderes



**Procissão de São Sebastião,  
no Rio de Janeiro, 1971.**

Localização: BR.RJ.AGCRJ.CF.GB.REL.234

Acervo: AGCRJ – Coleção Chagas Freitas.

## 6.1 Festa del rey

Pouco se sabe sobre a festividade e procissão anual de São Sebastião na cidade do Rio de Janeiro tal como vinha sendo realizada antes de sua reformulação pelo rei D. João V. Antes de 1733, é provável que ocorresse no dia 20 de janeiro, festa do santo de Narbona. Este era um dia de guarda recorrente nas dioceses portuguesas entre os séculos XVI e XVIII, assinalado pelas *Constituições* dos bispados do reino<sup>4</sup>. E era, obviamente, o dia de sua celebração na América, vindo a ser uma das “procissões reais” que obrigatoriamente deveriam ser custeadas e organizadas pelas câmaras municipais do reino luso e seu ultramar<sup>2</sup>.

Tampouco se sabe ao certo por que a festa de São Sebastião passou a ser referida como uma das “festas d’el Rey”, ou procissões reais, visto que não figura nas Ordenações Manuelinas (1513) e Filipinas (1603), que instituem apenas as da Visitação e do Anjo, além do *Corpus Christi*<sup>3</sup>. A difusão da devoção do mártir flechado, não só pela Europa católica, mas também pelo Novo Mundo, devia-se, de longe, à sua invocação por reinos, vilas, cidades e bispados com o fito de afugentar os açoites da peste, algo recorrente desde a bubônica do século XIV, ou antes.

Embora não fosse mencionada pelas Ordenações, a festa de São Sebastião tornou-se obrigatória em Lisboa por devoção régia de D. Manuel, correspondida pelos últimos dois reis da dinastia de Avis, D. João III (1502-1557) e D. Sebastião (1554-1578)<sup>4</sup>. A partir daí, por emulação e necessidade, muitas câmaras municipais do reino luso fizeram alguma honraria ao santo por ser o patrono anti-pestes invocado por Portugal desde a chegada da relíquia de seu braço, presenteado por Carlos V a D. João III, em 1527<sup>5</sup>.

Ediana Mendes associou a realização da procissão de São Sebastião em Salvador a uma possível influência sebastianista, apoiando-se num escrito dos oficiais da câmara que se referiam à procissão como tendo sido “criada em memória do Sereníssimo Rei d. Sebastião”. Recorda o célebre sermão de Antônio Vieira, pregado na Bahia, versando sobre o Sebastião “encoberto”, que fazia analogias entre aspectos biográficos do rei e hagiográficos do santo<sup>6</sup>. De fato, a relação

entre o santo e o rei homônimo era reconhecida facilmente, e haveria muito o que pesquisar sobre as releituras disso na América portuguesa como um todo, especialmente no período da União Ibérica. Creio, entretanto, que, não obstante quaisquer apropriações sebastianistas do culto e festa do santo *a posteriori*, o motivo *a priori* para a difusão da procissão solene de São Sebastião no reino e na América portuguesa seria, muito plausivelmente, o culto anti-pestilencial a ele devotado pelos últimos Avis e por inúmeras cidades católicas do Ocidente, incluindo Lisboa, entre os séculos XIV e XVIII. Sendo São Sebastião padroeiro português contra surtos epidêmicos, investido por culto régio dos Avis, é provável que seus festejos tenham por isso passado a ser costumeiros nas cidades e vilas do reino e, por extensão, na América<sup>7</sup>. Não seria diferente do que ocorreu nas povoações da Europa desde a Peste Negra. Nem destoa do que se via nos demais reinos ibéricos e na América espanhola<sup>8</sup>.

No Rio de Janeiro, a festa anual de São Sebastião era ambivalente: comemorava o santo patronímico da cidade, que lhe devia o nome e a proteção, do ponto de vista católico; mas também era tida por festa real<sup>9</sup>. Provam-no algumas das raras sessões seiscentistas de vereação da câmara municipal preservadas em arquivo, como nesta, em que se determinava

que fossem notificados os alfaiates e sapateiros que dessem ambos uma dança de oito pessoas para a festa de São Sebastião e que ficassem notificados que dessem a dita dança para as outras festas del Rei e que não a dando pagarão seis mil réis para as despesas desta Câmara<sup>10</sup>[...].

Em 5 de janeiro de 1647, os camaristas ordenavam que “todos os oficiais acudissem, [no] dia de São Sebastião, à procissão d’el Rey com suas insígnias e bandeiras, com pena de seis mil reis pagos da cadeia”<sup>11</sup>.

É importante assinalar, entretanto, que o fato de haver duas evocações simultâneas na festa do patrono do Rio de Janeiro não constitui, em tese, contradição e, mais do que prevalecer uma ou outra acepção, é provável que ambos os motivos se reforçassem. Cada justi-

ficativa — se festa do patronímico, se festa do rei — parece ser acionada contextualmente, segundo os interesses do discurso em jogo. Ser também procissão d’el Rey apenas concorria para a necessidade dupla de se solenizar o dia do mártir dardejado. Todavia, nem sempre a procissão será evocada como régia. Ou melhor, o será muitas vezes de outra maneira. E não faltarão menções à proteção do padroeiro como razão para a “tradição” de sua festa na cidade.

Registros das procissões no Brasil colonial são fragmentários para quase todas as localidades. Descrições são raríssimas. Esta exiguidade da documentação vale até mesmo para *Corpus Christi*, a principal festividade anual da monarquia lusa. No caso do Rio de Janeiro, a maior parte dos vestígios que, em teoria, estariam presentes nas atas das vereações, editais, contas, arrematações, recebimentos e pagamentos da municipalidade foram em grande parte perdidos, como decorrência das invasões francesas de 1710 e 1711 e do incêndio do arquivo municipal, em 1790. Documentos referentes às festas e procissões públicas ainda existem no Arquivo da Cidade, que possui inclusive alguns códices voltados às festividades de São Sebastião. Mas são fólhos que em sua maioria descortinam momentos posteriores a 1780<sup>12</sup>.

Os autos das correições realizadas pelos ouvidores na câmara do Rio de Janeiro, nos séculos XVII e XVIII, dão-nos algumas pistas, contudo. Em algumas destas atas, as festividades de São Sebastião recebem um destaque extraordinário. Os interesses materiais dos correedores, afinal, consorciavam-se largamente aos da localidade<sup>13</sup>. Coincidiriam os dois lados também no zelo espiritual?

As procissões figuram como o 6º assunto mais recorrente nas correições entre 1624 e 1700, dentre 24 que podem ser distinguidos<sup>14</sup>. Os ouvidores se referem explicitamente à procissão de São Sebastião nas correições de 1659, 1677, 1685, 1689, 1713, 1735 e 1749<sup>15</sup>.

Na correição de 1676, Pedro de Unhão Castelo-Branco havia suspenso os gastos “supérfluos” da câmara. O ouvidor Francisco Barreto, no ano seguinte, determinava que os cortes permanecessem, com exceção das procissões, “por não ficarem os dias solenes que manda a lei sem elas, como sucedeu o ano passado”. Sendo assim,

mandou que se fizessem as procissões, que se costumavam fazer, a saber, a de São Sebastião, *por ser Padroeiro desta Cidade, com toda a solenidade, como se faria*["fazia"?], e a do dia do Corpo de Deus se gastaria somente em a música para a missa cantada, e procissão; e [quanto a] as mais procissões [Visitação de Santa Isabel e Anjo custódio] [...] [tal] provimento mandou que se guardasse, enquanto não vinha resolução de Sua Alteza, a quem se tem dado conta [...]”<sup>16</sup>.

O corregedor ordenava que se fizessem ao menos as procissões de São Sebastião e *Corpus Christi*, deixando-se de realizar as da Visitação e do Anjo – que eram obrigatórias, segundo as Ordenações do reino. A do santo flechado, padroeiro local, deveria ser feita “com toda a solenidade”. Queria dizer que se franqueavam os gastos com a compra de cera e o pagamento de músicos, celebrantes e pregadores de sermão. A de *Corpus*, contudo – e surpreendentemente, dado sua importância no mundo luso – recebeu restrições: gastos “somente” com a missa cantada e a procissão (o que dava ao rito, ainda, enorme visibilidade, sem dúvida). Não cabe aqui analisar intensivamente as razões particulares de Francisco Barreto. Por ora, quer-se ressaltar tão somente o que parece ser uma hierarquização das “festas reais”: em última instância, caberia realizar primeiramente e mais solenemente não a procissão do Corpo de Deus, mas a do padroeiro local.

Obviamente, o de 1677 foi um caso limite, dado pelo circunstancial corte de gastos e por correições que se contrapunham. Porém, nas ocasiões seguintes, a hierarquização permanece. Embora a procissão de *Corpus* não tenha sua solenidade atenuada novamente, terá sempre a seu lado a de São Sebastião, sendo ambas as festividades maiores ou “principais” da cidade. Os registros são poucos, mas suficientes.

No Rio de Janeiro de 1685, diante de repetidas ausências nas quatro procissões reais, João de Sousa ordenava que os que tivessem servido na câmara e seus familiares – os cidadãos – e morassem “no termo desta cidade” fossem obrigados a “acompanhar a Procissão de Corpus, e a do Padroeiro, o Mártir São Sebastião, sob pena de seis mil réis aplicados para a obra da Carioca” [aqueduto] e impedimento

de elegerem-se. Para a do Anjo e a de Santa Izabel haveria as mesmas penas: mas somente para os que morassem no termo da cidade “até quatro léguas (cerca de 24 km) somente”, para um lado e para outro da Baía de Guanabara<sup>17</sup>.

Já Belchior da Cunha Brochado, em 1689, provê: que “em todo o caso se fizesse a Procissão de São Sebastião, e as outras três principais, dando este Senado a cera na forma de uma provisão [...] que Sua Majestade mandou” e que estava registrada na câmara,

porque parece muito mal que tendo o dito Santo Padroeiro livrado a esta Cidade de tantos contágios se lhe não faça aquele agradecimento público, ainda que na quantia da cera se empenhe o Senado<sup>18</sup>.

De que contágios São Sebastião livrara o Rio de Janeiro? É possível que Belchior da Cunha aludisse à epidemia de febre amarela – ou *mal da bicha* – que assolou a Bahia e Pernambuco em 1686 e 1687, ocasião que propiciou o voto da câmara de Salvador a São Francisco Xavier<sup>19</sup>. O discurso do corregedor aponta, sem dúvida, para a possibilidade de “quebra de contrato” com o santo patrono, que poderia levar, segundo a concepção difundida, a uma reação vingativa dos Céus. Por desleixo, parcimônia ou cobiça, nunca se poderia provocar a divina justiça, zelosa de seus santos. Pelo contrário, honrar São Sebastião com desvelo, solenizando sua procissão anual à custa de suas rendas, era o mínimo que a cidade, representada pelos oficiais da câmara, devia fazer, se queria continuar livre de epidemias.

Bem o sabiam os camaristas da geração anterior; se não por convicção, ao menos por argúcia. Trinta anos antes, em 1659, diziam por meio de seu procurador que os habitantes do Rio de Janeiro podiam reconhecer facilmente o valimento de São Sebastião, pois

atualmente o estavam experimentando assim nas matérias de guerra, livrando esta Cidade dos inimigos, que sempre infestaram e invadiram todas as Praças do Brasil, ficando esta somente livre, como também no tocante à saúde, livrando-os da peste e outros males contagiosos, como cada dia se experimentava<sup>20</sup>.

Talvez por isso, na correição do mesmo ano, Pedro Portugal explicitasse apenas as procissões “de São Sebastião de cada ano” dentre as “quatro festas do ano” e seus dispêndios de cera<sup>21</sup>.

Na correição de 1713, levada a termo pelo dr. Vital Rucier, permanecem os impasses a respeito da cera. Recordando-se que Roberto Carr Ribeiro havia estipulado, provavelmente em 1710, quantidades fixas para as quatro procissões, mas que tal documento havia sido perdido na “invasão dos Franceses” (1710 e 1711), Rucier ordena que, nas festas do Anjo e de Santa Isabel, “se não gaste mais cera de cinquenta Libras, em cada uma, e nas duas festas de Corpo de Deus, e São Sebastião, cento e cinquenta Libras em cada uma”. O doutor Agostinho Telles reiteraria esta determinação em 1735<sup>22</sup>.

Estes registros evidenciam que, ao menos no Rio de Janeiro, existiria a certa altura uma hierarquia entre as procissões reais: *Corpus Christi*, símbolo maior da realeza, e São Sebastião, padroeiro municipal, têm primazia. Subordinam pessoas de uma área mais abrangente (todo o *termo* da cidade), não devem ser suprimidas e podem suportar gastos. Se, de fato, a primeira era, no mundo português e católico, a mais importante, sendo cerimônia apropriada pela Coroa e pela “república” local<sup>23</sup>, vemos que a do mártir flechado, no Rio de Janeiro, vinha sendo a ela comparada e associada desde a metade do século XVII, ou antes. Esta equiparação advém tanto dos locais quanto dos corregedores – em tese, agentes da monarquia.

Haveria, assim, algo pouco notado: uma hierarquização contextual – portanto, local – das procissões obrigatórias. *Corpus Christi*, que propunha a unidade do “império” português, compartilharia o topo das solenidades, na localidade, com os festejos do padroeiro cidadão. Talvez isto indique uma abertura conferida pela monarquia ao “autogoverno das repúblicas” locais, ou seja, uma margem de autonomia aos poderes cidadãos<sup>24</sup> para escolherem santos protetores e concederem-lhes honra semelhante à que se dava ao rei e ao Santíssimo Sacramento na festividade do Corpo de Deus.

Assim, a arte “municipal” de se fazer representar e bem-governar parece ter sido urdida não só em matérias de fazenda, defesa, ou abastecimento, mas também nas devoções *escolhidas* pela edilida-

de, cujas procissões votivas suplementariam aquelas ordenadas pela Coroa, precedendo a da Visitação e a do Anjo Custódio e igualando-se, ou aproximando-se, da festa de *Corpus Christi*<sup>25</sup>. Esta possibilidade era, sem dúvida, negociada; mas tornou-se *negociável* por conta da cultura política de raiz aristotélico-tomista, que dava às “repúblicas” e “corpos” sociais autonomia (ou *iusdictio*) por princípio, limitando a ação do rei.

“Corpo de Deus” e São Sebastião tinham destaque também em outras paragens. Em Ilhéus, certa vez, foram designadas “procissões principais”. Em Vila Rica, foram as primeiras e, por muito tempo, únicas festas sustentadas pela câmara. Embora o santo flechado não fosse ali o titular da vila ou da matriz, havia sido entronado no posto de padroeiro do conselho municipal<sup>26</sup>.

## 6.2 Salvas reais

Efetivamente, faltam-nos documentos para que se conheçam com riqueza de detalhes os anais da procissão de São Sebastião do Rio de Janeiro em eras pregressas, mesmo para o início dos Setecentos. As intrigas de bastidores ocorridas entre as festas de 1727 e 1729, contudo, permitem-nos enxergar um pouco mais de perto a grandiosidade do evento, as tensões em sua organização e execução e a própria razão de ser do rito.

Durante muito tempo, fora costume na cidade saudar o cortejo do santo capitão com tiros de canhão. Não se sabe quando a prática foi introduzida. A Fortaleza de São Sebastião – o “Castelo” e paiol da cidade, em colina eminente no centro da urbe – descarregava três peças de artilharia quando, bem ao lado, a procissão saía da então catedral, situada ainda no Morro do Castelo. A mesma carga de estampidos repetia-se três vezes enquanto autoridades e devotos percorriam a cidade com a imagem flechada do padroeiro, antes de retornar à mesma sé. As embarcações ancoradas na Baía de Guanabara, mais ao longe, nas proximidades do morro do Mosteiro de São Bento, respondiam às salvas do Castelo com seus canhões<sup>27</sup>.

Contudo, em carta datada de 13 de agosto de 1727, os oficiais da câmara municipal pedem a D. João V que as salvas passem a ser dadas da fortaleza de Santo Antônio, que ficava na Ilha das Cobras, em ponto suficientemente distante na baía, embora ainda próximo à cidade. Tudo porque, segundo contam, tornara-se habitual nos últimos tempos saudar a procissão cada vez com “salva real” – ou seja, 21 tiros (totalizando mais de 80 estrondos ao longo do festejo); afora os contínuos disparos festivos dos navios. Argumentam que os moradores experimentavam “grande prejuízo nos edifícios com abalo da muita artilharia” e das “contínuas peças dos navios ancorados dentro do Molhe<sup>28</sup> da cidade, onde costumam descarregar, pela pouca distância, que ficam dos mesmos edifícios das casas”. Rogam, assim, à Majestade Real que, “atentando a este prejuízo e dano dos moradores”, proíba os navios de “atirar peças do Boqueirão de S. Bento para dentro do molhe”. E que o “Castelo de S. Sebastião” seja “reservado para ocasião de inimigo e as vezes precisas de Rebate<sup>29</sup>, como é estilo; ordenando V. Majestade que as Salvas das festas referidas sejam dadas pela Fortaleza de S. Antônio da ponta da Ilha das Cobras, porque dela se segue menos dano, por estar afastada da cidade e sobre o mar”<sup>30</sup>.

A carta régia de 26 de janeiro de 1728 respondeu positivamente ao pedido da câmara. Mas havia alguém que tinha um entendimento totalmente contrário: o governador da capitania do Rio de Janeiro. Replica o indignado Luiz Vahia Monteiro, nestes termos:

Senhor,

Tenho observado q’ tudo quanto dizem, e fazem as Câmaras é inútil, e as mais das vezes prejudicial ao serviço de Deus, e de V. Majestade e bem público: Elas se compõem de quatro homens que nenhum deles pensa em outra coisa mais que em possuir aquela autoridade, e depois de a terem, em a desautorizar [...]; E para dar semelhante conta não é necessário que a Artilharia, que referem, ofenda a cidade; mas basta que um dos Camaristas perca uma tarde de sono para ir logo a Câmara fazê-la.

Após acusar os vereadores de inutilidade e prejuízo ao serviço de Deus e do rei e de ironizar seu pedido atribuindo o despautério a uma “tarde de sono” arruinada, dizia:

A fortaleza de São Sebastião fica eminente sobre esta Cidade da mesma sorte que o Castello [de São Jorge] nessa Corte fica sobre o Rocio, aonde não pode ofender as Casas pela grande elevação, e *sempre nele se fizeram as Salvas do milagroso São Sebastião, Padroeiro desta Cidade, e seu fundador*, na mesma forma, em q' hoje se fazem, nem há outra ocasião, em que disparar artilharia naquela fortaleza, e somente eu tenho mandado fazer nas festividades dos Reais Anos de V. Majestade com salva Real, a qual, não parece justo que festejando-se na Cidade, se mande fazer [as salvas] em uma Ilha [...].

O governador continua sua arenga dizendo que as salvas dos navios mercantes eram inofensivas, pois o palácio dos governadores ficava na praia, em “linha reta com os Navios do mesmo ancoradouro”, jamais se sentindo ali algum abalo. E que, embora as embarcações ficassem próximas, tal qual no Rio Tejo, em Lisboa, não poderiam elas causar prejuízo, pois, diz Luís Vahia, não havia vidraças de frente para o mar no Rio de Janeiro. Conclui:

E por esta causa suspendo a execução desta ordem enquanto não tiver outra de V. Majestade. A Real pessoa de V. Majestade guarde Deus muitos anos como seus Vassalos havemos mister. Rio de Janeiro a 8 de julho de 1728.

Luis vahyaMon.<sup>31</sup>

O governador, conhecido por sua árdua militância contra os oficiais da câmara do Rio de Janeiro<sup>32</sup>, tinha pretensões de controlar a procissão de São Sebastião. E pensando cumprir seu dever, acabava contestando o próprio rei D. João V!

Ao suspender a autorização régia até segunda ordem, o “zeloso” governador restaurava ao rito de São Sebastião as salvas que nele

“sempre se fizeram”. Há, mais uma vez, menção à proteção celestial e milagrosa do santo patronímico da urbe: na correição de 1689, falava-se da necessidade de realizar sua procissão com a máxima solenidade por ter o mártir protegido a cidade da peste, que assolava outras partes do Brasil. Agora, Vahia Monteiro recorda, para legitimar suas ações, as intervenções e aparição fundadoras de São Sebastião na conquista da Guanabara, na expulsão de tamoios e franceses, segundo a memória e tradição da cidade. Tratava-se de honrar, como “sempre” se fizera, o “milagroso São Sebastião, Padroeiro desta Cidade e seu fundador”, com os 21 tiros de canhão dados da fortaleza que carregava o nome do santo, no alto da cidade em festa. E não numa ilha. O governador parece buscar afirmar sua autoridade, ao confirmar a *autorictas* da tradição, isto é, da memória e da festa do padroeiro. E pôr em contradição com esta os oficiais do senado, que deveriam honrar o santo patrono, o rei e o seu representante imediato na capitania de maneira adequada.

Um detalhe importante, ainda. Na primeira carta, de 1727, os oficiais da câmara diziam que o Castelo de São Sebastião “costumava salvar com três tiros de peça as saídas das procissões da sé nos dias do Padroeiro S. Sebastião e Corpo de Deus, repetindo-se esta salva por três vezes, enquanto corriam a cidade as ditas procissões”. Observar-se-ia, porém, nos dias correntes, dar-se “Salva Real de cada vez” em ambas, com respostas dos navios no molhe. De fato, a solenidade conferida ao padroeiro não diferia muito daquela dedicada a Deus Eucarístico, no caso, pelas salvas de canhão das fortalezas e das embarcações na baía, como os autos de correições dos ouvidores repetidamente reiteravam.

Poder-se-ia pensar, com alguma razão, que os “homens bons” do Rio de Janeiro estavam desprezando os rituais sempiternos de São Sebastião na cidade, ao solicitarem a transferência das salvas para a ilha. Mas não pediam que elas deixassem de ser “reais”, e muito menos que fossem suspensas. Não questionavam o vínculo com o santo mártir, nem a necessidade de se lhe saudar com artilharia. A rusga talvez se explique muito melhor levando-se em conta a rivalidade política que tinham com Vahia Monteiro, o *Onça*. Ela seria levada adiante e

teria novo capítulo na mesma festividade de São Sebastião, que, como todas as procissões e cerimônias daquele tempo, deve ter sido pródiga em refregas de precedência.

Em 1730, a câmara escreve ao bispo D. Antônio de Guadalupe (1672-1740) após alardearem-se supostas “desatenções” de seus oficiais ao prelado na catedral, por ocasião das cerimônias do dia de São Sebastião. Guadalupe responde dizendo que não tem nada a reclamar de “pessoas de tanta distinção” como as que compõem o senado da câmara, as quais “de tanta política”, “só por um divertimento podiam desviar-se do que em semelhantes ocasiões dispõem os cerimoniais”<sup>33</sup>. No mesmo ano e festividade, contudo, houve um atrito desagradável entre o primo do governador Vahia Monteiro e o meirinho do bispo, na procissão do patrono da cidade<sup>34</sup>.

### 6.3 O titular da sé

Em março de 1733, chegava às mãos do governador e capitão-general do Rio de Janeiro, Gomes Freire de Andrada, e do bispo local, D. Antônio de Guadalupe, uma provisão enviada por el-rey D. João V, autorizando a transferência da catedral da diocese. Isto é, da antiga igreja matriz de São Sebastião, mal situada no—cada vez mais “abandonado” —Morro do Castelo, a sé passaria agora à igreja da Santa Cruz dos Militares, na Rua Direita, eixo dinâmico da praça do Rio de Janeiro, na parte baixa da cidade<sup>35</sup>.

A provisão estabelecia a certa altura que, a cada 27 de janeiro, oitavo dia a contar da festa de São Sebastião, todo o clero regular e secular, incluindo o cabido eclesiástico, seria obrigado a fazer

[...] uma Procissão solene à dita Igreja antiga, a cantar nela missa, depois de haver cantado a conventual e mais officios divinos na nova Catedral, com a devida solenidade, sem que esta se diminua, por se haver de cantar a outra missa na Igreja antiga, ficando nesta forma transferida para o dia 27 de janeiro a procissão que hera costume fazer-se no dia de S. Sebastião [...].

Recomendava-se ainda ao bispo e ao cabido da sé que “a manhã ou o dia todo da procissão” fosse “de guarda”<sup>36</sup>.

A procissão solene do oitavário da festa do orago da sé, e padroeiro da cidade, seria uma das prescrições instituídas pelo monarca para que, conforme o próprio documento, não se perdesse “totalmente a memória da antiga Catedral”. A mesma ordem também programava a criação de uma confraria de São Sebastião, para cuidado do templo antigo, com um capelão destinado a rezar missas todos os dias pelas almas dos reis de Portugal no altar-mor<sup>37</sup>.

Foi D. Francisco de São Jerônimo, segundo bispo (1701-1721) da diocese do Rio de Janeiro, quem firmou a longa negociação com a Coroa visando à transferência da catedral. Em 1702, na primeira das cartas ao rei sobre o assunto, o prelado salienta que a matriz fora construída no alto de um morro pelos primeiros povoadores, mas que o abandono e a indecência sobreviriam ao antigo santuário, com o espraiair-se da vida cidadina pela parte baixa. Ainda nas primeiras linhas, acrescenta, sobre a sé: “S. Sebastião é o seu orago, de cuja intercessão, segundo ouvi as pessoas antigas, tem aquele povo recebido evidentes milagres e repetidos benefícios”<sup>38</sup>. Argumento certamente destinado a – conforme a *ars dictaminis*, as regras clássicas e renascentistas do gênero epistolar – cativar a atenção do superior (*captatio benevolentiae*) e pleitear a pretendida graça (*petitio*)<sup>39</sup>.

Apesar de sua utilidade, a mudança parecia inquietar o bispo, por tocar numa questão (aparentemente) menor: a titularidade do santo patrono da sé. Numa das cartas subsequentes, datada de 1706, após recordar que somente o papa poderia autorizar a transposição, D. Francisco pede a mediação do rei para que o Pontífice autorizasse a transferência para a igreja da Cruz. Sinaliza, contudo, que isto deveria ocorrer “conservando lá sempre [o] título da Sé de S. Sebastião, Padroeiro Maravilhoso desta Cidade”<sup>40</sup>. Esta parece ser uma das *petições*<sup>41</sup> da mitra nas duas missivas acima: mudar-se o templo, não o santo titular.

Num lento e truncado processo de negociação, que não se pode examinar satisfatoriamente neste espaço, é de 12 de fevereiro de 1709 o parecer emitido por um procurador da Fazenda Real em rela-

ção ao traslado da catedral do Rio de Janeiro. Em sua ponderação, refere-se à “experiência dos muitos milagres” que em ocasiões de “peste” e “de inimigos tem conhecido a devoção dos muitos moradores”, parecendo-lhe que se devia conservar de alguma forma “o santo e sua igreja”; e que os “moradores” da cidade estariam “obrigados aos benefícios recebidos” através da intercessão de São Sebastião<sup>42</sup>.

O bispo dizia em carta ter ouvido de “pessoas antigas” que o Rio de Janeiro tinha recebido milagres evidentes e contínuos benefícios do orago da catedral e da cidade, pedindo a conservação de sua titularidade, por ser “padroeiro maravilhoso”. E o próprio procurador da Coroa indicava ser necessário retribuir de alguma forma ao santo – malgrado quaisquer ônus à Fazenda Real. A ideia de uma proteção milagrosa do santo patronímico da cidade, afinal, remontava aos tempos da fundação do Rio de Janeiro (1565), quando São Sebastião fora escolhido padroeiro da urbe e de sua primeira igreja matriz.

No ano de 1719, ainda sem qualquer definição sobre a transposição da catedral, o procurador do bispado em Lisboa escreveria ao bispo São Jerônimo sobre uma possível transferência para a igreja da Candelária, então em pauta. De acordo com o relato, reiterava-se na corte a necessidade de certa preservação da tradição relativa ao “glorioso Mártir São Sebastião” no Rio de Janeiro, considerando-se que a “cidade confessava dever-lhe principalmente o[s] haver livrados várias vezes do mal da Peste”. Era o que ponderavam três conselheiros da Mesa de Consciência e Ordens. Eles aconselhavam que, sem embargo da mudança, Sua Majestade “conservasse sempre a sé [isto é, a antiga igreja de São Sebastião do Castelo][...] e [que] nas [...] festas principais do ano [e] no dia do mesmo Santo se fossem celebrar os ofícios divinos pelo Cabido a ela [...]”<sup>43</sup>.

Este apontamento da Mesa de Consciência parece ter sido o motivo direto para a conservação da “memória da antiga Catedral e Igreja de S. Sebastião” proposta na ordem de D. João V: afinal, antes da provisão de 1733, o Alvará régio de 2 de Abril de 1721 já estabelecia os mesmos dispositivos, quando autorizava uma mudança para a igreja da Candelária: a preservação da igreja do Castelo, a procissão a ela no dia oitavo de São Sebastião e a confraria do mártir flechado, para cui-

dado do templo<sup>44</sup>. Este alvará não entraria em vigor, contudo, devido à morte do bispo D. Francisco de São Jerônimo, em 1721, interrompendo momentaneamente o projeto da troca de sé.

É necessário destacar que a “conservação da memória” da antiga catedral e as obrigações do cabido na festividade anual do santo foram recomendadas pelos próprios conselheiros eclesiásticos da Mesa da Consciência e Ordens, segundo preceitos católicos e emanando de seu campo de jurisdição. Não parece tratar-se aqui de atitude propriamente regalista, embora tudo isso dependesse do padroado régio. Além do mais, a concepção que parece estar em jogo aqui – o exercício de um justo culto devido ao santo protetor da cidade e diocese – parece menos afeita à razão de Estado moderna, a um cálculo ou projeto intervencionista do Estado português; talvez remeta muito mais à linguagem da “verdadeira razão de Estado católica”, de fundo tomista, segundo valores típicos das monarquias corporativas católicas do sul da Europa na era do Antigo Regime<sup>45</sup>. Afinal, a cidade tinha um padroeiro “maravilhoso”, que a protegia milagrosamente dos inimigos e da peste, desde a fundação; obrigando assim os poderes dirigentes seculares e eclesiásticos a manter com o *protetor* uma reciprocidade assimétrica – ou seja, entre desiguais, entre inferior e superior – que era inerente tanto à teologia-política da Segunda Escolástica quanto à teologia-política do culto a santos patronos por cidades, províncias e reinos católicos<sup>46</sup>.

Esse reconhecimento devido a São Sebastião na cidade, inclusive por “razões de Estado” católicas, parece obrigar a governança a manter o mártir como titular da sé, alterando o nome do templo que viria a servir de catedral. Por isso, o Alvará de 1721 e a Provisão de 1733 obrigavam a mudança do título da igreja da Santa Cruz, para onde ia a catedral: “e na Capela [Mor] se colocará um painel da Imagem de S. Sebastião, para que fique sendo como até agora titular [da] Catedral, suprimindo-se o antigo nome e título da dita Igreja, que hera a Santa Cruz”<sup>47</sup>. Entretanto, as honras devidas anualmente ao santo, com os festejos do seu oitavário, teriam como centro a sé antiga, dedicada ao santo flechado desde a fundação da cidade e mantida sob cuidados de capelão pago pela Coroa e confraria a ser criada. Para a velha catedral

do Morro do Castelo, também, subiria a procissão anual, seguida por missa solene, culminância das celebrações.

Há uma distinção fundamental, nas classificações da liturgia católica, entre santos “titulares”, ou seja, invocações que nomeiam templos, dioceses, cidades etc., e santos “patronos” ou “padroeiros”, que não necessariamente coincidem com o orago titular. No caso, do Rio de Janeiro, São Sebastião era titular da cidade e da catedral, sendo também o padroeiro da cidade e da diocese, mas esta homogeneidade não ocorreu, por exemplo, em Salvador da Bahia<sup>48</sup>.

Não soa descabido considerar que um dos argumentos – se não o principal – mobilizados para a manutenção do simbolismo e da própria sobrevivência material da catedral antiga referia-se à alegada proteção à cidade garantida pelo mártir aseteado, a qual poderia vir a ser de alguma forma ameaçada com a mudança de sé. Isso chega à Coroa por meio da correspondência que vem da localidade, do bispo São Jerônimo. Desde a carta de 1702, o prelado destacava ser aquela tradição conservada por “pessoas antigas”. A “cidade” e “os moradores” reaparecem na documentação em tela, o que parece demonstrar que são, não as aspirações de D. João V ou da metrópole, mas os costumes e tradições locais a “origem” da provisão régia de 1733. É certo que, ao fazê-lo, esta provisão pretendia legitimar e fazer valer a autoridade joanina, introduzindo – sintomaticamente – uma referência de memória associada ao poder simbólico da monarquia: a missa diária pelos reis lusos. Entretanto, a provisão incorporava representações da localidade, e dava “justa” retribuição ao santo protetor, ao propor a conservação da memória da antiga catedral de diversas formas. E assegurava São Sebastião como patrono titular da sé, tal como o bispo e, muito possivelmente, os “antigos moradores” desejavam.

#### 6.4 Oitavário

Antes da Provisão de 30 de Setembro de 1733, o malogrado Alvará régio de 2 de Abril de 1721 já pretendia que “no dia 27 de Janeiro de cada hum ano, em que se celebra a oitava da festa” de São Sebastião, fosse

“obrigado todo o Cabido e clero, assim secular, como regular a fazer uma Procissão solene” rumo à igreja antiga do santo padroeiro, no alto do Morro do Castelo. O dia deveria se iniciar com a reza das horas canônicas—*laudes matutinas*—e uma missa cantada na “nova catedral” —a princípio, a igreja da Santa Cruz (“dos Militares”). Dali deveria sair o piedoso cortejo que subiria em direção à velha sé e matriz do mártir asseado, onde nova missa teria de ser cantada com o mesmo esplendor e “devida solenidade [...], ficando nesta forma transferida para o dia 27 de janeiro a procissão que hera costume fazer-se no dia de S. Sebastião”. D. João V recomendava ainda ao bispo e ao cabido catedralício que “a manhã ou o dia todo da procissão” fosse “de guarda”<sup>49</sup>.

Com a intervenção monárquica, as festividades do patrono do Rio de Janeiro passaram a se estender da festa de São Sebastião ao oitavo dia seguinte, no qual o rito processional passou a ser realizado, a partir de 1734. Inaugurava-se um novo período na veneração do padroeiro da cidade, tendo sido introduzidas mudanças e obrigações, alterando-se inclusive a forma do ritual tradicionalmente acionada pela localidade.

O que explicaria a transferência da procissão para o oitavo dia da festa, ou seja, a semana seguinte? Quais as prováveis motivações da Coroa para este ato?

D. João V (1689-1750) poderia ser considerado, até certo ponto, o “Rei-Sol” português. Em seu reinado, a irradiação da presença e das imagens do poder régio atingiu níveis sem precedentes na órbita imperial portuguesa até então, graças, em grande parte, ao resplendor do ouro do Brasil. Há quem creia ter havido também clara influência do modelo absolutista francês, emanado de Versalhes. Diversos historiadores analisaram a apropriação monárquica dos ritos católicos por parte de D. João V enfatizando o “absolutismo joanino”, a “sacralidade da realeza” ou a “natureza divina do seu poder”. Os defensores desta perspectiva se inspiraram nos clássicos estudos sobre os “corpos do rei” e cerimoniais de corte, especialmente aqueles voltados para os casos da França e da Inglaterra<sup>50</sup>.

Embora os trabalhos sobre ritos e cerimônias no reinado de D. João V tenham trazido fascinantes contribuições, discute-se ainda

o caráter “absolutista” de “direito divino” na monarquia portuguesa do início dos Setecentos, sobretudo porque a cultura política lusa provavelmente ainda era, àquela altura, marcada pela escolástica. Nesta concepção, que predominara no século anterior, sobretudo no período da Restauração portuguesa, o poder secular talvez não pudesse nem mesmo ser considerado em si *sagrado*; nem se reinaria por “direito divino”, havendo, antes, deveres impostos pela moral católica e pelo “pacto de sujeição” que os súditos, livremente e naturalmente associados, firmam com a Coroa em prol da justiça, como na formulação de Francisco Suárez<sup>51</sup>.

Pretende-se aqui examinar não o reinado de D. João V como um todo, mas a natureza da ordem específica sobre a festividade de São Sebastião. A transposição da procissão para o dia 27 de janeiro, interferindo no costume local de realizar o rito no próprio dia do mártir, pode não ter sido mero capricho “absolutista”.

Não estaria o monarca, de fato, adentrando demasiadamente nos assuntos eclesiásticos? Usurpando prerrogativa que, para a Igreja, cabia apenas aos bispos – sem licença e convocação pública dos quais não se poderiam realizar procissões?<sup>52</sup> Outros reis portugueses já haviam anteriormente contornado a jurisdição episcopal ordenando procissões, como D. Manuel (1469-1521), que tornara obrigatórias e solenes as da Visitação de Nossa Senhora (2 de julho) e do Anjo Custódio (3º domingo de julho), em suas *Ordenações*<sup>53</sup>. Resta saber como a iniciativa de D. João V foi recebida no Rio de Janeiro. Não se tratava, afinal, da criação de um rito e, sim, de sua transposição no calendário litúrgico.

Em 1733, a provisão joanina não trouxe consigo maiores justificativas para o que poderia teoricamente ser percebido no Rio de Janeiro como a perturbação de um antigo costume da cidade e bispado: fazer procissão a seu patronímico no dia a este consagrado. Porventura pressupunha D. João V a conveniência da inovação e a sua aceitação local? Sobretudo por parte do bispo e do clero fluminenses? Talvez o significado da mudança fosse por demais óbvio, jazendo implícito à letra. Seria a troca de data da procissão canonicamente legítima? Quais seriam, afinal, as intenções da Coroa – se é que é possível conhecê-las?

Século XVII. Um surto de eleições de santos protetores inquieta todo o Ocidente católico ao longo dos tenebrosos Mil-e-Seis-centos. Diante do sentimento generalizado de insegurança, os santos, em especial a Virgem Maria e suas invocações, eram conclamados publicamente como advogados nas câmaras celestes do Tribunal do Altíssimo, para defesa dos frágeis fiéis e suas aglomerações terrenas, suplicando o abrandamento dos juízos que recaíam sobre os pecados públicos como decretos da divina ira. Erupções no Vesúvio e terremotos no Mediterrâneo; epidemias de tifo ou da rediviva peste negra; estiagens, pragas e más colheitas nos campos; guerras religiosas e fome por toda parte. Antigos temores grassam insistentemente, aqui e ali, com pouca trégua, convertendo o mundo ocidental numa “cidade sitiada”. A cada momento, ordens religiosas, dioceses, conselhos municipais ou monarquias escolhem e consagram a si protetores celestiais, chegando, em alguns casos, a acumular extenso panteão para alívio das variedades de catástrofes estabelecidas ou prevenção das futuras. Reanimava-se o culto aos santos como há muito não se via — pelo menos, desde os tempos de Lutero. Nápoles torna-se certamente o exemplo paradigmático. Honrava sete santos padroeiros oficializados<sup>54</sup> no final do século XVI; mas, entre 1605 e 1731, 28 novos benfeitores celestiais são escolhidos para a cidade por poderes eclesiásticos ou leigos. Sem desatrelar-se deste movimento geral, grandes e pequenas povoações da Europa católica ou mesmo do México colonial se veem necessitados do auxílio dos defensores excelsos, cada vez mais arrematados pelo poder secular ou eclesiástico, como desde o século XIII ocorria nas cidades-estados da península itálica<sup>55</sup>.

Com a multiplicação dos patrocínios de santos, as tensões entre os grupos sociais que davam suporte a cada um eram inevitáveis. Principalmente porque boa parte dos que se punham sob a tutela dos Céus, elegendo novos intercessores, era de corporações temporais, que passaram a disputar com a Igreja a iniciativa e a condução destes cultos: reinos, províncias, cidades, irmandades<sup>56</sup>. Por isso, o organismo da Santa Sé para a normatização da liturgia e do culto aos santos — a Sagrada Congregação dos Ritos — precisou definir regras e classificações gerais para indicar graus de solenidade e precedências entre os

ritos festivos dos santos patronos, cujo número aumentava, graças ao interesse renovado de leigos e eclesiásticos pela proteção coletiva dos bem-aventurados de Deus. Tornou-se obrigatório então distinguir, entre os muitos padroeiros de um bispado, ordem religiosa, cidade, província ou reino, um santo “patrono principal” – os demais intercessores deveriam ser considerados “menos principais”. Em geral, o critério preponderante adotado pela Sé Apostólica de Roma para a fixação de um padroeiro principal era o da antiguidade da eleição do santo. Em Nápoles, por exemplo, o bispo mártir São Januário, por ser o mais antigo patrono da cidade, passou a ter primazia, durante a peste de 1656, tornando-se ali o *principal*<sup>57</sup>.

A necessária hierarquização dos santos padroeiros gerava dúvidas e conflitos. Localidades ou instituições, que tinham já antigos cultos devotados a certos santos, interpunham novas invocações especiais, ao clamor dos tempos, dos mártires do império romano aos recém-beatificados e canonizados. E isto superpondo-se ao calendário litúrgico universal da Igreja católica. Foram inevitáveis os desacordos sobre os graus de solenidade das festividades e a ordem de precedência quando coincidiam com outras do calendário litúrgico assente, sendo necessário recorrer à Congregação dos Ritos para pôr fim às dúvidas e contendas. Conforme os cânones, as festas do calendário santoral podiam receber três tipos de ritos: *simplex*, *semi-duplex* ou *duplex*. No primeiro caso, celebrava-se apenas a ritualística ordinária reservada pelo missal romano para o dia, recordando-se apenas a “memória” de um santo. No segundo, consentia-se a leitura, ao longo das horas canônicas, de três passagens da *vida* do santo comemorado. No terceiro, *duplex*, o mais solene, permitiam-se mais leituras hagiográficas e estendia-se a festividade por uma semana, tornando a celebrá-la no oitavo dia: seu oitavário<sup>58</sup>.

Ora, havia sido instituído, com base em documentos pontifícios, que o santo patrono “principal” de uma corporação – incluindo-se aí as cidades – seria o único a merecer a função litúrgica *dupla*, com o oitavário. O breve de Urbano VIII (1568-1644) intitulado *Pro Observatione Festorum*, de 1642, estabelecia ainda que o dia do padroeiro principal seria de preceito, sendo as obras servis proibidas.

Os patronos secundários teriam os ritos simples próprios dos santos, do Breviário romano. Ou *semi-duplex*, se obtivessem autorização da Congregação dos Ritos<sup>59</sup>.

Recordara-se disto a Coroa, nas deliberações sobre a sé do Rio de Janeiro? Fiando-se nas regras canônicas para observância das festas patronais – mais provável – ou não, é fato: ao mudar a data da procissão de São Sebastião na cidade para o oitavário do santo, obrigando também o cabido e o clero a celebrarem missa solene na antiga catedral da cidade, D. João V e seus conselheiros estavam simplesmente seguindo as recomendações da própria Igreja, adequando as celebrações do padroeiro ao seu devido status, reconhecendo-o na qualidade de *principal*. Merecia este, portanto, missa solene cantada, rito *duplex*, procissão, dia de guarda e oitava. Os próprios clérigos não devem ter se sentido feridos em sua jurisdição, pois o monarca “ordenava” algo emanado originalmente da própria esfera eclesial, por prescrições do papa e da Congregação dos Ritos. Longe de significar, porém, que o *Magnânimo* e seus conselheiros não vissem na ocasião boa oportunidade para movimentar as pedras de outro jogo.

Cerca de dois anos antes da descida da catedral do Rio de Janeiro, o paço português reatava relações com a Santa Sé, rompidas em 1728. Ao buscar posicionar e fortalecer o reino luso no tabuleiro político europeu, Lisboa perseguiria a reaproximação com a Cúria romana, passando a combinar a tradicional linguagem diplomática católica com a linguagem diplomática moderna. A estratégia resultaria na obtenção, junto ao Papa Bento XIV (1675-1758), do título de *Rei Fidelíssimo* para D. João V, no ano de 1747<sup>60</sup>. Desse modo, as orientações régias para a procissão e o culto de São Sebastião no Rio de Janeiro parecem, em tese, condizentes com a tentativa do rei-sol português em demonstrar-se alinhado com a Santa Sé, aproveitando a oportunidade para consolidar o reatamento recente e alcançar o reconhecimento papal, fortificando eventualmente o reino luso diante das potências europeias. Se o Alvará de 1721 e a Provisão de 1733, todavia, não o explicitam, talvez seja isso mistério da “verdadeira” razão de estado.

Restaria saber se esta adequação litúrgica era uma petição ou desejo da própria localidade. Teria sido expresso com antecedência

por autoridades eclesiásticas e, quiçá, seculares do Rio de Janeiro? Antecipou-se o rei aos pedidos? Não pretenderiam os poderes citadinos alçar São Sebastião a um culto mais solene, de “principal”, que tinha “por direito”? Algo parece certo: ao invés de criar procissão “nova” a seu bel-prazer, ou de manipular o ritual por *capricho absoluto*, D. João V reforçava vínculos católicos com Roma e “relembra” aos locais, pela força da lei, o dever de cultuar o patrono da república com *devotado capricho*. Promovia, com isto, o “bem comum” e o “bom governo”, arbitrando tensões e distribuindo a justiça, como convinha a reis do Antigo Regime. A cada um, seu lugar de direito – aos santos, inclusive.

## 6.5 Editais

A “procissão do dia oitavo” de São Sebastião no Rio de Janeiro, estabelecida por D. João V, e válida a partir de setembro de 1733, parece ter sido rigorosamente realizada a cada 27 de janeiro no restante daquele século<sup>61</sup>. Como a provisão chegou à cidade pouco antes de abril do ano seguinte, a primeira procissão do oitavário ocorreria em 1735. Mas perseguir seus rastros é uma tarefa um tanto ingrata.

Para a estreia da oitava solene de São Sebastião, o bispo D. Antônio de Guadalupe preparou, em 20 de janeiro de 1735, uma carta pastoral<sup>62</sup> comunicando a toda a diocese que, para os habitantes da cidade do Rio de Janeiro, o dia 27 daquele mês se tornaria dia santo de guarda para a posteridade, estando proibidas as obras servis, diga-se, o trabalho manual, havendo preceito de ouvir missa. Corresponhia assim ao pedido de D. João V, na provisão de 1733, quando recomendava ao bispo e ao cabido que todo o dia do oitavário, ou pelo menos a manhã dele, fosse de guarda. E, igualmente, ao que preceituara o Papa Urbano VIII, seguido pela Sagrada Congregação dos Ritos: rito *duplex* e de primeira classe, com missa cantada, oitava, procissão e dia de guarda para os patronos principais. Infelizmente, a letra da pastoral se perdeu: nem a original nem as cópias foram localizadas nos papéis custodiados pela diocese e pelo cabido do Rio de Janeiro. Mas outros documentos ajudam a compor a análise.

Em janeiro de 1746, circulou pelas freguesias da cidade e seu termo:

Dom Fr. João da Cruz, por mercê de Deus e da Santa Sé Apostólica Bispo do Rio de Janeiro e do Conselho de Sua Majestade Fidelíssima.

Aos que este nosso Edital virem, saúde e paz de nosso Senhor, que de todos é o Nosso remédio e Salvação;

Fazemos saber em como quinta Feira, que se hão de contar vinte sete do corrente, pelas Seis horas da manhã, se há de fazer procissão Solene do Glorioso Mártir São Sebastião que há de sair às ditas horas da Igreja Catedral para se recolher na antiga do mesmo Santo [...] <sup>63</sup>

D. João da Cruz (1695-1756) fazia apenas o que seus confrades bispos tinham o dever de fazer. Era por meio de editais como este que vinham a público conclamar o clero e o povo da diocese às procissões. Os papéis eram lidos em momento propício durante as missas – a “estação” – e, depois, afixados nas portas da catedral e das igrejas matrizes, recebendo no verso as assinaturas dos eclesiásticos cientes. Esta prática traduzia não apenas uma forma de comunicação entre os pastores e suas ovelhas, mas também instituía importantes intervenções do episcopado na ordenação do ritual e dos seus partícipes<sup>64</sup>. Corresponhia ao que fora determinado pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, que adaptavam as de Lisboa e ressoavam as vozes do Concílio de Trento: por serem “solenidades espirituais e sagradas”, as procissões, “assim públicas como particulares”, estavam sob a “jurisdição espiritual” dos bispos. Caberia a estes, somente, ordená-las, dando sua licença, “sem a qual se não pode[ria]m fazer”<sup>65</sup>.

O carmelita descalço D. Frei João da Cruz estava entre os bispos que, na primeira metade dos Setecentos, foram influenciados pelo movimento conhecido como *jacobeia*, que, entre outras propostas, dirigia-se à estrita observância dos preceitos sacramentais e rituais da Santa Madre Igreja<sup>66</sup>. Foi, pois, seguindo dedicadamente as recomendações do Arcebispado Bahiense, do qual a diocese do Rio de

Janeiro era sufragânea, que o prelado convocou a solenidade do dia oitavo de São Sebastião do ano do Senhor de 1746. Até onde foi possível localizar, este é o mais antigo dos editais desta festividade ainda preservados em arquivo<sup>67</sup>.

Após saudar os súditos diocesanos, D. João da Cruz procedeu ao que as Constituições prescreviam: a licença devia ser dada por escrito, assinalando “o tempo, parte e por onde hão de ir e se tornarão a recolher” as procissões<sup>68</sup>.

A primeira intervenção do prelado, portanto, dá-se na tentativa de assenhorear-se do tempo no bispado. De fato, os editais de festividades circunscrevem uma temporalidade sacra, festiva, suspendendo o cotidiano profano, ordinário. Fazem-no ao introduzir significados rituais que visam conduzir corpos e almas a uma experiência qualitativamente distinta, que se poderia, muito apropriadamente, chamar de “calendário ritual”<sup>69</sup>, em cujo ciclo se enquadram as festas da liturgia católica<sup>70</sup>. Pois “dominar a duração e a hora que as procissões acontecem enquadra-se num conjunto de prescrições que encerram a necessidade de conservar o tempo como envolvente sagrada do divino”<sup>71</sup>. Quinta feira, 27 de janeiro de 1746, às seis horas da manhã: a alvorada, precedida pelo ofício divino da hora canônica das *Laudes*, marcaria, naquele ano, o início do senhorio e “jurisdição espiritual” do bispo sobre a cidade, em procissão. Ou melhor: senhorio do bispo, do clero diocesano e, sobretudo, do santo patrono celebrado, pois se tratava do “milagroso” São Sebastião e seu oitavário, que passou a ser um dos dias mais importantes do ano civil e religioso local.

Intervinha-se também nos espaços: afinal, conforme as *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia* e a tradição apostólica, “procissão é uma oração pública feita a Deus por um comum ajuntamento de fiéis disposto com certa ordem, que vai de um lugar sagrado a outro lugar sagrado”<sup>72</sup>. O edital endereça o cortejo conforme as ordens de D. João V previam, em 1733 – “uma Procissão solene à dita Igreja antiga, a cantar nela missa, depois de haver cantado a conventual e mais ofícios divinos na nova Catedral”<sup>73</sup>. Era uma visita magnificente à matriz e primeira sé da cidade, localizada no antigo Morro do Descanso – depois, do Castelo. Santuário por excelência, era ali a

*hierópolis* da urbe fluminense: lugar sagrado, centro de peregrinação religiosa que une o simbolismo do sagrado ao espaço urbano periodicamente ou permanentemente<sup>74</sup>. Lugar, também, da memória das origens da cidade, como sugere uma narrativa de 1710:

[...] foi fundada no ano de 1567 por El Rei D. Sebastião, dando à cidade o apelido de seu nome (alguns querem) outros por ser entrada na barra em 20 de janeiro dia do mártir glorioso, que dando-lhe o nome, é juntamente padroeiro; outros (como mais certo) por ambas as razões e unidos motivos: foi sua primeira fundação na eminência de um dos montes, que hoje a cidade cercam, que anda conservando a memória da antiguidade, está assentado o padrão, reside a Matriz, e se descobrem várias casas em ruínas da sua primeira povoação [...] <sup>75</sup>

No altar-mor da sé velha, a imagem do santo patrono da cidade. No adro, o marco de pedra com as quinas portuguesas e a cruz da ordem de Cristo — supostamente, o padrão assentado na fundação da cidade em 1565, na “cidade velha” provisoriamente instalada por Estácio de Sá, próximo ao Pão de Açúcar, e transferido com a cidade para o Morro do Descanso, depois, do Castelo. O espaço sagrado da cidade, para as autoridades locais, era, ainda no decorrer de boa parte do século XVIII, o alto do Castelo de São Sebastião. Cumpria honrar este espaço na tentativa de se garantir a proteção temporal do santo padroeiro.

A produção da sacralidade do lugar aconteceria nas procissões anuais do “dia oitavo” de São Sebastião, quando o préstito subia à sé antiga, onde se fazia missa solene cantada. Assemelhava-se o rito, sem dúvida, a uma peregrinação, aspecto essencial da visão de mundo católica. De fato, não são outros os locais onde os santos são mais venerados, que os lugares de peregrinação<sup>76</sup>. O espaço era então sacralizado, identificado ao *cosmos* e erigido sobre o *caos* precedente, constituindo uma “cidade mítica”, que transcende o mundo físico. A entrada de reis, relíquias, bispos e outros visitantes digníssimos ritualizam o tempo e o espaço, remetendo a acontecimentos primordiais e à ordem cósmica<sup>77</sup>.

O édito de D. João da Cruz traçava também o trajeto da procissão: “há de ir pela Rua do Rosário ou Hospício, virando pela parte esquerda a seguir as ruas costumadas e se recolher”<sup>78</sup>. Para descobrir quais eram as “ruas costumadas” seria necessário encontrar nos arquivos editais mais antigos. Provavelmente incluía-se a Rua Direita, principal da cidade. Porém, é plenamente perceptível o sentido geral do cortejo – sair da catedral interina de Nossa Senhora do Rosário, seguir por sua rua de acesso e, depois de correr por outras vias, acessar a ladeira que conduzia ao monte primacial da cidade. Difere do “giro costumado” da procissão de *Corpus Christi*, que saía da catedral do Rosário e a ela tornava após circular pela urbe<sup>79</sup>.

Se considerarmos que as salvas de canhão continuaram a ser dadas quando a procissão do oitavário tornou-se praxe, perceberemos que o rito parece estabelecer, entre as extremidades do percurso, um “espaço-tempo qualificado”, através da “presentificação e recebimento do sagrado”<sup>80</sup> nos três ambientes da nascente cidade: as águas da baía – possibilidade de mercadejo, chegada e entrada de autoridades e, talvez, inimigos; a planície, em crescimento – lugar de habitação e comércio; e a acrópole, o *temenos* ou *templum* citadino, onde estavam os mais antigos edifícios da urbe, de enorme simbolismo político, militar e espiritual. Assim, a urbe do Rio de Janeiro, “à semelhança de toda cidade devidamente consagrada e até mesmo de certas regiões rurais (...)”, estaria acreditadamente “(...) *liberatum et effatum*, livre de influências malignas (...)”, conforme os ritos de fundação etrusco-romanos, que influenciaram largamente o cristianismo e o Ocidente<sup>81</sup>.

O edital de São Sebastião, após tracejar o caminho a ser percorrido, passava às obrigações dos fiéis:

[...] são obrigados a assistir não só toda a clerezia Irmandades e confrarias com suas cruces, em boa ordem, conforme suas precedências, mas também as comunidades que costumam acompanhar as procissões [...] <sup>82</sup>

A procissão é, primeiramente, um rito. Pertence a um “vasto sistema de representações e de práticas simbólicas” cristãs capazes

de “dar um sentido e uma ordem ao mundo, quer dizer, simultaneamente, à natureza, à sociedade e à pessoa humana”. O ritual, segundo Jean-Claude Schmitt, revela sua força nos modos como expressam, organizam e instituem ideias a partir “dos corpos, dos gestos, dos objetos simbólicos, das imagens, do espaço e do tempo”. O rito processional traduz, sem dúvida, a concepção medieval de *ordo*: põe em cena o espetáculo ordenado dos corpos, do céu e da terra, “da consagração dos atores, lugares e objetos do ritual”<sup>83</sup>.

Na lógica católica, as procissões remontavam eras apostólicas, prefiguradas pelo “cerco de Jericó” e por outras passagens do Antigo Testamento. Eram geralmente cortejos públicos liderados pelos clérigos, que conduziam algum objeto sagrado que se tornava o ponto central da pompa santa: uma imagem ou relíquia, a Hóstia consagrada, o livro sagrado e, às vezes, simplesmente preces ou júbilos. O ato processional católico era quase onipresente no Antigo Regime, e era paradigma para casamentos de reis, início das cortes, autos-de-fé e “entradas” de autoridades, sobretudo de monarcas e bispos. Na disposição do cortejo, ordenam-se e hierarquizam-se reiteradamente os corpos pessoais e sociais, em todas as dimensões que o compõem: a dos eclesiásticos que o formulam; a dos leigos que participam diretamente; a dos leigos que participam indiretamente, observando, de janelas, sacadas, ruas e vielas; e dos espaços sacralizados, “a igreja matriz da paróquia, a sé, a capela cujo orago é festejado, percorre algumas ruas da localidade, as mais importantes e, por isso, aquelas onde habitam os notáveis locais”<sup>84</sup>.

Os ritos também instituem divisões no corpo social. Uma delas, talvez a principal, é a separação entre clérigos e leigos. Não se opera um isolamento total dos estamentos, mas uma “complementaridade”, permeada por reciprocidades entre os dois estados, de acordo com suas funções sociais. É no ritual que os participantes se definem enquanto pessoas e membros de um grupo<sup>85</sup>. Por isso, a sequência do edital de 1746 trata da decência com que os clérigos seculares e regulares, e também os seminaristas, diáconos e acólitos deveriam se trajar e apresentar na procissão do padroeiro. Sendo eclesiásticos e tendo toda a responsabilidade pela condução do cortejo, não pode-

riam faltar, nem comparecer desleixadamente, estando sujeitos à excomunhão e multa:

[...] e porque sendo numeroso o clero desta Cidade, [e como] regularmente são poucos os que acompanham a dita procissão em que se deve romper o silencio em louvor de Deus, portanto mandamos com pena de excomunhão maior *ipso facto incurrenda*, e de dez tostões de multa aplicados para a fábrica da nossa sé, que todos quaisquer clérigos de ordens sacras menores existentes nesta cidade e seu subúrbio que não tiverem legítimo impedimento se achem no sobredito dia pelas seis horas da manhã na mesma catedral e acompanhem a procissão até se recolher com habito e tonsura decente, sobrepelizes lavadas, barbas e coroas feitas [...]”<sup>86</sup>

Era uma preocupação eminentemente tridentina a disciplina do clero regulada pelos bispos, algo que está presente nas *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, seguindo as diretrizes traçadas pelo Sacrossanto Concílio de Trento. A Reforma “da Igreja” era então vista como passo decisivo e altamente necessário para a reforma dos costumes dos fiéis e a salvação de suas almas. Tudo devia começar pelo exemplo dos clérigos, desde os mínimos sinais exteriores – como a decência das vestimentas, o asseio, a tonsura e a face imberbe. Tanto os sacerdotes propriamente ditos – presbíteros – quanto os diáconos e os ministros menores (por vezes se diz, erroneamente, os de “ordens sacras menores”), deviam obedecer às prescrições, sob pena de excomunhão, de modo que a procissão correspondesse ao máximo às aspirações de Trento. Há quem sugira, com base na análise de documentos diocesanos do período, que os bispos estavam mais preocupados em fazer valer sua autoridade sobre o próprio clero que sobre os leigos em geral.

## 6.6 Horários e percursos

Em 21 de janeiro de 1758, o bispo do Rio de Janeiro D. Fr. Antonio do Desterro Malheiros (1694-1773) escrevia ao chantre Dr. Manoel War-

neck, que então presidia o cabido. Dizia-lhe que parecia ser “muito ajustada” a “resolução, que se tomou em Cabido para se fazer de tarde a Procissão que até agora se fazia de manhã”, visto a “grande opressão que causa aos Reverendos Capitulares e a todos sendo de manhã neste rigoroso tempo de verão”. E aprovava a resolução, que ainda estipulava uma divisão de trabalho do cabido: parte oficiando na sé velha, e parte na interina, o que não lhe parecia “faltar (...) às Ordens, e vontade de Sua Majestade”. Entretanto, o prelado indicava que a missa solene deveria ocorrer na sé velha, ao final da procissão, e não de manhã, na interina, como propunham os capitulares<sup>87</sup>.

No mesmo dia, o chantre escrevia à câmara do Rio de Janeiro, presidida pelo juiz de fora Dr. Antonio de Mattos e Silva. Warneck relatava que, tendo-se considerado “o geral discomodo de fazer-se de manhã a procissão do Nosso Glorioso Padroeiro São Sebastiam (...) no maior rigor do verão, e horas do maior calor”, propunha-se que o cabido se dividiria entre os officios na sé do Rosário e a missa solene na sévelha; e que a procissão se realizaria no “mesmo dia de tarde depois da maior intenção do Sol (...) executando-se esta ação no mesmo dia, que S. Majestade recomenda, e manda, mais decente, menos penosa, e com mais comodidade para todos”. Acrescentava que o bispo havia “confirmado esta resolução” do cabido; e pedia ao juiz de fora, para que levasse à câmara a matéria, remetendo depois o seu parecer<sup>88</sup>.

Dr. Antonio de Matos e Silva assim respondia ao chantre, em 25 de janeiro:

Participei em Câmara aos Officiais dela o parecer que se tomou em Cabido sobre a nova formalidade de se satisfazer com a Missa Solene na Cathedral antiga, e procissão a ela para conservação da sua memória, e Louvor do Glorioso Padroeiro da Cidade na forma das Ordens de S. Majestade e como inteiramente se satisfaz a elas [...] em tudo se conformou o Senado com o dito parecer, que Vossa Mercê expõe, concorrendo ter a aprovação de Sua Excelência Reverendíssima [...]. Lembrando porem a Vossa Mercê, que como de tarde em semelhante tempo hão comumente trovoadas, e às vezes horrorosas, se acaso por causa de alguma se não puder fazer a procissão no dia decretado, se

deve transferir para o dia seguinte, e continuando o mesmo embaraço, para outro, em que se não encontre, de forma que sempre haja adita procissão; do que vossa Mercê, ou quem seu lugar tiver, fará aviso a este Senado para concorrer com a sua assistência. Deus guarde a vossa Mercê muitos anos<sup>89</sup>.

Como matéria que envolvia diretamente os eclesiásticos, a disposição das funções litúrgicas, da procissão e da missa solene foram primeiramente tratadas entre o cabido e o bispo, naturalmente. Mas é interessante notar que, mesmo após obter aprovação do prelado, o chantre pedia que o assunto fosse discutido na câmara municipal, que deveria fornecer seu parecer. É uma concessão significativa a um poder leigo dar-se a ele chance de opinar sobre procedimentos do rito eclesiástico. Obviamente, quaisquer mudanças na procissão envolveriam também os oficiais da câmara, que deveriam, como em toda festividade real, participar “em corpo”, daí ser preciso notificá-los. Entretanto, talvez não se tratasse de simples notificação, mas de uma gestão compartilhada e negociada nos moldes sinodais: tanto que os edis não se contentam em observar as normas de Sua Majestade, mas intervêm ponderando que, mesmo se raios e tempestades de verão cancelassem a procissão, esta deveria ser transferida até que pudesse ocorrer, “de forma que sempre houvesse a dita procissão”.

Sem dúvida, a festividade ainda era mencionada como um dever decorrente da ordem do rei. Entretanto, isso não significaria que a procissão só ocorria por respeito à autoridade régia. Mas, sim, que o culto cidadão ao padroeiro teria possibilitado uma aproximação sacralizada dos poderes locais, seus gestores e da monarquia, sem que isso se confunda com absolutismo, nem com localismo<sup>90</sup>. Referir-se à conformidade com as ordens do rei seria o código comum, o ponto pacífico que permitia o diálogo, tanto quanto a menção à aprovação do bispo. Mas as intervenções decisivas vêm da conversa entre os corpos que *representam* a cidade, também ela um *corpo místico*: câmara e cabido. Tanto parece ser assim que a Coroa não seria consultada para aprovação das mudanças: a gestão do cotidiano local pertenceria, ainda, à “república”<sup>91</sup>, também no campo do culto ao santo patrono

municipal. Afinal, dentre todos os padroeiros celestiais, São Sebastião era, no Rio, o principal da terra.

Aliás, cabia aos camaristas, geralmente, levar as varas do pátio e o andor com a imagem do padroeiro nas procissões do oitavário e de *Corpus Christi*<sup>92</sup>. Também o estandarte da câmara exibia a representação pictórica do santo flechado [figura 9], junto com as *quinas* portuguesas e outras insígnias. São Sebastião era, portanto, uma alegoria da cidade e uma representação primária associada à nobreza civil que ocupava os cargos honrosos da República. Sua festividade era o momento em que os vereadores – em serviço, ou que já haviam servido – “douravam o brasão de seu grupo”, isto é, de suas famílias e posições públicas, no corpo místico-político da monarquia lusitana<sup>93</sup>.

**FIGURA 1:** Estandarte do Senado da Câmara do Rio de Janeiro, que recebeu a Família Real Portuguesa em 1808, século XVIII. Autoria: Manuel da Cunha e Silva (provável).

Fonte: Acervo do AGCRJ.

Localização: BR.RJ.AGCRJ.ICO.  
ETD.CAM.193.02.05.



Os editais para o oitavário de São Sebastião traçavam o trajeto da procissão, além de estipular os horários do festejo. Na **tabela 3**, tem-se um resumo disso até finais do século XVIII:

**TABELA 1:** Procissões do oitavário de São Sebastião no Rio de Janeiro (1734-1793)

ANO	DATA	HORA	TRAJETO	BISPO	OBSERVAÇÕES
<b>Até 1734</b>	20/01	6h?	Ig. de S. Sebastião – Rua Direita? –? – Ig. de S. Sebastião / Ig. de S. José (?)	D. Alarcão, D. Francisco de S. Jerônimo	Antes da chegada das ordens de D. João V, de 1733.
<b>1735</b>	27/01	6h?	Ig. S. Cruz dos Militares – R. Direita? – R. da Cadeia? – Ig. de S. Sebastião	D. Antonio de Guadalupe	Início das procissões do oitavário.
<b>1746</b>	27/01	6h	Ig. do Rosário – R. do Rosário – “ruas costumadas” (R. Direita, Cadeia e Ladeira?) – Ig. de S. Sebastião	Sede Vacante (D. Antonio do Desterro já era o bispo eleito, mas chegou à cidade em 12/1746)	O edital de 1746 é dado ainda sob selo e sinal de D. João da Cruz, que renunciara à diocese em 04/12/1745.
<b>1758</b>	27/01	15h	Idem	D. Antonio do Desterro	Mudança de horário da procissão proposta pelo cabido.
<b>1759</b>	27/01	16h	Idem	D. Antonio do Desterro	Edital dado no ano seguinte à mudança do horário da procissão (1758).
<b>1775</b>	27/01	15h	Ig. do Rosário – R. do Rosário – rua detrás da Candelaria – R. dos Pescadores – R. Direita (até o Palácio dos Vice-Reis) – R. da Cadeia – Ladeira – Ig. de S. Sebastião	D. Joaquim Mascarenhas Castelo-Branco	Dado na primeira festa do santo após a ordenação de D. Mascarenhas como bispo da diocese.
<b>1785</b>	27/01	15h	Idem	Idem	O horário (3 horas da tarde) está riscado no edital
<b>1793</b>	27/01	15h?	Ig. do Rosário – R. do Rosário – R. Direita (até o Palácio) – R. da Cadeia – R. da Ajuda – Ladeira do Seminário de S. José – Ig. de S. Sebastião	Idem	Em 1791, o Conde de Resende iniciou a reforma da Igreja de São Sebastião.

Fonte: ACMRJ, E-236, f. 29v-30r; 88v-89r; 127v-128r; e 140v.

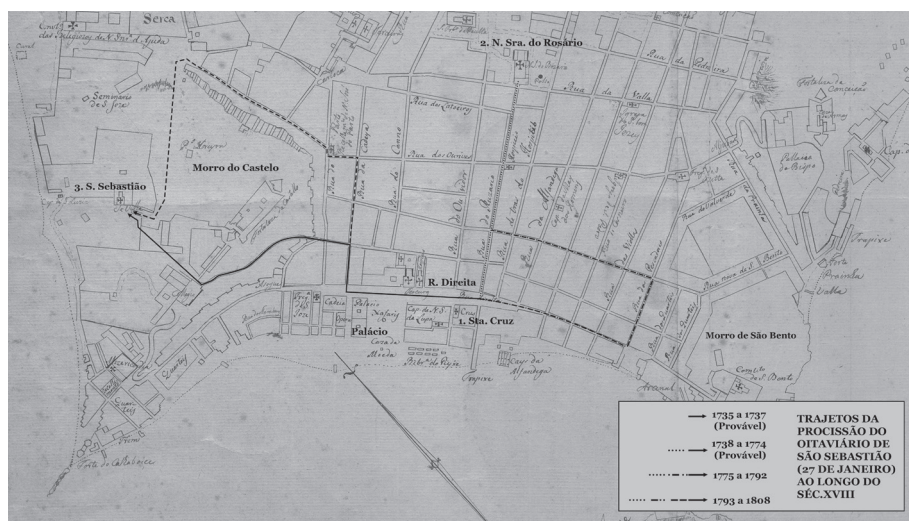
Desde o início da procissão de 27 de janeiro, houve pelo menos duas grandes mudanças de itinerário. Primeiro, após a sé mudar-

-se da Igreja da Cruz para a do Rosário (1737), por razões óbvias. Em seguida, após a posse do primeiro bispo natural do Rio de Janeiro, D. Mascarenhas Castelo Branco, que assumiu a cátedra episcopal pouco depois do oitavário de 1774, alterando o percurso da próxima procissão por edital de 21 de janeiro de 1775. Acrescentou-lhe uma alça em direção à Candelária e ao Mosteiro de São Bento, ampliando a sacralização dos espaços da marinha da cidade. E, em 1793, o mesmo prelado transfere a subida do Morro do Castelo, antes feita por meio da ladeira do Castelo, no final da Rua Direita, para a ladeira do Seminário de São José, contornando ainda um pouco mais a elevação, passando em frente ao Convento de Santo Antônio e, depois, bem perto do seminário e do Convento de freiras da Ajuda [figura 5]. As duas novas alças da trajetória sacralizaram espaços diametralmente opostos, tornando a procissão compatível ao crescimento da urbe.

**FIGURA 2:** Percursos da Procissão de São Sebastião no Rio de Janeiro durante o século XVIII. Planta da Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, entre 1758 e 1760.

Autor: Anônimo.

Fontes: Acervo da Fundação Biblioteca Nacional – Brasil.



## NOTAS

- 1 António Camões Gouveia. Sensibilidades e representações religiosas (o controlo do tempo). In: MARQUES, João Francisco; GOUVEIA, António Camões (Coords.). *História religiosa de Portugal: humanismos e Reformas*, v. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 319.
- 2 Sobre as procissões reais, ver Stuart B. Schwartz. Ceremonies of public authority in a colonial capital. The king's processions and the hierarchies of power in the seventeenth century Salvador. *Anais de história de além-mar*. Centro de História de Além-Mar da Universidade de Lisboa, v. 5, p. 7-26, 2004.
- 3 Ordenações Manuelinas, liv. 1, tit. 78. Disponível em: [http://iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id\\_parte=89&id\\_obra=72](http://iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=89&id_obra=72). Acesso em: 09 jan. 2014.
- 4 Ordenações Filipinas, liv. 1, tit. 66, par. 48. Disponível em: [http://iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id\\_parte=84&id\\_obra=65](http://iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=84&id_obra=65). Acesso em: 09 jan. 2014.
- 4 Tratei deste assunto na dissertação de mestrado.
- 5 Frei Diogo do Rosário. *Flos Sanctorum das vidas e obras insignes dos santos [...]* [Lisboa: por Balthasar Ribeiro, 1590] e *agora acrescentado [...]*. Lisboa: Antonio Craesbeeck de Mello, 1681, p. 204; e Antônio de Macedo. *Divi tutelares orbis christiani [...]*. Lisboa: Michaelés Deslandes, 1687, p. 240; 252-254.
- 6 Sobre este sermão de Vieira, em contexto sebastianista, ver Jacqueline Hermann. *No reino do Desejado: a construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 227-231.
- 7 Ver Ediana F. Mendes. *Festas e procissões reais na Bahia colonial: séculos XVII e XVIII*. 2011. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011, p. 32-33. Agradeço à autora o gentil envio da versão em pdf.
- 8 Para Salvador, Avanete Pereira Souza destaca, com base em documentos da câmara, que as procissões de São Sebastião e São João Batista “foram instituídas [ali] seguindo o exemplo das câmaras do reino”. Avanete Pereira Souza. Poder local e poder eclesiástico na Bahia setecentista: os matizes de uma convivência. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (Orgs). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Ed. Unifesp, 2011, p. 123. Para uma ideia acerca da difusão do culto a São Sebastião para contenção da peste na Península Itálica e no mundo ibero-americano entre o medievo e a primeira modernidade, ver Sheila Banker. The making of a plague saint. Saint Sebastian's imagery and cult before the Counter-Reformation. In: MORMANDO, Franco; WORCESTER, Thomas (Ed.). *Piety and plague: from Byzantium to the Baroque*. Kirksville: Truman State University Press, 2007; Diana Webb. *Patrons and defenders: the saints in the Italian city-states*. London / New York: Tauris Academic Studies, 1996, p. 211; William A. Christian Jr. *Local religion in sixteenth-century Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1981, p. 41-42, 61, 67-68, 72, 188, 192; e Frances Lourdes Ramos. *Identity, ritual and power in colonial Puebla*. Tucson: University of Arizona Press, 2012, p. 156.
- 9 Essa ambiguidade foi a razão de uma discordância entre Vieira Fazenda e Noronha Santos, famosos memorialistas do Rio de Janeiro entre os séculos XIX e XX. Ver José Vieira Fazenda. Procissão de São Sebastião. In: *Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: IHGB, t. 86, v. 140, 1921, p. 164-165.
- 10 Segue o documento: “que fossem notificados os tanoeiros e taverneiros que deem outra dança na mesma conformidade; que fossem notificados os padeiros pelas mais festas del Rei e que não as dando pagarão seis mil réis para as despesas da Câmara; que fossem notificados os ferreiros e serralheiros e os pedreiros que deem a figura de São Jorge e para as mais festas del Rei com pena de seis mil réis [...]; que sejam notificados os mercadores de loja aberta [para irem] à procissão com suas pessoas e levarão suas tochas, com pena de seis mil réis. PREFEITURA DO DISTRITO FEDERAL. *O Rio de Janeiro no século XVII. Accordãos e Vereanças do Senado da Câmara, copiados do livro original existente no Archivo do*

- Distrito Federal, e relativos aos anos de 1.635 até 1.650. Mandados publicar pelo Sr. Prefeito Dr. Pedro Ernesto.* Rio de Janeiro: Oficinas gráficas do Jornal do Brasil, 1935”, p. 89-90.
- 11 *Ibidem*, p. 132-133.
- 12 AGCRJ, códices 16-4-21 – Editais do Senado da Câmara (1788-1821), 43-4-18 – Festividades de S. Sebastião (1786-1830) e 47-1-42 – Painel de São Sebastião, retrato do Conde de Bobadella, encarnação do santo padroeiro e molduras – requerimento de Manoel da Cunha Silva sobre pagamento etc. (1791).
- 13 Ver Isabele de Matos Pereira de Mello. *Poder, administração e justiça: os ouvidores-gerais no Rio de Janeiro* (1624-1696). Rio de Janeiro: Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2010.
- 14 Tendo o mesmo número de ocorrências que “Água da Carioca”, estando à frente de assuntos como “eleições”, “escravos”, “taxação do açúcar”, “medição de terras” e “abastecimento de carne”, ou “de água”, e perdendo apenas no Rio de Janeiro (1624-1696). Rio de Janeiro: Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2010.
- 15 Efetuadas, respectivamente, por Pedro de Mustre Portugal, Francisco Barreto de Faria, João de Sousa Belchior da Cunha Brochado, Agostinho Pacheco Telles, Vital Cazado Rucier e Francisco Antonio Berquó da Sylveira Pereira. Para os quatro primeiros, ver MELLO, op. cit., 2010.
- 16 Eduardo Tourinho. *Autos de Correições de ouvidores do Rio de Janeiro. 1624-1699*, v. I. Rio de Janeiro: Oficinas Graphicas do “Jornal do Brasil”, 1929, p. 79. Grifo nosso.
- 17 Eduardo Tourinho. *Autos de Correições de ouvidores do Rio de Janeiro. 1624-1699*, v. I. Rio de Janeiro: Oficinas Graphicas do “Jornal do Brasil”, 1929, p. 93. Muito embora as Ordenações Manuêlinas e Filipinas, compostas no século XVI, estipulassem a obrigatoriedade ao raio de uma légua apenas.
- 18 *Ibidem*, p. 100.
- 19 Evergton Sales Souza. São Francisco Xavier, padroeiro de Salvador: gênese de uma devoção impopular. *Brotéria*. Revista de Cultura, v. 163, p. 653-670, 2006.
- 20 Assunto já tratado no capítulo 3.
- Balthasar da Silva Lisboa. *Annaes do Rio de Janeiro*, v. 3. Rio de Janeiro: Seignot-Plancher, 1835, p. 321.
- 21 Eduardo Tourinho. *Autos de Correições de ouvidores do Rio de Janeiro. 1624-1699*, v. I. Rio de Janeiro: Oficinas Graphicas do “Jornal do Brasil”, 1929, p. 47.
- 22 *Ibidem*, v. II (1700-1747), 1931, p. 24; 77.
- 23 Ver Beatriz Catão Cruz Santos. *O Corpo de Deus na América: a festa de Corpus Christi nas cidades da América portuguesa, século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2005; e Beatriz Catão Cruz. The feast of Corpus Christi: artisan crafts and skilled trades in Eighteenth-century Rio de Janeiro. *The Americas*, v. 65, n. 2, p. 193-216, out. 2008.
- 24 Ver FRAGOSO, João Luís Ribeiro Frago; Maria de Fátima Silva Gouvêa. Monarquia pluricontinental e repúblicas: algumas reflexões sobre a América lusa nos séculos XVI-XVIII. *Tempo*. Niterói: v. 14, n. 27, p. 27-50, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v14n27/a04v1427.pdf>. Acesso em: 11 out. 2011.
- 25 Ver Annick Lèmpérière. *Entre Dieu et le roi, la république*: México, xvie-xixè siècles. Paris: Les Belles-Lettres, 2005, p. 26 e ss.; Antônio Manuel Hespanha. Antigo Regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império colonial português. In: FRAGOSO, João Luís Ribeiro; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (Orgs.) *Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 45-46; 55. Parece ser válido também para as Ordenações, que concediam brechas à solenização de procissões ordenadas por outros poderes.
- 26 Em outro documento, as “principais” são as de *Corpus* e São Jorge. As duas fontes são cartas escritas em 1705 por D. Rodrigo de Souza, da Bahia. De qualquer forma, São Jorge era padroeiro e titular de Ilhéus, o que vem ao encontro do argumento aqui defendido. Ver *DHBN*, Rio de Janeiro: Typographia Baptista de Souza, v. 41, 1938, p. 34 e 37. Sobre Vila Rica, ver Camila Fernanda Guimarães Santiago. Os gastos do senado da câmara de Vila Rica com festas: destaque para *Corpus Christi* (1720-1750). In: KANTOR, Íris; JANCÓS, István (Orgs.). *Festa: cultura*

- e sociabilidade na América portuguesa, v. 11. São Paulo: Hucitec / Edusp / Fapesp / Imprensa Oficial, 2001.
- 27 .AHU\_CU\_017, Cx. 18, D. 1999. *Carta dos oficiais da Câmara do Rio de Janeiro, ao rei [...]*
- 28 Muro grosso, como um cais, que se faziam em alguns portos para abrigar os navios das ondas. Raphael Bluteau. *VP&L [...]*, v. 5. Lisboa: Oficina de Pascoal da Sylva, 1716, p. 543. Disponível em: [www.brasiliiana.usp.br/en/dicionario/1/molhe](http://www.brasiliiana.usp.br/en/dicionario/1/molhe). Acesso em: 23 dez. 2013.
- 29 Alerta geral com sinos e artilharia, em virtude de invasões inimigas inesperadas, conclamando os moradores às armas. Raphael Bluteau. *VP&L [...]*, v. 7. Lisboa: Oficina de Pascoal da Sylva, 1720, p. 134.
- 30 Manoel de Passos Coutinho, Francisco Viegas Leitão e Souza, Francisco da Costa Ramos, Euzébio Álvares Ribeiro e Ignácio Francisco (Franco?) de Araújo. Escrivão José de Vargas Pissarro. AHU\_CU\_017, Cx. 18, D. 1999. *Carta dos oficiais...*
- 31 AHU\_CU\_017, Cx. 18, D. 1999.
- 32 Ver Paulo Cavalcante de Oliveira Jr.. Luís Vahia Monteiro, um homem fora do lugar: o governador mais realista que o rei (1725-1732). *RHGB*, Rio de Janeiro: IHGB, n. 422, p. 169-175, jan. / mar. 2004.
- 33 ARCHIVO DO DISTRICTO FEDERAL. *RDHCRJ*, v. 1. Rio de Janeiro: Departamento de História e Documentação, 1950, p. 58; 61; 152-170.
- 34 AHU\_CU\_017, Cx. 18, D. 2273.
- 35 Com a elevação do Rio de Janeiro a bispado, em 1676, a matriz de São Sebastião tornou-se catedral. Mas o progressivo abandono do Morro do Castelo e a expansão da cidade pela franja da baía propiciaram a mudança da sé para a igreja da Santa Cruz. Devido à resistência das irmandades da Santa Cruz dos Militares e de São Pedro Gonçalves, às quais pertencia este templo, e por razões estruturais, a catedral do Rio de Janeiro foi trasladada posteriormente para a igreja da irmandade de N. Sra. do Rosário e São Benedito dos pretos (1737); e, com a chegada da corte portuguesa, em 1808, para o templo do convento de N. Sra. do Carmo. Ganhou edifício próprio apenas em 1979. Ver Donato Mello Jr. *A Catedral que o Rio de Janeiro não chegou a ter: o primeiro projeto e a construção de uma nova Sé iniciada e abandonada por falta de recursos*. Rio de Janeiro: FAU-UFRJ, 1976; Monsenhor Ivo Antonio Calliari. *Trezentos anos depois*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1977.
- 36 BIBLIOTHECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. *ABN*, v. 46. Rio de Janeiro: Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro, 1924, p. 508-509.
- 37 *Ibidem*, p. 509.
- 38 AHU\_CU\_017, Cx. 7, D. 773.
- 39 A. Alcir B. Pécora. *Cartas à segunda escolástica*. NOVAES, Adauto (Org.), *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 386-389; 405-406.
- 40 ACMRJ, E-278, Ordens régias, l. I, f. 21v.
- 41 PÉCORA, op. cit., 1999.
- 42 AHU\_CU\_017-01, Cx. 16, D. 3240. A versão consultada deste documento, digitalizada pelo Projeto Resgate, é de difícil leitura. A transcrição está sujeita a eventuais correções, mas, provavelmente, sem alteração de sentido.
- 43 ACMRJ, E-278, *Ordens régias*, l. I, f. 59v.
- 44 ACbRJ, Cx. 095, UD01. *Livro do Tombo do Cabido do Rio de Janeiro*, f. 139-140.
- 45 José A. Fernández-Santa María. *Maquiavelo y razón de Estado*. In: *Razón de Estado y política en el pensamiento español del barroco* (1595-1640). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986, p. 9-43; Quentin Skinner. *O ressurgimento do tomismo*. In: *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 414-449; Giovanni Levi. *Reciprocidad mediterránea*. *Tiempos Modernos*: revista electrónica de Historia Moderna, v. 3, n. 7, 2002. Disponível em: <http://www.tiemposmodernos.org/viewissue.php?id=7>. Acesso em: 4 jun. 2007; Giovanni Levi. *Antropologia católica e história da Itália*. *Topoi*, v. 10, n. 18, jan. / jun. 2009, p. 7-8; António Manuel Hespanha. *Às vésperas do Leviathan: instituições e poder político: Portugal, século XVII*. Coimbra: Livraria Almedina, 1994; Rubem Barboza Filho. *Absolutismo e neotomismo na Ibéria do século XVI*. In: *Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana*. Belo Horizonte / Rio de Janeiro: Ed. UFMG / Uperj, 2000.
- 46 Ver Erin Kathleen Rowe. *Saint and*

- nation: Santiago, Teresa of Avila, and plural identities in Early Modern Spain. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2011, p. 85-86 e ss.; William A Christian Jr. *Local religion in sixteenth-century Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1981, p. 32-33; 55-69; e Irving A. A. Thompson. La cuestión de la autoridad en la controversia sobre el patronato de santa Teresa de Jesús. In: PÉREZ, Francisco José Aranda; RODRIGUES, José Damião (Eds.). *De re publica hispaniae: una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*. Madri: Silex, 2008, p. 295-296, 298-304.
- 47 BIBLIOTHECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. *ABN*, v. 46. Rio de Janeiro: Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro, 1924, p. 509.
- 48 Ver Cônego Manuel Aquino de Barbosa Barbosa. O titular e o padroeiro da Cidade do Salvador. In: *Anais do Primeiro Congresso de História da Bahia*, v. 4. Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 1955.
- 49 Para o Alvará de 1721, ver ACbRJ, Cx. 095, D. 1. Para a Provisão de 1733, ver BIBLIOTHECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. *ABN*, v. 46. Rio de Janeiro: Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro, 1924, p. 508-509.
- 50 O tema solar, entretanto, não chegou a ser desenvolvido nas artes como o fora na França, devido a uma maior influência da arte católica italiana em Portugal, no período. Ver Rui Bebbiano. *D. João V, Rei-Sol*. *Revista de história das ideias*, Coimbra, Instituto de História e Teoria das Ideias da Universidade de Coimbra, v. 8, p. 111-121, 1986; e Rui Bebbiano. *D. João V: poder e espetáculo*. Aveiro: Livraria Estante, 1987; Ana Cristina Araújo. *Ritualidade e poder na corte de D. João V. A gênese simbólica do regalismo político*. *Revista de história das ideias*, Coimbra, Instituto de História e Teoria das Ideias da Universidade de Coimbra, v. 22, p. 175-208, 2001.
- 51 Nuno Gonçalo Monteiro. *Identificação da Política Setecentista. Notas sobre Portugal no início do período joanino*. *Análise social*. Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, v. 35, n. 157, p. 961-987, 2001. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documento/s/121872495402ISG8id1Xd37CB7.pdf>. Acesso em: 4 jan. 2014; e Maria Fernanda B. Bicalho. As tramas da política: conselhos, secretários e juntas na administração da monarquia portuguesa e de seus domínios ultramarinos. In: FRAGOSO, João L. R.; GOUVÊA, Maria de Fátima S. (Orgs.) *Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 343-371; Quentin Skinner. O ressurgimento do tomismo. In: *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- 52 FEITLER, Bruno Feitler; Evergton Sales Souza (Eds.). CPAB. São Paulo: Edusp, 2010, p. 329. Segundo António Camões Gouveia, “uma vez que competia aos bispos, em cada uma das suas dioceses, a jurisdição espiritual e como as procissões são funções espiritual e sagradas, neles e só neles está o poder de as consentir e ordenar, como forma pública do espiritual que são”. António Camões Gouveia. *Sensibilidades e representações religiosas*. In: MARQUES, João Francisco Marques; António Camões Gouveia (Coords.). *História religiosa de Portugal: humanismos e Reformas*, v. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 336.
- 53 *Ibidem*, p. 337. O rei recorreu, contudo, ao Sumo Pontífice para obter licença para tais procissões.
- 54 Jean-Michel Sallmann. *Santi barocchi: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Lecce: Argo, 1996, p. 84. No reino inteiro de Nápoles, que correspondia ao sul da península itálica, entre 1630 e 1750, 225 povoados e cidades elegem um total de 410 novos santos patronos oficializados pela Igreja, em 347 processos junto à Sagrada Congregação dos Ritos. Ver p. 84-85; 107.
- 55 Ver, entre outros, Jean Delumeau. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. Tradução: Maria Lucia Machado; Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 1989; Jean Delumeau. *Rassurer et protéger: le sentiment de sécurité dans l’Occident d’autrefois*. Paris: Fayard, 1989, passim; p.

- 243; William A. Christian Jr. *Local religion in sixteenth-century Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1981; Pierre Ragon. Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII). *Historia mexicana*, v. 52, n. 2, p. 361-389, 2002; e Diana Weeb. *Patrons and defenders: the saints in the Italian city-states*. London / New York: Tauris Academic Studies, 1996.
- 56 Cultos esses cada vez mais “comunicêtricos”, como diz Erin Kathleen Rowe. Ver ROWE, Erin Kathleen Rowe. *Saint and nation: Santiago, Teresa of Avila, and plural identities in Early Modern Spain*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2011, p. 209-213 e ss.
- 57 Jean-Michel Sallmann. *Santi barocchi: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Lecce: Argo, 1996, p. 105; 107-108.
- 58 Simon Ditchfield. Il mondo della Riforma e della Controriforma. In: BENVENUTI et al. *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, 2005, p. 307.
- 59 SALLMANN, op. cit., 1996, p. 109.
- 60 Sheila Conceição Silva Lima. *Em nome do Pai, do Filho e do poder joanino: Portugal e a Santa Sé na primeira metade do século XVIII*. 2013. Tese (Doutorado em História Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013; e Sheila Conceição Silva. Golpe de espada sobre a cruz: as linguagens diplomáticas entre o Portugal joanino e a Europa na primeira metade do século XVIII. *Documento-monumento*, Cuiabá, UFMT/NDIHR, v. 5, n. 1, p. 43-51, dez. 2011. Disponível em: <http://200.17.60.4/ndihr/revista/revistas-antiores/revista-dm-05.pdf>. Acesso em: 13 out. 2013. Agradeço à autora o gentil envio da versão digital da tese por e-mail.
- 61 Pelo menos é o que afirmam os cônegos do cabido da sé, em documento de 1789. José de Souza Marmelo. Memória da origem e progressos do Cabbido da Santa Sé de S. Sebastião do Rio de Janeiro. *Livro do Tombo do Cabido*. ACBRJ, Cx. 095, UD. 01, f. 82v.
- 62 Sobre as pastorais, ver Fernando Torres Londoño. Sob a autoridade do Pastor e a sujeição da escrita: os bispos do Sudeste do Brasil do século XVIII na documentação pastoral. *História: Questões & Debates*, Curitiba: Ed. UFPR, n. 36, p. 161-188, 2002; e Alcilene Cavalcante de Oliveira. A difusão da doutrina católica em Minas Gerais no século XVIII: análise das pastorais dos Bispos. *História: Questões & Debates*. Curitiba: Ed. UFPR, n. 36, p. 189-217, 2002.
- 63 ACMRJ, E-236, *Edital que Sua Ex[celência] R[everendíssima] ma he por bem mandar passar para todos os Clerigos, Confrarias e Religiões acompanharem a procissão do Glorioso Martir Saõ Sebastião* [27/01/1746], f. 30r.-30v.
- 64 Beatriz Catão Cruz Santos. Os senhores do tempo: a intervenção do bispado na procissão de *Corpus Christi* no século XVIII. *Tempo*. Revista do Departamento de História da UFF, v. 16, p. 165-190, 2012, p. 172 e ss. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/tempo/site/wp-content/uploads/2013/01/v16n33a07.pdf>. Acesso em: 09 jan. 2014.
- 65 Bruno Feitler; Evergton Sales Souza (Eds.). *CPAB*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 329.
- 66 Sobre a relação de D. João da Cruz e outros bispos “jacobeu” eleitos para as dioceses do império português no período, ver José Pedro Paiva. D. Sebastião Monteiro da Vide e o episcopado do Brasil em tempo de renovação (1701-1750). In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Ed. Unifesp, 2011, p. 41.
- 67 Os editais constam do encadernado E-236 do Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. São manuscritos ordenados cronologicamente, porém as séries não estão completas, talvez por não ter havido, de fato, registros todos os anos; ou por terem alguns se perdido.
- 68 FEITLER; SOUZA, *CPAB*, op. cit., 2010, p. 329.
- 69 Diversos antropólogos, sociólogos e historiadores já chamaram atenção para a dimensão qualitativa do tempo, isto é, para os significados distintos pelos quais a experiência de tempos ou momentos

- diversos é apreendida por indivíduos e grupos sociais. O recorte sagrado de determinados tempos, em geral, se relaciona com os aspectos mítico-rituais e as festas cíclicas comunitárias que ritmam a vida social, mas também o tempo comum cotidiano pode ser equacionado qualitativamente, em atitudes e significados que não privilegiam a quantificação e a produtividade. Ver Pierre Bourdieu. *The attitude of the Algerian peasant toward time*. In: PITT-RIVERS, Julian Alfred. *Mediterranean countrymen: essays in the social anthropology of the Mediterranean*. Paris: Mouton & Cia, La Hay, 1963, p. 55-72; e, E. E. Evanspritchard *Tempo e espaço*. In: *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- 70 Beatriz Catão C. Santos Os senhores do tempo: a intervenção do bispado na procissão de *Corpus Christi* no século XVIII. *Tempo: revista do Departamento de História da UFF*, v. 16, p. 165-190, 2012, p. 172 e ss. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/tempo/site/wp-content/uploads/2013/01/v16n33a07.pdf>. Acesso em: 09 jan. 2014, p. 175 e ss.
- 71 António Camões Gouveia. Sensibilidades e representações religiosas. In: MARQUES, João Francisco; GOUVEIA, António Camões (Coords.). *História religiosa de Portugal: humanismos e Reformas*, v. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 337.
- 72 Bruno Feitler; Evergton Sales Souza (Eds.). *CPAB*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 328. Certamente, o rito processional também possibilita a oração e o culto privados, para além de seu caráter eminentemente público.
- 73 BIBLIOTHECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. *ABN*, v. 46. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 1924, p. 509.
- 74 Ver Zeny Rosendahl. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Eduerj, 2009, p. 9; 16 e ss.; e Zeny Rosendahl *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002. Sobre o simbolismo político-religioso urbano nas cidades coloniais, ver Ronald Raminelli. *Simbolismos do espaço urbano colonial*. In: Ronaldo Vainfas (Org.). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.
- 75 *Narração do assalto [...]*, BN, ms. 8,3,9, doc. 2, f. 6.
- 76 Jean Delumeau. *Rassurer et protéger: le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. Paris: Fayard, 1989, p. 181.
- 77 Thereza de Barcelos Baumann. *A Gesta de Anchieta: a construção do "outro" nas idéias e práticas jesuítas no quinhentos*. Dissertação (Mestrado em História). Niterói: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal Fluminense, 1993, p. 140-143.
- 78 ACMR], E-236. *Edital que Sua Ex[celência] a R[everendíssima] ma he por bem mandar passar para todos os Clerigos, Confrarias e Religiões acompanharem a porçissão do Glorioso Martir Saõ Sebastiaõ* [2?/01/1746], f. 30r.
- 79 Ver ACMR], E-236. *Edital para procissão de Corpus Christi* [8/06/1759], f. 90-91
- 80 Ver João Adolfo Hansen. A categoria "representação" nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII. In: KANTOR, Íris; JANCÓS, Istvan (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*, v. 11. São Paulo: Hucitec / Edusp / Fapesp / Imprensa Oficial, 2001 (Estante Usp – Brasil 500 anos, 3), p. 739.
- 81 "Temenos é um pedaço de terra definido por limites e dedicado a um propósito particular, um santuário (...). Um *templum* podia ser qualquer espaço separado para determinadas funções do Estado e da religião". Joseph Rykwert. *A ideia de cidade*. A antropologia da forma urbana em Roma, Itália e no mundo Antigo. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 32 e ss. Sobre a influência dos ditos ritos na cultura cristã-ocidental, ver p. 241 e ss.
- 82 ACMR], E-236, *Edital que Sua Ex[celência] a R[everendíssima] ma he por bem mandar passar para todos os Clerigos, Confrarias e Religiões acompanharem a porçissão do Glorioso Martir Saõ Sebastiaõ* [2?/01/1746], f. 30r-30v.
- 83 Ver Jean-Claude Schmitt. *Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible?* In: *Le corps, les rites, les rêves, le temps: essais d'anthropologie médiévale*. Paris: Gallimard, 2001, p. 36-37.

- 84 Ver António Camões Gouveia. Sensibilidades e representações religiosas. In: MARQUES, João Francisco; GOUVEIA, António Camões (Coords.). *História religiosa de Portugal: humanismos e Reformas*, v. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 335.
- 85 Ver SCHMITT, op. cit., 2001, p. 37-39.
- 86 ACMRJ, E-236, *Edital que Sua Excelência a Reverendíssima ma he por bem mandar passar para todos os Clerigos, Confrarias e Religiões acompanhar a procissão do Glorioso Martir São Sebastião*, f. 30v.
- 87 ACbRJ, Cx. 118. Registo de hu[m]a carta do Ex[celentíssimo]mo e R[everendíssimo]mo Snr. Dom Fr. Antonio do Desterro Bispo, que foi deste Bispado, escrita ao M[ui] R[everendo] D[out]or Manoel de Andr[ad]a Warnek, chantre, e Presidente do Ill[ustríssimo]mo e R[everendíssimo]mo cabido sobre a mudança da Procissão do S[e]n[ho]r S. Seb[ast]iam da manhaã p[ara] a tarde do dia 27 de Jan[e]iro; no anno de 1758 [24/01/1758]. *Atas do Cabido – 1773-1841*, f. 18. Também registrado em ACbRJ, Cx. 95, UD01. Aprovação do Ex[celentíssimo]mo Prelado [24 de janeiro de 1758]. *Livro do Tombo do Cabido*, f. 137v.
- 88 ACbRJ, Cx. 118. Registo da Copia da Carta, que o M[ui] R[everendo] Chantre o D[out]or Manoel de Andrada Warnek como Presidente do Ill[ustríssimo]mo, e R[everendíssimo]mo S[en]h[or] Cab[id]o, escreveu ao D[out]or Antonio de Mattos e Sylva Juiz de Fora desta Cid[ad]e como Presidente do Senado da mesma sobre a mudança da procissão de S. Sebastiam [24/01/1758]. *Atas do Cabido – 1773-1841*, f. 18v.-19r. Também registrado em ACbRJ, Cx. 95, UD01. Copia da Carta do Ill[ustríssimo]mo Cabb[id]o ao Senado sobre a mudansa da Procissão de S. Seb[ast]iam p[ar]a de tarde. *Livro do Tombo do Cabido*, f. 137v.
- 89 ACbRJ, Cx. 118, Registo da resposta do D[out]or Antonio de Mattos, e Sylva Presidente do Senado [25/01/1758]. *Atas do Cabido – 1773-1841*, f. 19r-19v. Também registrado em ACbRJ, Cx. 95, UD01. Resposta do Senado [25 de janeiro de 1758]. In: *Livro do Tombo do Cabido*, f. 138r.
- 90 Cornelius Conover. Catholic saints in Spains' atlantic empire. In: GREGERSON, Linda; JUSTER, Susan (Eds.). *Empires of God: religious encounters in the early modern Atlantic*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011; FRAGOSO, João Luís Ribeiro Fragoso; Maria de Fátima S. Gouvêa. Monarquia pluricontinental e repúblicas: algumas reflexões sobre a América lusa nos séculos XVI-XVIII. *Tempo*, Niterói: v. 14, n. 27, p. 36-50, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v14n27/a04v1427.pdf>. Acesso em: 11 out. 2011.
- 91 Ibidem.
- 92 Eduardo Tourinho. *Autos de Correições de ouvidores do Rio de Janeiro*, v. 3, 1748-1820. Rio de Janeiro: Offcinas Graphics do "Jornal do Brasil", 1931, p. 7.
- 93 A expressão "douravam o brasão de seu grupo" foi sugerida por Evergton Souza no exame de Qualificação.



# A segunda padroeira principal



Sant'Anna Mestra com a Virgem Maria  
e São Joaquim.

Autor: Michel Aubert. Paris: Chez Jeurat, 1724.

Acervo: Fundação Biblioteca Nacional – Brasil.

## 7.1 A década dos padroeiros

A década entre 1750 e 1760 representou, para alguns lugares do Ocidente, certa estagnação, ou mesmo recuo, do ímpeto do culto a santos protetores. Foi o caso, por exemplo, do Reino de Nápoles, conforme análise de Jean-Michel Sallmann<sup>1</sup>. Mas, no caso do universo português, incluindo o Brasil, a veneração a advogados celestiais da monarquia e de suas “repúblicas” estava na ordem do dia.

Em meados dos anos 1750, a crença no potencial protetor dos santos à coletividade continuava a vicejar na América portuguesa. Talvez, possa-se até falar num revigoramento – malgrado quaisquer laivos ilustrados que começassem a chegar do reino e da Europa.

A obsessão com a escolha – e, de certa forma, a imposição – de “padroeiros principais” parece ter alcançado enorme apelo no mundo luso-americano justamente na década de 1750. Na Bahia, o arcebispo de Salvador, D. José Botelho de Mattos, tentava reconstruir e “popularizar” a memória da proteção de São Francisco Xavier como padroeiro principal da cidade e diocese. Desde a década anterior, algumas narrativas e sermões destacavam uma milagrosa intervenção do santo jesuíta na extirpação do mal da bicha de 1686, algo que diverge da opinião das autoridades do final do século XVII. Por conta, também, da sobreposição entre titular da sé – São Salvador (Jesus Cristo) – e padroeiro – São Francisco Xavier –, e das implicações rituais do dilema, D. Botelho de Mattos escreveu à Congregação dos Ritos, em 1753, com o intuito de resolver a questão. O nome de Xavier não era mencionado em uma das orações da missa (*A cunctis*). A resposta da Congregação, no ano seguinte, reafirmou o Apóstolo do Oriente como *patrono principal* de Salvador, devendo, pois, constar adequadamente no rito da missa, como expresso em carta pastoral do arcebispo.

Seguindo orientação da Congregação dos Ritos, o arcebispo redige carta pastoral determinando que o nome de São Francisco Xavier deveria ser mencionado na oração *A cunctis* de cada missa, e não o do titular da cidade. Evergton Souza vê nisto uma forma de fortalecer e popularizar a devoção devida ao seu santo patrono. Sobretudo, por-

que D. Botelho de Mattos rememora – e reelabora – no próprio documento a eleição do santo jesuíta como “Protector e Padroeiro Principal” pela Câmara, como “gratificação” pela proteção do santo jesuíta contra a “horrorosa epidemia” de 1686. Souza observa que a autoridade arquiépiscopal passa a sancionar a versão surgida nos sermões da década de 1740, legitimando a memória. Além disso, a missa de 3 de dezembro do mesmo ano de 1754 foi realizada na catedral e não na igreja dos jesuítas – segundo Souza, provavelmente por iniciativa do arcebispo<sup>2</sup>.

Na missa do dia de São Francisco Xavier de 1754, a pedido do arcebispo D. Botelho de Mattos, Francisco de Almeida faria novo sermão sobre o santo navarrês. Na primeira parte, tratou das qualidades do santo quanto ao posto de protetor e padroeiro principal. Na segunda parte, rememorou as circunstâncias de sua eleição. Nesta, é argumentado que se verificara a eficácia do santo contra a peste em Malaca, Palermo, Nápoles e Roma. O pregador também se referiria a cidades e regiões que tinham Xavier por patrono, especialmente no Oriente<sup>3</sup>.

Segundo Evergton Souza, a narrativa do segundo sermão de Francisco de Almeida “[...] pode muito bem ser considerada o ponto de chegada do processo de construção da memória”. Diz o historiador baiano que, “a elementos cuja veracidade histórica é possível comprovar [...] misturava-se o relato de uma intercessão miraculosa e imediata do santo invocado, fato inteiramente desconhecido dos sobreviventes da epidemia”. Desta forma, o arcebispo de Salvador buscava legitimar e fomentar o culto ao padroeiro da cidade, um culto “impopular”. Para tanto, foi impresso o “Rito Eclesiástico...” contendo os documentos relacionados com o culto a Xavier como padroeiro principal de Salvador<sup>4</sup>.

O “Rito Eclesiástico” foi publicado em 1756, na Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno – impressor oficial da sé de Lisboa. Como se diz no prólogo, a impressão do livro foi atrasada pela ocorrência do “terremoto”. Foi necessário conferir-se o manuscrito original, na Bahia, novamente<sup>5</sup>.

A justificativa expressa é a de dar ao padroeiro da cidade e diocese, São Francisco Xavier, o culto devido, sem prejuízo do nome do

Salvador — o titular da cidade. Esclarece-se, para tanto, a diferença litúrgica entre padroeiro e titular, para — frise-se bem — “dar-se a cada um o que é seu”. Como demonstra a **tabela 1**, os santos titulares das cidades e dioceses podiam não coincidir com os titulares das catedrais correspondentes, ou com os padroeiros principais oficializados pela Igreja. Além disso, havia os padroeiros secundários, eleitos no mais das vezes por conselhos municipais, ou ordens religiosas, dedicando-lhes procissões, ou outra festividade.

Por fim, teria concorrido para a redação da obra a “cordialíssima devoção que professa ao Apóstolo do Oriente” o arcebispo primaz do Brasil, D. José Botelho de Mattos. Evergton Souza salienta que nunca um arcebispo se dedicara tanto a promover o patrono municipal e que, certamente, a devoção pessoal declarada do arcebispo era um dos fatores principais nesta difusão<sup>6</sup>.

O livro reúne então os principais escritos de interesse: a “súplica” do arcebispo ao papa acerca da controvérsia — incluindo a transcrição do edital diocesano de confirmação do padroeiro (1689); a declaração da Sagrada Congregação dos Ritos sobre o assunto; e a carta pastoral do arcebispo após a definição<sup>7</sup>.

Em 1754, o cabido e os jesuítas se reconciliam, graças aos esforços de D. Botelho de Mattos, como sugere Evergton Souza. A expulsão dos jesuítas, contudo, criaria “um vazio do ponto de vista da promoção devocional”, o que provavelmente influenciaria o andamento do culto patronal a Xavier, exacerbando as rivalidades latentes entre a Câmara e o cabido. Nos dados recolhidos pelo historiador, os gastos da Câmara com a festa do santo permaneceram no mesmo nível de antes, porém os conflitos de precedência diminuíram, o que pode estar relacionado à proscrição da ordem jesuítica e, conseqüentemente, um ofuscamento do santo a ela relacionado<sup>8</sup>.

TABELA 1: Titulares, padroeiros principais e protetores de algumas cidades e dioceses.

CIDADE OU VILA	TITULAR DA CIDADE	TITULAR DA MATRIZ/ CATEDRAL	PADROEIRO PRINCIPAL	PROTETORES SECUNDÁRIOS*
<b>Lisboa</b>	Não há	S. Maria Maior	S. Vicente	S. Antônio, S. Veríssimo, S. Máxima e S. Júlia
<b>Salvador (1549)</b>	S. Salvador (Jesus Cristo)	N. Sra. da Ajuda; Transfiguração (de Jesus Cristo)	S. Fr. Xavier (1686)	S. Antônio de Arguim (1595) S. Felipe e S. Tiago (1625)
<b>Rio de Janeiro (1565)</b>	S. Sebastião	S. Sebastião	S. Sebastião e S. Ana (1759)	S. Januário (1710-1811); S. Antônio (1710); S. Jorge (2001)
<b>Olinda (1539)</b>	Não há	Salvador do Mundo (Jesus Cristo)	S. Antônio (1789)	S. Amaro, S. Antão, N. Sra. da Luz, N. Sra. dos Prazeres
<b>Recife (1710)</b>	S. Sebastião (1710); S. Antônio	Corpo Santo; Madre de Deus (conatedral); S. Pedro dos Clérigos (1918, conatedral)	S. Antônio (1789) e N. Sra. do Carmo (1908)	S. Sebastião
<b>S. Paulo (1554)</b>	S. Paulo	N. Sra. da Assunção (1745)	S. Ana (1782) e S. Paulo (2008)	
<b>Vila Rica (1711)</b>	Não há	N. Sra. do Pilar	S. Sebastião (?)	
<b>Mariana (1711)</b>	N. Sra. do Carmo	N. Sra. da Assunção	N. Sra. do Carmo (?)	N. Sra. da Conceição
<b>Goa (1510)</b>	S. Catarina	S. Catarina	S. Catarina	S. Martinho (?) S. Francisco Xavier
<b>Luanda (1595)</b>	S. Paulo (1595); N. Sra. da Assunção (1648)	Nossa Senhora dos Remédios (1716)	(?)	S. Sebastião
<b>Macau (1557)</b>	Nome de Deus	São Lázaro; Natividade de Nossa Senhora (1623?)	N. Sra. da Conceição	S. João, S. Francisco Xavier, S. Catarina de Sena

\* Critérios: que tenha sido invocado ou celebrado, sem imposição da Coroa, em alguma ocasião oficial pelos poderes locais: conflitos, pestes, seca etc.; que tenha alcançado dia de guarda e/ou procissão na cidade; que tenha recebido gratificações ou sentado praça; que tenha associado a si algum relato de milagre em prol da cidade.

Das capitanias vizinhas, exemplos semelhantes. A câmara de Igarapé, em Pernambuco, acercou-se de Santo Antônio, “protetor de todo o reino de Portugal e suas conquistas”, pretendendo tor-

nar o santo vereador, em 1754. O vencimento do cargo seria dado como esmola aos franciscanos. O parecer do procurador da Fazenda não se opõe à esmola, caso houvesse “sobejo” nas rendas da câmara. Mas aponta ser mais adequado que os camaristas tomassem o santo português como protetor, ao invés de vereador<sup>9</sup>. Por volta de 1754, na cidade da Paraíba, antiga Filipeia de N. Sra. das Neves, os oficiais da câmara assinalavam seus gastos onerosos com as procissões de São Sebastião e *Corpus Christi*, e pretendiam mais: não se contentaram com menos que a reforma do altar de São Sebastião<sup>10</sup>, provavelmente como veneração preventiva contra a peste. Naqueles dias, já devia estar sendo esboçado o famoso ex-voto da Batalha de Guararapes, que data de 1758 e retrata a intercessão da Virgem e de Santo Antônio na Restauração Pernambucana, contra os neerlandeses.

O terremoto de Lisboa, em 1755, parece ter agigantado o medo de catástrofes naturais no reino e no ultramar. Diversas providências foram tomadas: entre as primeiras, ou as mais importantes, sempre a deprecação aos santos, alguns dos quais tornados padroeiros oficializados pela monarquia: neste caso, São Francisco de Borja e Nossa Senhora do Patrocínio, ambos por iniciativa régia. D. José alcançou breve que tornava São Francisco de Borja “padroeiro principal” do reino de Portugal e seus domínios contra os terremotos<sup>11</sup>, também sob Bento XIV. O mesmo Sumo Pontífice emitiria a “bula” de 25 de maio de 1754 estabelecendo Nossa Senhora de Guadalupe como “patrona principal” da cidade e “reino” do México, com ofício litúrgico solene – rito *duplex* de primeira classe com oitava<sup>12</sup>.

O ano de 1757 foi o da chegada das ordens de D. José sobre as novas procissões de São Francisco de Borja e, depois, do Patrocínio de Nossa Senhora, gerando queixas em algumas câmaras municipais, por conta dos novos gastos. Entretanto, ao menos no Rio de Janeiro, as duas festividades transcorreram como esperado pela Coroa, conforme buscou salientar a edilidade, em carta<sup>13</sup>. Representavam sua lealdade – muito embora (ou talvez porque) a câmara do Rio de Janeiro tivesse sido proibida de ostentar o título de “Senado”. Foi ainda em 1757 que D. José informou o “cancelamento” do patrocínio de São Francisco de Borja. E que o bispo do Rio de Janeiro, D. Antonio do Des-

terro Malheiros, propôs ao cabido da catedral tomar Santa Ana por padroeira da cidade e diocese.

## 7.2 ***Mater Matris Dei***

O século XVIII foi o século da Sagrada Família. São José, Sant’Ana e São Joaquim passam a ter um protagonismo inédito nas representações católicas<sup>14</sup>.

Devotos de São Joaquim, em 1757, movimentam-se para a construção de uma capela dedicada ao santo, no campo de São Domingos, mais exatamente, no caminho que ia para o Valongo, a levantar-se no terreno doado, naquele mesmo ano, pelo Reverendo Cônego Antônio Lopes Xavier. Tiveram que esperar um ano pela provisão do bispo Malheiros, assinada em 14 de janeiro de 1758<sup>15</sup>.

A avó de Cristo, especialmente, torna-se alvo de uma veneração cada vez mais difundida na Europa e na América portuguesa.

“Mãe da mãe de Deus” (*mater matris Dei*), a “Senhora Sant’Ana” é festejada em 25 de julho na Igreja Ortodoxa e em 26 de julho na Igreja Católica. Seus atributos iconográficos são o lírio e, mais frequentemente, o livro aberto, com o qual ensina sua filha.

Seu nome não aparece na Bíblia cristã. Ana é incluída no apócrifo *Protoevangelho de Tiago*, do século II. De sua lenda, a cena mais marcante é o seu encontro com o esposo, São Joaquim, na Porta Dourada de Jerusalém – que deu lastro a polêmicas em torno de pinturas que representavam o beijo entre os dois. Foi o caso da pintura de Giotto (1304-1306) na Capela Arena, em Pádua.

Porém, a composição mais difundida é a que traz Ana e Maria juntas; e, não raro, o menino Jesus e outros familiares da “santa parentela”, como Joaquim, José, Isabel e João Batista. O par Sant’Ana e Virgem Maria jovem foi pintado por nomes do “Renascimento” como Masaccio e Masolino, na Galeria de *Uffizi* (1420-1425) e Da Vinci – a celeberrima *Virgem com o menino e Santa Ana* (1510), pertencente ao Louvre<sup>16</sup>.

Faz tempo que os estudiosos notaram o vigoroso culto que irrompeu na América portuguesa devotado a Sant’Ana, mãe da Virgem

Maria e avó de Jesus Cristo. Já Gilberto Freyre recordava as cantigas que se referiam a ela como a “vovó” celestial da Casa-grande. Luiz Mott considerou o culto à gloriosa matriarca “uma verdadeira coqueluche no Brasil” setecentista; Maria Beatriz de Mello e Souza, por sua vez, classificou-a como a “segunda santa mais cultuada no Brasil colônia”, logo após Nossa Senhora<sup>17</sup>.

Em geral, o crescimento daquela devoção na América portuguesa foi interpretado a partir de etnografias históricas voltadas à “religiosidade popular” na “vida privada” do catolicismo colonial<sup>18</sup>, sem haver uma investigação acurada daquele culto – e de outros santos – em suas facetas oficiais e institucionais, em meio a poderes eclesiásticos e leigos. Algumas explicações para a difusão do culto a Sant’Ana foram ensaiadas, embora não haja ainda no Brasil teses ou sínteses sistematicamente voltadas a este assunto, como já foi feito na Europa, salvo alguns trabalhos que privilegiam a iconografia<sup>19</sup>.

Algo que, aparentemente, ainda não foi realizado é o estudo detido do processo de eleição de Sant’Ana para padroeira da diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro<sup>20</sup>. A atenção a este trâmite eclesiástico pode revelar ângulos pouco notados acerca das relações, na América portuguesa, entre catolicismo e poder, leigos e eclesiásticos, concepções de “público” e “privado” etc. Embora haja ainda documentação a ser localizada, alguns dos principais registros estão disponíveis no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro: uma carta de 1757, do bispo D. Antônio do Desterro ao cabido da sé fluminense; um decreto da Sagrada Congregação dos Ritos, autorizado pelo Papa Clemente XIII, em 1759; e os editais episcopais proclamando o novo status da santa, com procissão solene, estes datados de 1760.

No final dos anos 1750, a diocese fluminense se mobilizou para obter de Roma a aprovação de um pedido de sua clerezia: entronizar Sant’Ana como padroeira – ou “patrona” – da cidade e diocese do Rio de Janeiro e impor um rito solene para a festa da santa em todo o bispado.

Tudo parece se iniciar por volta de 1757, com um pedido do clero diocesano – ou, mais provável, por uma parcela deste – ao bispo D. Antônio do Desterro Malheiros. Em uma carta sucinta, datada

de 19 de julho daquele ano e dirigida ao cabido da sé do Rio de Janeiro, D. Desterro comunicava o “grande desejo” que o “Reverendo Clero deste Bispado” tinha de que Sant’Ana fosse sua “especial Patrona”. O prelado pedia a opinião do cabido enquanto “parte mais principal do mesmo Clero” esperando resolução positiva, para que se mostrassem agradecidos aos “muitos benefícios” devidos à Senhora Sant’Ana. Não informa, entretanto, quais seriam estes “benefícios”<sup>21</sup>. A missiva também não permite detectar uma informação fundamental para elucidar o contexto: quais sacerdotes ou corporações religiosas das vastas terras da diocese tiveram a iniciativa de falar ao bispo<sup>22</sup>.

No Arquivo da Cúria do Rio de Janeiro, pode-se ler a transcrição latina do decreto da Sagrada Congregação dos Ritos concedendo a confirmação de Sant’Ana como “Patrona Principal da Cidade e Diocese” (*Patronam Principalem dictae Civitatis et Dioecesis*)<sup>23</sup>. Isso significa que os capitulares da catedral e o bispo, em nome da mitra e de seus súditos, enviaram a Roma o pedido de privilégios litúrgicos para o festejo da avó de Cristo, quais sejam: o rito *duplex*, que abarcava textos sagrados próprios do dia e a leitura extra de três ou mais trechos retirados da hagiografia do santo, ao longo das horas canônicas; a festa estendida até o oitavo dia (“oitavário”); a ocorrência de procissão e dia santo de guarda. Ritos que, se autorizados pelo papa, dariam maior solenidade ao culto da Senhora Sant’Ana, de modo que, conforme a crença católica, a mesma santa oferecesse proteção espiritual e corporal a todos e a cada um na diocese. Para tanto, desde 1630, era necessário abrir um processo junto à Sagrada Congregação dos Ritos<sup>24</sup>, numa tramitação que previa a entrega e a análise de uma espécie de dossiê em que se comprovasse o consenso quanto à eleição de santos para o posto de patronos, desde que canonizados ou citados no martirologio romano. Tal “consenso” era, em tese, pré-requisito para a permissão, e deveria pôr em acordo autoridades eclesiásticas e o “povo” – este, no mais das vezes, representado por autoridades civis<sup>25</sup>.

O decreto que confirmou Sant’Ana padroeira do bispado do Rio foi elaborado pelo gabinete do cardeal Francesco Maria Scipione Borghese<sup>26</sup>, encaminhado pelo secretário M. Marefusco e confirma-

do depois por Sua Santidade, o Papa Pietro Orsini, ou Clemente XIII. O documento foi registrado na câmara episcopal fluminense a 3 de novembro do mesmo ano de 1759. No breve fica claro que foi aberta uma exceção, pois não foram apresentados documentos “autênticos” comprovando o “consenso” entre o clero e o povo, ratificado pelo prelado, mas tão somente uma carta do “Reverendíssimo Bispo”<sup>27</sup>.

A súplica do clero pela gloriosa matriarca foi elaborada quando ainda reinava o cardeal Prospero Lambertini, Bento XIV. Em seu pontificado, houve enorme prodigalidade da Congregação dos Ritos na concessão de rito *duplex* a diversas festas. Embora seja lembrado frequentemente por uma tentativa “frustrada” de realizar uma diminuição do número de festas do calendário católico<sup>28</sup>, o Papa Bento foi um entusiasta do culto aos santos e bastante pragmático nesse sentido, segundo análise de Simon Ditchfield. Em 1743, declarava oficialmente, para a própria cidade e diocese de Roma, seus “padroeiros principais”, os príncipes dos apóstolos, São Pedro e São Paulo, cuja festa já havia sido estendida por uma semana (oitava) pouco tempo antes. Seu papado foi também marcado por canonizações e beatificações. Lambertini chegou a publicar obra sobre os dias de festa de Cristo, da Virgem e dos santos, comentando a festividade de Sant’Ana. Chamava atenção para o erro daqueles que entendiam que a Mãe da Virgem Maria teria continuado virgem após o parto, mas ressaltava a antiguidade de seu culto na Cristandade oriental, sua presença no martirologio romano, a universalização de sua veneração por Gregório XIII e os comentários abonadores do cardeal Cesare Baronio, entre outras autoridades<sup>29</sup>. O pontificado de Lambertini, pois, mais do que propício, era ideal para as aspirações clericais que vinham do Rio de Janeiro. Mas Bento XIV faleceria em 3 de maio de 1758, dando lugar a Clemente XIII, que inaugura seu pontificado em 6 de julho e é quem realmente concederá a cláusula.

Em edital de 9 de maio de 1760, D. Antônio do Desterro finalmente pôde anunciar a “concessão de Sua Santidade [o Papa Clemente XIII] para a Gloriosa Santa Anna ser Padroeira desta cidade [do Rio de Janeiro] e de todo o Bispado”. O próprio edital, que devia circular por todas as paróquias e ser lido nas missas, informa que fora enviado

um pedido à Santa Sé para que a “Mãe da Mãe de Deus” fosse concedida “por Patrona principal desta cidade e Diocese”. E jubila-se porque o papa havia se dignado a anuir à rogativa e conceder aquele título “benignamente”. Ao fim do documento, D. Antônio exorta e recomenda

[...] a todos e cada um dos [Nossos] Súditos, que depois de renderem a Deus as devidas graças por tão singular beneficio, reconheçam a mesma gloriosa Santa Anna por sua Padroeira principal e de todo este Bispado e como a tal recorram em todos os seus trabalhos, aflições e moléstias, dedicando-lhe também os devidos cultos de Padroeira [...]

Reitera ainda a determinação papal de que “a mesma Bem-aventurada Santa Ana fosse segunda Padroeira principal desta cidade e Diocese por ser o glorioso Mártir São Sebastião o seu primeiro padroeiro principal”<sup>30</sup>.

No dia 19 de julho do mesmo ano de 1760, aproximando-se a festa da nova padroeira, a ser comemorada em 26 próximo, o bispo lançou outro edital, desta vez para procissão solene a Sant’Ana<sup>31</sup>. Deveria ser “em tudo” idêntica à de *Corpus Christi* – tal qual regulamentada por edital de 8 de junho do ano anterior. O que revela a importância de que se revestia o ato<sup>32</sup>. Acrescentava-se apenas que levassem “os Clérigos velas para a Procissão” e que se juntassem nas suas respectivas freguesias, reunindo-se sob a Cruz Paroquial, e fazendo o rol dos que faltassem, sob pena de excomunhão maior, 30 dias de aljube e multa de 4\$000 réis para a sé.

Não são claras as razões que concorreram para a escolha desta santa, pois ainda não foram localizadas fontes que permitam identificar de quem e de onde nasce o pedido que é levado ao bispo, depois ao cabido e então ao papa e à Congregação dos Ritos. Sabe-se que o culto a Sant’Ana foi – nas palavras de Luiz Mott – verdadeira “coqueluche” na América lusa do Setecentos; e que, em termos gerais, a Mãe da Virgem Maria foi a segunda santa mais cultuada na Terra de Santa Cruz no período, perdendo apenas para a filha imaculada<sup>33</sup>. Mas o que permitiu a estudiosos chegarem a estas conclusões foram os indícios das vivências religiosas e, sobretudo, das devoções “privadas” ou fa-

miliares, como dá mostra o acervo da famosa coleção Angela Gutierrez<sup>34</sup>. Isso não implicaria necessariamente – ou automaticamente – a oficialização de uma devoção “popular” por autoridades seculares e eclesiásticas, como demonstram outros estudos<sup>35</sup>. Que fatores e intenções moveram o clero a propor a avó de Cristo como modelo e protetora da diocese?

### 7.3 Interlúdio: a varonia dos Sás

Enquanto tudo aquilo acontecia, no final dos anos 1750, o franciscano frei Antonio de Santa Maria Jaboatão estava em vias de publicar sua conhecida crônica dos franciscanos no Brasil, *Novo orbe seráfico brasílico*, que finalmente veio a lume em 1761.

Discorrendo sobre a fundação e povoação da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, Jaboatão tece elogios à família dos Sá (os *Asseca*) e seus feitos na Guanabara desde o Quinhentos. O frade pernambucano – que escreveu inclusive um *sermão da restauração de Pernambuco*<sup>36</sup> – enaltece o zelo e fidelidade de uma das principais famílias de conquistadores fluminenses. O franciscano destaca que

[...] por linha reta de Varonia desde o primeiro Salvador Correa de Sá até o segundo, por uma continuada série de anos, não só propagaram ali a sua Família ilustre, também a exaltaram com *feitos magnânicos, conquistando, defendendo, e aumentando aquela Capitania, (...) com a sua fazenda, pessoas, vidas, e sangue*, tão afamados em feitos aqui, como em outras partes do Reino, onde existe a sua Varonia, com a honra de Condes, além do título de Viscondes de Asseca, pelo reinante Monarca D. José I.

Frei Jaboatão, representante do nativismo de transação que tendia a ressaltar as cumplicidades e a harmonia entre rei e súditos, bem como esconder as leituras mais críticas decorrentes da redefinição de vínculos alegada pelos locais, estende aos fluminenses carac-

terísticas da açucarocracia olindense, valendo-se do *topos* fundador daquela nobreza da terra (e de outras muitas, senão todas) – os dispendios das “fazendas, pessoas, vidas e sangue”<sup>37</sup>.

O franciscano, cronista e genealogista<sup>38</sup>, resolve incluir ainda em seu discurso laudatório uma tópica frequente da memória da conquista da Guanabara no século XVI, de modo a capitalizá-la para o reforço simbólico da varonia dos Asseca – estes em estatuto muito próximo, senão igual, ao das famílias da nobreza da terra pernambucana, nas representações de Jaboatão:

[...] Descendem todos estes grandes Heróis por Varonia do celebrado Payo Correa ou, como escrevem outros, D. Payo Peres Correa, chamado vulgarmente o Josué Português; porque à imitação deste famoso israelita, no reinado de D. Affonso III de Portugal, em que floresceu, fez parar o Sol para acabar de vencer, e alcançar dos Mouros nas faldas da Serra Morena uma grande Victoria. Não menos celebrados foram seus descendentes nestas conquistas do Novo mundo no Brasil. *Também a Estácio de Sá na primeira batalha do Rio de Janeiro assistiu, como é tradição constante, o Invicto Mártir S. Sebastião, a quem ele, (e foi primeiro)* havia escolhido por Patrão, e Advogado daquela empresa, em forma de um gentil, e esforçado Mancebo, com sua espada na mão, e adiante do Exército, como Capitão valente [...]<sup>39</sup>.

Frei Jaboatão lança mão do elemento do *sagrado* e das *hierofanias*<sup>40</sup> para reforçar o poder simbólico de uma “varonia” ligada umbilicalmente ao Rio de Janeiro e notabilizada pelo serviço ao rei. Justificando a ascensão e a posição social da família, o frei ficciona o tempo ligando Estácio de Sá – fundador do Rio de Janeiro e primeiro herói da linhagem na América – a um D. Payo Peres Correa, ou “Josué Português”, fundador da casa; em comum, a capacidade de mobilizar os recursos sobrenaturais na execução do serviço ao rei e à monarquia. O último, tal como o personagem bíblico, teria obtido anuência divina para fazer o sol (e, conseqüentemente, o tempo) “parar” até que se vencessem os mouros, inimigos da fé e do rei, na expansão lusa para o sul da península Ibérica.

Estácio, por sua vez, “primeiro” a escolher o mártir São Sebastião como padroeiro da campanha e da cidade do Rio de Janeiro, ainda segundo Jaboatão, contara com a vinda prestimosa do santo “em pessoa” para capitanear, de espada na mão, a vitória sobre franceses heréticos “invasores” e índios pagãos e “selvagens”. A espada – elemento novo na narrativa da aparição do padroeiro, não consta do memorial jesuítico – é signo de nobreza. Conforme as leis da Pragmática lusitanas, apenas quem tem foro de fidalgo pode portar espada – o vulgo e os escravos não o podem.

O objeto do discurso arquitetado por Jaboatão e baseado na “tradição constante” é a família principal dentre as dos conquistadores da Guanabara, estes que constituíam a nobreza da terra fluminense. Parece-nos que a proximidade com o sagrado e a longevidade desse trunfo – remontaria ao tempo de Afonso III – conferem à varonia dos Asseca, no discurso, um estatuto que se quer fidalgo, que emula modelos da cúpula reinol.

Como diz Nuno Monteiro, “exactamente porque a antiguidade tinha um peso irredutível na sustentação da nobreza, havia que inventá-la, estabelecendo-se vínculos de parentesco com remotos fundadores de linhagens”<sup>41</sup>. Mas, ao menos nesse exemplo, outra característica “nobiliárquica” ou mesmo “fidalgal” parece concorrer, na linguagem política de frei Antônio Jaboatão, para posicionar os “colegas” fluminenses nos extratos superiores das hierarquias do corpo místico-político do império luso: a interação com as esferas místicas do sagrado e do miraculoso. Ora, também na Restauração de Pernambuco houve milagres apontados pela memória da “guerra da liberdade divina” e apropriados pelo imaginário nativista<sup>42</sup>. Jaboatão realiza, enfim, no caso mencionado, uma sagaz incorporação do milagre à apologia do(s) poder(es) local(is), tanto num sentido de negação da inferioridade das elites coloniais, quanto no de reforço dos laços entre centro e periferia, ao menos à primeira vista. O religioso parece veicular, no trecho citado, uma espécie de mito legitimador da nobreza da terra fluminense, abordando o momento das origens da cidade. Segundo Íris Kantor,

(...) os mitos de origem da nobreza da terra justificavam os direitos à posse imemorial da terra. Ao construir uma visão do seu passado e do processo de colonização, as elites luso-americanas tinham em mente a obtenção de mercês e a consagração de suas famílias<sup>43</sup>.

Poderíamos, assim, dizer que o capital simbólico dessas principais famílias residia num cabedal de serviços à monarquia atestados pelas petições de mercês e pelas crônicas, sendo essencialmente, lugares de memória individuais e/ou coletivos. Pode-se intuir que o controle do tempo, bem como a seletividade e exaltação dos fatos narrados, por parte dessas famílias ou seus partidários, buscava legitimar os poderes das elites periféricas do Império através de símbolos, mitos, tradições, constituindo poder simbólico, isto é, dando aparência natural a um artifício que eufemiza ou dissimula o poder, de acordo com a formulação de Bourdieu<sup>44</sup>.

Além disso, a versão de Frei Jaboatão sobre a aparição de São Sebastião parece ser o “ponto de chegada” da reelaboração que acomete a narrativa da intervenção do santo patrono na fundação do Rio, depois que os franciscanos e os eruditos da Academia Real de História Portuguesa começam a recontar a “tradição” que envolve o padroeiro e a cidade de seu nome. Mais do que a versão jesuítica, é a versão coletiva que contou com religiosos de outras ordens e eruditos seculares que subsiste, atualmente, no vitral da Basílica de São Sebastião dos Frades Capuchinhos: o santo, trajado como guarda pretoriano romano, empunha a espada contra tamoios e franceses, embora ainda pareça saltar da canoa. A data assinalada é 20 de janeiro de 1567, batalha de Uruçu-Mirim.

São Sebastião, como capitão romano ao lado de Estácio, remete ainda a um modelo de virilidade que pode ser contraposto à feminilidade e ao caráter maternal de sua concorrente naqueles dias de 1760: Sant’Ana.

#### 7.4 Sant’Ana patrona

Causa estranheza a um historiador minimamente familiarizado com o culto a Sant’Ana o fato de, em nenhuma linha deste corpus, poder ser apreendida qualquer relação entre a promoção diocesana de sua veneração e a vivência feminina da religiosidade. Afinal, como aponta Myriam Ribeiro de Oliveira, “a atribuição básica de Sant’Ana era proteger os lares, especialmente as mães de família”<sup>45</sup>. Maria Beatriz de Mello e Souza, por sua vez, apontou para a “valorização da linhagem feminina” associada desde a Idade Média central ao culto da esposa de São Joaquim. Ao examinar um “universo privado, tipicamente feminino”, a historiadora atribuiu à santa o modelo de “mãe exercendo o papel de mestra e guia”, base dos principais tipos iconográficos relativos à avó de Cristo<sup>46</sup>. Tudo leva a crer que, no século XVIII, a santa matriarca já constituía mais um entre os diversos “símbolos culturalmente disponíveis” que evocavam “representações múltiplas” e nem sempre coerentes acerca da mulher e das diferenças percebidas entre os sexos<sup>47</sup>. Será que a documentação e a própria forma como se dá a eleição em torno do patronato de Sant’Ana na diocese, com suas aparentes omissões, nos permitem perceber tensões entre gêneros?

Pensando o *gênero* como “uma forma primeira de significar as relações de poder”, tal como propõe Joan Scott, alguns questionamentos emergem. Uma vez que um dos objetivos da pesquisa histórica seria o de discernir os embates e relações de força entre diferentes noções de masculino e feminino, muitas vezes implícitos nas fontes<sup>48</sup>, é legítimo questionar primeiramente se a primazia de São Sebastião como “primeiro padroeiro principal” e, por conseguinte, a imputação do título de “segunda padroeira principal” a Sant’Ana, não seriam artifício para uma hierarquização – “pretensamente natural”<sup>49</sup> – calcada no ideal católico-patriarcal de submissão feminina.

Tendo a tradição memorialística do Rio de Janeiro reiterado inclusive a aparição de São Sebastião como soldado em batalha, na época da fundação da urbe, é bem possível que a função viril e guerreira, tipicamente masculina, associada ao mártir flechado e a outros

santos no Ocidente, tenha contribuído para a hierarquização litúrgica dos dois padroeiros oficiais da diocese, deixando à avó de Cristo o segundo lugar, numa ótica não-explicitada das relações de gênero – tanto na leitura da Santa Sé, quanto na recepção da cúria fluminense. Todavia, como bem demonstra Jean-Michel Sallmann, conforme as disposições da Congregação dos Ritos, os santos patronos principais teriam precedência conforme a antiguidade de sua eleição<sup>50</sup>. O que também explicaria, portanto, a primazia de São Sebastião sobre Sant’Ana na urbe e diocese. Resta saber, enfim, se o título de “segunda padroeira principal” indicava ainda assim uma hierarquização dos gêneros, nas ressignificações clericais. Isto é, trata-se de examinar se, nas releituras do culto diocesano, os dois santos viriam a compor um par vertical ou horizontal.

Mas há ainda outra questão. Pensando na ausência de quaisquer referências explícitas ao universo feminal nos registros sobre a eleição de Sant’Ana – sendo ela “protetora da família e modelo de mãe cristã”<sup>51</sup> – seria plausível interpretar esta omissão como um silenciamento do feminino pela voz clerical, predominantemente masculina? Ou a função específica da mãe da Virgem como padroeira da diocese corresponderia a um universalismo que ultrapassaria as diferenças entre gêneros, possibilitando uma política devocional que pretenderia mais agregar que segregar? A omissão do feminino na institucionalização daquele culto reiteraria a disparidade de gêneros ou estaria para além dela? Há que se recordar com Joan Scott que a “oposição binária” que engendra conflitos entre os sexos não pode ser entendida como fixa e permanente<sup>52</sup>, sendo necessário avaliar cada caso em sua especificidade histórica.

Caberia nos perguntarmos se a elipse da feminilidade no processo da eleição de Sant’Ana se deve a uma “ambiguidade” ou “transcendência” de gêneros recorrentes nas representações cultuais de santas padroeiras de cidades ou reinos. Moshe Sluhovsky, ao investigar o culto a Santa Genoveva como padroeira de Paris entre o medievo e a Revolução, ressaltou que a “imagem única e andrógina” da protetora foi resultado de uma construção negociada que “cruzava as fronteiras de gênero”. Segundo o historiador, a santa pastorinha chegou a ser

militarizada em contextos bélicos, sendo associada a Judite, Ester e Joana D’Arc, mas também a Moisés e São Martinho de Tours, numa clara “masculinização”. Mas outros de seus usos demonstram uma “feminização”, no papel de mãe provedora de pão e protetora da família<sup>53</sup>.

A mesma ambiguidade andrógina foi constatada e analisada por Erin Rowe no culto nascente a Santa Teresa como padroeira da Espanha, na primeira metade do século XVII. Embora Teresa d’Ávila fosse vista como representante das virtudes e vicissitudes associadas à mulher, seus defensores não hesitariam em caracterizá-la como uma “Minerva” hispânica, imprimindo gravuras nas quais a santa brandia uma espada, paramentada como amazona. Ainda assim, muitos panfletos e tratados sobre a polêmica de seu copatronato com São Tiago assinalavam sua feminilidade, representando-a – simultaneamente ou separadamente – como mulher e guerreira, evidenciando assim os debates complexos em torno das representações de gênero. Os santos patronos, tendo uma espécie de “cargo público”, diz Erin Rowe, não estavam presos às barreiras dos gêneros; de alguma forma, os transcendiam<sup>54</sup>.

Há que se lembrar que, na primeira Época Moderna, as fronteiras de sexo e gênero eram fluidas e nem sempre bem definidas. Permanecia, entre pensadores e juristas, uma antiga tópica que remontava a Aristóteles, relida na Cristandade medieval e renascentista: a de um “sexo único” predominantemente masculino, sendo o feminino uma masculinidade imperfeita<sup>55</sup>. Seria o vocábulo “Patrona” delator desta fusão de sexos sob o primado do masculino? Provavelmente, em termos linguísticos, a origem da palavra se deve apenas à flexão de gênero aplicada ao substantivo masculino *patrono*. Mas, passando-se ao domínio de possíveis e nem sempre explícitas ressignificações potencializadas por *patrona* numa sociedade católica e patriarcal, não seria de estranhar que o emprego do vocábulo pudesse assumir por vezes um caráter hierarquizador de gêneros, numa manifestação microscópica das relações de poder.

Na Europa moderna, entre cerca de 1500 e 1750, a antiga concepção misógina herdada da antiguidade clássica e da cultura judaico-cristã deixa de ser unívoca, passando a serem cada vez mais

frequentes as visões positivas em relação às mulheres. Merry Wiesner, contudo, indica ser também perceptível que, por outro lado, os detratores e críticos vociferariam ainda mais sobre as vicissitudes do feminino, recorrendo a Aristóteles ou à Bíblia, e mesmo à ciência nascente. As leis positivas do direito moderno concernentes às mulheres corresponderiam a estes clamores, buscando reprimir a autonomia feminina que alguns ousavam propor<sup>56</sup>. Os eclesiásticos, por sua vez instituíam e divulgavam os modelos de conduta para as religiosas ideais partindo do arrolamento dos inúmeros vícios, fraquezas e deficiências da mulher, um ser “retratado como infantil, inconstante, perverso e vão”, como sintetiza Nancy van Deusen<sup>57</sup>.

Nos séculos XVI e XVII, diversas mulheres foram perseguidas pelas Inquisições ou ao menos tratadas com muita antipatia pelo clero, por suspeita de alumbradismo, falsa santidade ou falso profetismo (muitas vezes, com implicações políticas) assunto tratado por diversos historiadores<sup>58</sup>. O prestígio das “beatas”, modalidade ambígua e intermédia de vida religiosa leiga feminina, cuja presença era cada vez maior e desestabilizadora, para o clero, era encarado como ameaça, inclusive nas Américas. Preocupados com as falsas visões e a simulação de santidade, bispos e inquisidores buscavam vigiar e controlar de alguma forma a explosão de religiosidade feminina heterodoxa no catolicismo contrarreformista, tendo que discernir “vasilhas de barro bem e mal amassadas”, conforme a metáfora agostiniana: a verdadeira santidade, humilde e desinteressada, da sua imitação grosseira e orgulhosa<sup>59</sup>.

Se atentarmos para o movimentado factual da diocese do Rio de Janeiro entre os anos 1750 e 1760, veremos que um dos principais pontos da pauta episcopal era justamente o estabelecimento e a normatização de recolhimentos e conventos, tendo que lidar o próprio bispo D. Antônio com a fugidia religiosidade mística de figuras como as beatas Jacinta de São José (1715-1768) e Rosa Egípcíaca (1719-1765): a primeira, considerada a fundadora do recolhimento do Desterro, que daria origem ao convento de Santa Teresa; a segunda, ex-escrava e ex-prostituta estudada por Luiz Mott, fundadora do recolhimento de Nossa Senhora do Parto<sup>60</sup>. Portanto, poucos anos antes da elevação

de Sant’Ana a patrona do bispado, três estabelecimentos religiosos femininos estavam em vias de se materializar, na cidade: o convento da Ajuda (fundado e regulamentado em 1750), o recolhimento do Desterro, transformado em convento (cujas obras se iniciam em 1750) e o recolhimento do Parto (pedra fundamental em 1754)<sup>61</sup>.

Os recolhimentos do Desterro e do Parto tinham suas “fundadoras místicas e carismáticas”<sup>62</sup>, as “beatas” Jacinta e Rosa, que, não à toa, tiveram problemas com algumas autoridades eclesiásticas, sobretudo com a Inquisição. Conforme apontado pela historiografia, foi tensa a relação entre o bispo D. Fr. Antonio do Desterro Malheiros e a beata Jacinta de São José. O prelado se queixava da falta de humildade e desobediência de Jacinta, a quem acusa de vaidade, por desejar se tornar a fundadora de um convento na cidade. Em 1753, D. Antonio reúne elementos para uma denúncia ao Santo Ofício. Entre várias suspeitas em relação à honra e honestidade da beata, indica que ela poderia estar sendo enganada pelo demônio, fazendo valer a antiga tópica da fraqueza feminina em sua predisposição ao pecado, desde Eva. Contudo, como indica William Martins, por ter apoio de parcela do clero e do governador Gomes Freire de Andrada, ou melhor, por determinada “habilidade política” em tecer clientelas, Jacinta teria conseguido neutralizar o ataque liderado por D. Antonio do Desterro<sup>63</sup>. Já Rosa Egipcíaca, após ser tida por franciscanos como “a maior santa do céu” e “flor do Rio de Janeiro”, teria criticado eclesiásticos e uma senhora branca, desencadeando uma série de denúncias sobre suas alegadas visões, confusões e desvarios. Seria presa no aljube da cidade por iniciativa de D. Desterro, em 1762, sendo embarcada para os cárceres de Lisboa com seu mentor, padre Xota-Diabos, em 1763 e tendo, muito provavelmente, lá falecido, em 1765<sup>64</sup>.

No episcopado de D. Desterro, os recolhimentos e mosteiros femininos foram submetidos à política centralizadora do antístite. O convento da Ajuda foi instituído sob jurisdição imediata da diocese, ao invés da ordem franciscana. Como intui William Martins, é provável que, por esta razão, tenha ali prevalecido o modelo de santidade associado à mortificação, aos sacramentos e devoções de santos, mais do que a “via mística” – e perigosa – de comunicação quase direta

de mulheres beatas com a divindade<sup>65</sup>. Em relação ao outro convento, que surgia por teimosia de Jacinta de São José, o bispo alcançaria de Roma aprovação para que as recolhidas noviças e professoras seguissem a regra das clarissas, contrariando o desejo da beata Jacinta de que obedecessem à reforma carmelita de Santa Teresa. D. Desterro justificaria essa ingerência fundindo o discurso sobre o zelo episcopal com a preocupação acerca das fraquezas intrínsecas do “sexo devoto”. Dizia conhecer

[...] a pesada obrigação, q[ue] impõem os Sagr[ados] Cânon[es]. e Santos Padres aos Pastores Eclesiásticos de vigiarem incessantem[em] te pelo bem espiritual das Religiosas suas súbditas, p[ar]a q[ue] com algum descuido não tenha ocasião o faminto Lobo de inquietar estas puras ovelhas no continuo desvelo, q[ue] devem sempre ter em agradar ao seu Divino Esposo [...]<sup>66</sup>

Não só o pastor da diocese se inquietava com a necessidade de moderar os excessos de suas “puras ovelhas”. Veio do cabido da sé do Rio de Janeiro “o ataque mais contundente à pretensão de santidade de Jacinta”, em documento anexado ao dossiê inquisitorial referente à beata. Tal registro foi assinado por quatro capitulares, em 1753<sup>67</sup> e talvez evidencie que boa parte da cúpula eclesiástica do bispado buscava reagir aos entusiasmos e arroubos femininos àquela altura. Diante da insubordinação de Jacinta de São José, ou da excentricidade de Rosa Egípcíaca, a título de exemplo, a elite sacerdotal diocesana precisaria provavelmente de um contramodelo que ensinasse a obediência e o “verdadeiro” sentido de “recolhimento”<sup>68</sup>.

Luiz Mott interpretou a explosão do culto a Sant’Ana na América lusa setecentista no bojo da veneração aos “avós e bisavós de Cristo” – Santo Estolano e Santa Emerenciana incluídos – o que, para o antropólogo e historiador teria representado “a reação da Igreja contra as ameaças ao questionamento da tradicional autoridade dos mais velhos, autoridade contestada pelas novas ideologias dos livres pensadores e iluministas, já nestes meados do ‘século das luzes’”<sup>69</sup>. Conforme o pesquisador, “nada melhor que reforçar o poder dos avós e bisa-

vós, para garantir o pátrio poder, a fim de bombardear essas perigosas ideias questionadoras e ameaçadoras da manutenção do *status quo*”.

Supomos mesmo que os colonos na América Portuguesa e Espanhola dedicaram maior atenção à Santana, como mantenedora da hierarquia gerontocrática, do que no Reino, pois aqui havia maior necessidade, por parte dos donos do poder, de serem inquestionavelmente obedecidos, devido à constante ameaça da população escrava e de cor, sempre pronta à desobediência e rebelião. Também os “brancos da terra” aqui nascidos, vivendo em promiscuidade com a escravaria e beneficiando-se da anomia própria das frentes pioneiras de colonização, tendiam a não acatar as regras familiares tradicionais de respeito absoluto aos pais, avós e superiores. Daí o culto tão espalhado no Brasil Colonial a São José de Botas, representante da autoridade do *pater familias*, e a Santana Mestra, soberanamente assentada na sua cátedra (...) — ambos símbolos do poder e autoridade da elite branca vis-à-vis à “gentalha” e às novas gerações<sup>70</sup>.

Portanto, na conclusão de Mott, São José seria um modelo católico de pai de família e Sant’Ana, de matriarca. Porém, a interpretação do autor considera principalmente as relações entre elites senhoriais e camadas subalternas, a partir das hierarquias socioeconômicas e étnicas; ou, ainda, as distâncias demarcadas pela idade. De qualquer forma, a oficialização da “Mãe da Mãe de Deus” como patrona do bispado do Rio de Janeiro não explicita estas tensões, embora certamente elas se mantenham subjacentes à questão, como o próprio Luiz Mott indica. Parece haver ainda outra dimensão de sujeição hierárquica. Se o *topos* maternal e feminino típico da veneração à santa avó de Cristo não é evocado nos principais documentos de sua eleição para padroeira da diocese, nem por isso a eleição de Sant’Ana deixaria de compor uma plausível política episcopal voltada para o feminino, no tempo do bispo Malheiros. Considerem-se as tensões entre o clero diocesano fluminense e suas contestadas beatas “fundadoras”, e, de modo mais geral, o imperativo eclesialístico da normatização tridentina, em meio ao crescimento e diversificação da socie-

dade na América portuguesa e no Rio de Janeiro, em particular. Seria possível que a escolha de Sant’Ana, modelo virtuoso de virgem, mãe e esposa, correspondesse, ainda que inconscientemente, à busca de um modelo de santidade feminina por setores do clero, na formulação de uma política eclesiástica para subordinação das mulheres em sua ampla diocese?

A associação entre Sant’Ana e a vida conventual, inclusive, era recorrente. Em sermão pregado pelo beneditino Jorge de Carvalho, qualificador do Santo Ofício, no dia de Sant’Ana, no mosteiro da mesma invocação, de Coimbra, estando a professar sóror Ana Maria, diversas alegorias relacionaram a hagiografia da avó de Cristo aos votos de castidade, obediência, pobreza e clausura, das religiosas:

E pois esta esposa vossa, vos oferece para dote, o tesouro do Evangelho, que é a castidade, a perola da obediência, as redes da pobreza, & da clausura, correspondam-se os tesouros, que os imensos de vossos favores, escondidos no abismo, impenetrável de vossa sabedoria, lhe pagarão com riquezas, a necessidade com que se vos obriga, & os mais votos, que vos promete, para que favorecida do patrocínio da gloriosa S. Anna, depois de muitos anos de vida, & conservando sempre a graça tome na morte o porto da glória [...]”<sup>71</sup>.

Padre Gabriel Malagrida afirmava que “a avó de Cristo, além de sua família extensa, possuía 20 escravos, sendo 12 machos e 8 fêmeas” e que a santa teria fundado um “recolhimento para mulheres convertidas”, onde viveriam “53 religiosas, saindo algumas para se casarem, uma com São Mateus, outra com São Nicodemos e outra com São José de Arimateia”<sup>72</sup>. A invocação da gloriosa matriarca era muito comum nos conventos e recolhimentos do mundo luso-brasileiro, sendo inclusive a missa de sua festa uma das mais solenes prescritas por D. Antonio do Desterro nas Constituições do convento da Ajuda, de 1751<sup>73</sup>.

Conforme os padrões de canonização da Contra-Reforma, esboçados por Peter Burke, homens tinham mais chances de se tornarem santos que mulheres, e clérigos mais que leigos<sup>74</sup>, o que signi-

fica dizer que o clero certamente considerava a si próprio mais propenso à santidade e as mulheres mais afeitas ao pecado – por conseguinte, necessitadas de exemplos cristãos. De modo sintomático, enquanto bispo e cabido tratavam da escolha da nova padroeira do Rio de Janeiro, o pernambucano frei Antônio de Santa Maria Jaboatão escrevia o seu *Novo orbe seráfico brasílico*, publicado em 1751, em que dedicava algumas páginas às histórias de mulheres virtuosas das capitânicas de cima. O franciscano procurava difundir-las como modelos de virtuosidade cristã para casadas, viúvas, beatas e freiras<sup>75</sup>.

Uma análise mais detalhada e que cruze iconografia, imagi-nária sacra, sermões e hagiografias de Sant’Ana no mundo luso-brasileiro certamente demonstrará se e como o clero tentava, através da promoção geral do culto à gloriosa Mestra, inspirar casadas, recolhidas, noviças e professoras à obediência ante os interesses da *casa* e do *pater familias*, como também à vida casta, devota, reclusa, honrada. Talvez seja possível dizer que a eleição da santa avó no bispado poderá demonstrar com eloquência como “a política constrói o gênero e o gênero constrói a política”<sup>76</sup> – ainda que, neste caso, se trate de uma política eminentemente eclesiástica.

## 7.5 Cônegos e pardos

A oficialização do culto a Sant’Ana parece também estar proporcionalmente relacionada, ao menos no Rio de Janeiro, a grupos que então cresciam, embora sob ritmos diferentes, nas freguesias da urbe: pardos e crioulos. Sobretudo as pardas, que eram majoritariamente mães solteiras e cabeças de lares matrifocais; vindo, porém, a constituir famílias estáveis em diferentes freguesias ao longo do XVIII<sup>77</sup>. Por isso, a promoção da veneração da Senhora Sant’Ana, Mãe da Mãe de Deus, vinha a calhar duplamente: santa que era modelo de mulher virtuosa, era-o também de mãe e matrona da família patriarcal – mais idealizada que observada, na América portuguesa.

Em diversos lugares do bispado existiam irmandades e “devoções” de Sant’Ana. No segundo quarto do século XVIII, tais irmãos

e devotos se articularam para alcançar de Roma indulgências e privilégios<sup>78</sup>. É muito significativo, porém, que diversos desses devotos e confrades eram reconhecidos como “pardos” e “pretos”. O pedido de altar privilegiado que a irmandade de Sant’Ana da capela de Nossa Senhora da Conceição dos pardos obtém e faz valer, em 1759<sup>79</sup>, é muito eloquente, pois ocorre durante a tramitação do pedido do patronato de Sant’Ana a Roma. Não fica clara a relação destas indulgências com a seleção da santa para patrona da mitra. No mínimo, esta coincidência mostra a difusão do culto à Sant’Ana – desde os devotos “crioulos” até o alto clero. Embora esses grupos fizessem usos distintos do culto, certamente.

Essa relação entre a santa e irmãos de cor parece ter sido mediada por cônegos do cabido da sé. O patrono da capela de Sant’Ana (“do campo”) era o cônego António Pereira da Cunha. Ele doou parte do terreno para fundação da ermida, a pedido dos “pretos crioulos”, autorizado por Provisão episcopal de 30 de julho de 1753<sup>80</sup>.

No período posterior à eleição da santa, diversos capitulares se mostraram interessados em deixar em testamento legados pios às irmandades e altares dedicados a Sant’Ana<sup>81</sup>. Em 1788 a festividade da matriarca é mencionada como uma devoção particular do corpo capitular, junto a N. Sra. da Cabeça e São João Nepomuceno, “padroeiro da boa fama”. A festa de Sant’Ana passava, por acórdão tomado em cabido, a ter seus custos rateados por todos os prebendados da sé a partir de então<sup>82</sup>.

Embora o culto de Sant’Ana estivesse em ascensão, angariando forte apelo “popular”, inclusive entre os egressos do cativoiro, seu posto de padroeira e protetora da capital do bispado não parece ter encontrado reconhecimento generalizado. Os indícios sugerem que sua festividade e culto tenham se restringido a certos nichos – irmandades de cor ou de mercadores, setores do clero como cônegos do cabido e frades carmelitas, ou recolhidas como Rosa Egipcíaca e suas companheiras, em formas menos ortodoxas. Há indícios de que as prerrogativas de padroeira principal da cidade não tenham sido plenamente preenchidas. Sua festa não constava, na segunda versão dos Estatutos da Catedral, como um dos dias de guarda da diocese<sup>83</sup>. Além disso,

embora exista a convocação de uma procissão no ano da divulgação de seu patronato, em 1760, não há mais registros do rito entre os editais que nos restaram.

É possível que a tentativa de implementação de um culto a Sant’Ana tenha carecido do apoio do poder secular – camaristas, governadores, provedores e outros representantes da Coroa na localidade. Mas talvez isso sequer fosse uma questão urgente. Creio que o caso exemplifica um passo adiante na definição de fronteiras mais nítidas entre o poder clerical e o poder secular, algo que vinha sendo negociado a duras penas desde o Concílio de Trento: a “especialização” de funções – distintas, mas complementares – entre o campo espiritual e o campo temporal<sup>84</sup>. Assim, sem deixar de abrir mão da mediação entre a cidade e São Sebastião, padroeiro principal e mais antigo, a elite clerical do bispado talvez tenha buscado em Sant’Ana uma invocação mais adequada ao tempo, dotada de frescor, e intimamente ligada a necessidades materiais e espirituais da diocese, sem que tivesse que disputá-la com o poder secular. Cultuando-a da sua forma e separadamente, no decorrer daquele século.

Portanto, embora o culto a Sant’Ana interessasse a muita gente, e fosse talvez uma veneração adequada a seu tempo e às transformações sociais em curso, isso não implicaria uma elevação automática à condição de padroeira principal (se fosse o caso, Santo Antônio já seria patrono principal do Rio de Janeiro, ou de Salvador, como o fora no Recife). Essa entronização da santa foi impetrada pelo clero do bispado, com apoio do cabido, sua elite, mas submetendo a mediação do processo à Sé Apostólica de Roma. Além do mais, a eleição de Sant’Ana parece ter correspondido a uma clericalização de sua devoção. Por mais que pudessem ser voltados para a promoção de modelos de mãe, mulher, de família cristã e patriarcal, seus usos como patrona da cidade e diocese teriam se voltado muito mais ao próprio clero, numa devoção que ressaltava o caráter de medianeira da santa, ao invés de sua proteção contra inimigos ou flagelos temporais da cidade e do bispado, como foi a tônica tridentina<sup>85</sup>. E por meio da centralidade de Roma neste processo. A carta do bispo D. Desterro parece apontar nesse sentido, quando diz:

O Reverendo Clero deste Bispado Nos há representado o grande desejo que tem de que Santa Ana seja sua especial Patrona, e de rezarem dela com rito clássico e com Oitavário, para o que pedem a Nossa aprovação para com ela o requererem a Sé Apostólica<sup>86</sup>.

### **Ou ainda, quando no edital de divulgação do patronato ordena que seus subordinados**

reconheçam a mesma gloriosa Santa Anna por sua Padroeira principal e de todo este Bispado e como a tal recorram em todos os seus trabalhos, aflições e moléstias, dedicando-lhe também os devidos cultos de Padroeira, principalmente o Reverendo Clero dando-lhe na reza do Ofício Divino o rito duplex de 1ª classe com Oitavário na forma dos Decretos da Sagrada Congregação e Rubricas<sup>87</sup>.

**Alinhavam-se, assim, a centralidade da Santa Sé, a disciplina do clero e a proposição de uma intercessora que era exemplo glorioso de mãe, mulher e senhora a todos os súditos. Era mais um passo na chegada, sempre adiada, de Trento e suas formas de culto.**

A entronização da santa como segunda padroeira principal do bispado e o exame da negociação dos poderes eclesiásticos neste processo indicam as implicações “públicas” – ou, se quisermos, políticas – do culto aos santos numa sociedade católica do Antigo Regime, sujeita à monarquia e à Igreja. Muitas questões ainda permanecem em aberto, as quais, por ora, não são possíveis responder. Contudo, buscou-se refletir aqui sobre alguns problemas e hipóteses a partir, principalmente, das lacunas da documentação.

## NOTAS

- 1 Jean-Michel Sallmann. *Santi barocchi: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Lecce: Argo, 1996, passim.
- 2 Evergton Sales Souza. Entre vênias e velas: disputa política e construção da memória do padroeiro de Salvador (1686-1760). *História*. São Paulo, n. 162, jun. 2010, p. 145.
- 3 Ibidem, p. 146.
- 4 SOUZA, op. cit., 2010, p. 147.
- 5 AHU\_CU, Códices, Livros da Bahia (1601-1821). *Rito eclesiástico que ao Apóstolo do Oriente São Francisco Xavier he devido na Cidade de São Salvador da Bahia de Todos os Santos, como seu Protector, e Principal Patrono*. Lisboa: Na Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1756. Cód. 1197 (e 1198 – cópia).
- 6 Evergton Sales Souza. Entre vênias e velas: disputa política e construção da memória do padroeiro de Salvador (1686-1760). *História*. São Paulo, n. 162, jun. 2010, p. 148.
- 7 AHU\_CU, Códices, Livros da Bahia (1601-1821). *Rito eclesiástico que ao Apóstolo do Oriente São Francisco Xavier he devido na Cidade de São Salvador da Bahia de Todos os Santos, como seu Protector, e Principal Patrono*. Lisboa: Na Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1756. Cód. 1197
- 8 SOUZA, op. cit., 2010, p. 148.
- 9 BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. *DHBN*, v. 91. Rio de Janeiro: BN, 1951, p. 172-173.
- 10 Ibidem, p. 193-201.
- 11 ACMRJ, E-236, *Edital que Sua Ex[celênci]a R[everendíssi]ma. mandou passar sobre ser São Francisco de Borja da Companhia de Jesus Protector Patrono Principal dos Reinos e Domínios de Portugal com o theor do Breve porque Sua Santidade concede rezar-te delle com rito duplex de primeira classe na forma que nella se declara*[03/09/1757], f. 83-85. Nossa Senhora da Conceição já havia obtido breve de padroeira principal de Portugal. Fora eleita em 1646, por ocasião da Restauração, mas só ratificada pela Santa Sé em 1671, após o reconhecimento da independência reino luso. João André de Araújo Faria. *A Restauração prodigiosa de Portugal, 1640-1668*. 2010. Dissertação (Mestrado em História), Departamento de História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2010, p. 54-89. Documentos relativos à instituição da Imaculada Conceição e de São Francisco de Borja como padroeiros principais podem ser consultados em <http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta>.
- 12 David A. Brading. *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*. México-DF: Taurus, 2002, p. 193; 213; Cayetano de Cabrera y Quinteros. *Escudo de armas de México [...]*. México, por la viuda de D. Joseph Bernardo de Hoyal, 1746. Disponível em: [books.google.com](http://books.google.com). Acesso em: 8 out. 2014. A imagem de Guadalupe foi eleita "patrona principal" da cidade e "reino" do México em 1737, após a epidemia de *Matlazahuatl*, a febre tifoide. BRADING, op. cit., 2002, p. 193 e ss.
- 13 AHU\_CU\_017, Cx. 52, Docs. 5236 e 5237.
- 14 Jean-Michel Sallmann. *Santi barocchi: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Lecce: Argo, 1996, p. 93; Luiz Mott. *Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993, passim.
- 15 ACMRJ, Série Breve Apostólico, doc. 807.
- 16 DUCHET-SUCHAUX, Gaston Duchet-Suchaux; Michel Pastoureau. *The Bible and the saints*. Paris / Nova Iorque: Flammarion, 1994 (Flammarion Iconographic Guides), p. 32-33.
- 17 Gilberto Freyre. *Casa-grande & Senzala*. 49ª ed. São Paulo: Global Ed., 2004; Luiz Mott. *Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993, p. 499, 502; Maria Beatriz de Mello e Souza. Mãe, mestra e guia: uma análise da iconografia de Sant'Anna. *Topoi*, Rio de Janeiro: 7 Letras, n. 5, p. 232-250, dez. 2002, p. 233.
- 18 Dois estudos que foram certamente marcos desta perspectiva mais geral foram os de Laura de Mello e Souza. *Religiosidade popular na colônia*. In: *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial.

São Paulo: Companhia das Letras, 1986; e o de Luiz Mott. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

19 Ver Kathleen Ashley; Pamela Sheingorn (Eds.). *Interpreting cultural symbols: St. Anne in late medieval Society*. Atenas / Londres: University of Georgia Press, 1990; e Virginia Nixon. *Mary's mother: Saint Anne in late medieval Europe*. University Park: Pennsylvania University Press, 2004. No Brasil, um trabalho interdisciplinar em edição bilíngue realizou breves análises sobre o assunto, tendo como base as imagens sacras de Sant'Ana pertencentes à coleção Angela Gutierrez. Ver Angela Gutierrez; Myriam Andrade Ribeiro de Oliveira; Maria Beatriz de Mello e Souza. *O livro de Sant'Ana*: coleção Angela Gutierrez. Belo Horizonte: Instituto Cultural Flávio Gutierrez, 2001.

20 Roberto Macedo, em artigo da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, apenas deu notícia do processo e dos documentos, sem analisar ou mesmo descrever o teor das fontes. Ver Roberto Macedo. Santana, padroeira da diocese. *RIHGB*, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, v. 314, 1977.

21 ACMRJ, E-230, n. 18. *Carta de D. Antonio do Desterro de 19 de Julho de 1757 em que pede o consentimento do Cabido a fim de pedir a Santa Sé Santa Anna como Padroeira da Cidade*, f. 79-80.

22 Sem definir precisamente, pode-se dizer que, à época, o bispado do Rio de Janeiro se estendia por vastas áreas luso-americanas, incluindo o território dos atuais estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Espírito Santo, Goiás e Mato Grosso.

23 ACMRJ, E-230, n. 19. *Decreto da S. Congregação dos Ritos de 13 de Janeiro de 1759, pelo qual se concede que S. Anna seja Patrona principal da Cidade e Diocese do Rio de Janeiro além de S. Sebastião*, ff.80-81; E-238; Portarias e ordens episcopais, 1750-1761, *Registo do Decreto ou Breve Apostolico por que he confirmada a eleição de Santa Anna em Patrona Principal da Cid[ad]e e DieceSe do Rio de Jan[e]iro*

[1759], f. 98v.-99r.

24 A Sagrada Congregação dos Ritos passou a ser instância canônica responsável pela permissão e normatização das formas de culto oficializadas, beatificações, canonizações e eleições de santos patronos de dioceses e ordens religiosas, fazendo cumprir as exigências do *Decretum pro patronis in posterum elegendis*, de 1630, um dos vários instrumentos do Papa Urbano VIII na sua política geral de reforma e controle do culto aos santos e beatos. Sobre a Congregação e as eleições de santos patronos, ver Jean-Michel Sallmann. *Santi barocchi: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Lecce: Argo, 1996, p. 85-120.

25 *Ibidem*, p. 85-120; 109.

26 Francesco Maria Scipione Borghese se tornou purpurado aos 32 anos no Consistório de 6 de julho de 1729, sob o pontificado de Bento XIII. Morreria em junho daquele mesmo ano de 1759, aos 62 anos, como bispo-cardeal de Porto e Santa Rufina, nos subúrbios de Roma, tendo participado de três conclaves. Conforme a base de dados disponível em: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bborg.html>. Acesso em: 04 out. 2014.

27 ACMRJ, E-238, f. 99. Ainda foge a esta pesquisa o fio que conduz o pleito da cúria fluminense à corte pontifícia. Certamente foi por meio de procurador, mas sabe-se que, além das redes de contatos e clientela, era necessária alguma soma em dinheiro, para as despesas gerais e cortesias diplomáticas. O documento de maior interesse seria a carta do bispo asseverando a consensualidade da eleição pelo clero e "povo". Não encontrei registro desta nos Arquivos da Cúria e do Cabido do Rio de Janeiro. Provavelmente haverá original ou cópia no acervo da Sagrada Congregação dos Ritos, em Roma. Agradeço a Luís Cesar de Sá pela tradução de um trecho do decreto.

28 Trata-se do debate polêmico entre Muratori (*Della regolata devozione dei cristiani*, 1747) e o cardeal Quirini, que chega ao término com o decreto de 14 de novembro de 1748, dado por Bento

- XIV (ou *Benedito XIV*, como por vezes é grafado). Ver Simon Ditchfield. *Il mondo della Riforma e della Controriforma*. In: BENVENUTI PAPI et al. *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, 2005, p. 318.
- 29 Papa Benedictus XIV. *De festis Domini nostri Jesu Christi et Beatae Mariae Virginis, Libri Duo*. 3ª ed. Patavii [Pádua]: Typis Seminarii, 1758, p. 444-456. Disponível em: books.google.com. Acesso em: 17 out. 2014.
- 30 ACMRJ, E-236, *Edital q[ue] S[ua] Ex[celênci]a R[everendíssi]ma he Servido fazer pase a concessão de S. Santi[da]de p[ar]a a glorioza S. Anna Ser padroeira desta Cid[ad]e, e de todo o Bisp. do na ffo] r[m]a assima [09/05/1760]*, f. 105v.-106r.; E-230, Bulário, n. 20. *Edital de execução do Decreto supra*, p. 81-82.
- 31 ACMRJ, E-236, *Edital para a procissão de Santa Ana [19/07/1760]*, f. 102. Pode corrigir minha transcrição deste documento a partir da transcrição cedida por Mayara Valverde, bolsista CNPq/UFRJ, a quem agradeço.
- 32 ACMRJ, E-236, *Edital para procissão de Corpus Christi [8/06/1759]*, f. 90-91; Beatriz Catão Cruz Santos. *Corpo e fragmento: o discurso do bispado sobre as faltas no Corpo de Deus (século XVIII)*. In: ANDRADE, Marta Mega de; MARTINS, William de S.; SEDREZ, Lise F. (Orgs.). *Corpo: sujeito e objeto*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2012, p. 181-212; Beatriz Catão Cruz Santos. *O Corpo de Deus na América: a festa de Corpus Christi nas cidades da América portuguesa, século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2005.
- 33 Luiz Mott. *Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993, p. 499-502; Maria Beatriz de Mello e Souza. *Mãe, mestra e guia: uma análise da iconografia de Sant'Anna*. *Topoi*, Rio de Janeiro, 7 Letras, n. 5, 2002, p. 233.
- 34 Em 2014, foi inaugurado o Museu de Sant'Ana, em Tiradentes-MG, expondo peças desta coleção. O conjunto de Santanas foi reunido por Angela Gutierrez ao longo de 40 anos, e foi exposto ao público no museu, que fica em Tiradentes e é gerido pelo Instituto Cultural Flávio Gutierrez. O acervo pode ser vislumbrado em <http://www.museudesantana.org.br>.
- 35 Jean-Michel Sallmann. *Santi barocchi: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Lecce: Argo, 1996; Evergton Sales Souza. São Francisco Xavier, padroeiro de Salvador: gênese de uma devoção impopular. *Brotéria: revista de Cultura*, v. 163, p. 653-670, 2006; e Evergton Sales Souza. *Entre vênias e velas: disputa política e construção da memória do padroeiro de Salvador (1686-1760)*. *História*, São Paulo, n. 162, jun. 2010.
- 36 Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão. *Sermão da restauração de Pernambuco do domínio holandês pregado na Sé de Olinda no ano de 1731*. *RIHGB*, Rio de Janeiro, IHGB, v. 23, p. 365-386, 1860.
- 37 Considerações baseadas em Mello. *Rubro veio: o imaginário da restauração pernambucana*. 2ª ed. rev. aum. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997, p. 107; 109-127 e ss.
- 38 Ver Idem. *Catálogo genealógico das principais famílias que procederam de Albuquerque, e Cavalcantes em Pernambuco, e Caramurus na Bahia*. *RIHGB*, Rio de Janeiro, IHGB, t. 52, v. 79, p. 5-484, 1889.
- 39 Idem. *Novo Orbe Seraphico Brasílico ou chronica dos frades menores da Provincia do Brasil...* [1761], v. 1. Rio de Janeiro: Typografia brasiliense de M. Gomes Ribeiro, 1858, p. 72; 65-73. Grifos nossos.
- 40 As *hierofanias* são, segundo Mircea Eliade, as representações coletivas de manifestações da ordem do Sagrado – do sobrenatural, do que “não é deste mundo” – na ordem do profano, isto é, no mundo tal como se vive. Ver Mircea Eliade. *O Sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. (Tópicos).
- 41 Nuno Gonçalo F. Monteiro. O ‘ethos’ nobiliárquico no final do Antigo Regime: poder simbólico, império e imaginário social. *Almanack Brasileiro*, n. 2, p. 4-20, nov. 2005, p. 14.
- 42 Ver Evaldo Cabral de Mello. *A terrena obra e a celeste empresa*. In: *Rubro veio: o imaginário da restauração pernambucana*. 2ª ed. rev. aum. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.
- 43 Kantor acrescenta (discutivelmente?) que “Foi provavelmente a frustração desse projeto – proibido por Pombal – que

- transformou o emergente sentimento de linhagem em um ressentimento americanista". Iris Kantor. Os Ramires de outras eras em outros espaços: breves comentários sobre as formas de apropriação do ethos nobiliárquico na América portuguesa. *Almanack brasileiro*. São Paulo, n. 2, nov. 2005.
- 44 Ver Pierre Bourdieu. Sobre o poder simbólico. In: *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
- 45 Myriam Andrade Oliveira. Sant'Ana na imaginária sacra brasileira. In: GUTIERREZ, Angela; OLIVEIRA, Myriam; SOUZA, Maria Beatriz de Mello e. *O livro de Sant'Ana*: coleção Angela Gutierrez. Belo Horizonte: Instituto Cultural Flávio Gutierrez, 2001, p. 9.
- 46 Maria Beatriz de Mello e Souza. Mãe, mestra e guia: uma análise da iconografia de Sant'Anna. *Topoi*, Rio de Janeiro, 7 Letras, n. 5, 2002, p. 237; 240.
- 47 Ver Joan Wallach Scott. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e sociedade*, Porto Alegre, v. 2, n. 16, p. 5-22, 1990, p. 21.
- 48 Ver *Ibidem*, p. 21, 22; 28.
- 49 Cito aqui Joan Scott, quando diz que "as estruturas hierárquicas se baseiam em compreensões generalizadas da relação pretensamente natural entre o masculino e o feminino". SCOTT, op. cit., 1990, p. 26.
- 50 Jean-Michel Sallmann. *Santi barocchi*: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750. Lecce: Argo, 1996, p. 108.
- 51 Myriam Andrade Oliveira. Sant'Ana na imaginária sacra brasileira. In: GUTIERREZ, Angela; OLIVEIRA, Myriam Andrade; SOUZA, Maria Beatriz de Mello e. *O livro de Sant'Ana*: coleção Angela Gutierrez. Belo Horizonte: Instituto Cultural Flávio Gutierrez, 2001, p. 12.
- 52 Joan Wallach Scott. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e sociedade*, Porto Alegre, v. 2, n. 16, p. 5-22, 1990, p. 18.
- 53 Ver Moshe Sluhovskiy. *Patroness of Paris*: rituals of devotion in Early Modern France. Leiden: Brill, 1998, p. 46-63.
- 54 Ver Erin Kathleen Rowe. The gender of foreign policy. In: *Saint and nation*: Santiago, Teresa of Avila, and plural identities in Early Modern Spain. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2011, p. 115 e ss.
- 55 Ver Thomas Laqueur. Representando o sexo. In: *Inventando o sexo*: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 151; 160-161, 164-165, 169, 177; Nancy E. van Deusen. Negotiating enclosure: recogimiento for women and girls in Spain, New Spain and Peru, 1500 to 1550. In: *Between the sacred and the worldly*: the institutional and cultural practice of *Recogimiento* in colonial Lima. Stanford: Stanford University Press, 2001, p. 21. Sobre o pensamento aristotélico e dos médicos e filósofos gregos acerca das relações entre masculino e feminino, deve-se ressaltar, com Marta Mega, que não havia um "discurso unificado sobre a diferença 'sexual'", mas sim "diversos tópicos culturalmente compartilhados sobre homens e mulheres, masculino e feminino", que não negam a dominação patriarcal, mas que, entre ambigüidades e aporias, conduzem a discussão sobre as diferenças mais em termos de "governamentalidade" e mando do que de sexos biológicos. Ver Marta Mega de Andrade. Corpo, gênero e poder na reflexão política dos gregos. In: ANDRADE, Marta Mega de; MARTINS, William de S.; SEDREZ, Lise F. (Orgs.). *Corpo*: sujeito e objeto. Rio de Janeiro: Ponteio, 2012, p. 81-95.
- 56 Ver Merry E. Wiesner Ideas and laws regarding women. In: *Women and gender in early modern Europe*. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 14 e ss.
- 57 Nancy E. van Deusen. Negotiating enclosure: recogimiento for women and girls in Spain, New Spain and Peru, 1500 to 1550. In: *Between the sacred and the worldly*: the institutional and cultural practice of *Recogimiento* in colonial Lima. Stanford: Stanford University Press, 2001, p. 21. Para uma incrível lista de metáforas misóginas compostas por um clérigo português, e discussões conexas, ver William de S. Martins. Representações femininas na obra do padre Manuel Bernardes (1644-1710). *Locus*: revista de história, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, p. 35-55,

2011.

58 Jacqueline Hermann. *No reino do Desejado*: a construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 273-301; e Jacqueline Hermann. *Entre a profecia e a política*: a volta de D. Antônio, Prior do Crato, a Portugal e os primeiros anos da União Ibérica. Trabalho apresentado no Colóquio Messianismo, milenarismo e profecia no mundo ibérico, séculos XVI-XVIII, São Paulo, 2012; María V. Jordán Arroyo *Sonhar a história*: risco, criatividade e religião nas profecias de Lucrecia de León. Bauru: Edusc, 2011; Luiz Mott. Rosa Egipcíaca: de escrava da Costa da Mina a Flor do Rio de Janeiro. In: SOARES, Mariza de Carvalho (Org.). *Rotas atlânticas da diáspora africana*: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro. 2ed.rev. Niteroi: Eduff, 2011, p. 137-158; Ramón Mujica Pinilla. Mujeres visionarias: las vasijas de barro bien y mal amasadas. In: *Rosa Limensis*: mística, política e iconografia em torno a la patrona de América. Lima: IFEA / FCE / BCRP, 2001; António Ribeiro. O "parto místico": uma abordagem indiciária. In: *Lusitania sacra*, 2ª série, v. 18, p. 451-472, 2006; Antonio Rubial García. *Profetisas y solitarios*: espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España. México: UNAM / Fondo de Cultura Económica, 2006; Laura de Mello e Souza. Religião popular e política: do êxtase ao combate. In: *Inferno Atlântico*: demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 105-124; Pedro Vilas Boas Tavares. *Beatas, inquisidores e teólogos*: reação portuguesa a Miguel de Molinos. 2002. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2002, 2v.

59 Ver Ramón Mujica Pinilla. Mujeres visionarias: las vasijas de barro bien y mal amasadas. In: *Rosa Limensis*: mística, política e iconografia em torno a la patrona de América. Lima: IFEA / FCE / BCRP, 2001.

60 Sobre Jacinta de São José, ver Margaret de Almeida Gonçalves. *Império da fé*: andarilhas da alma na era barroca. Rio de Janeiro: Rocco, 2005, p. 125 e ss.; William de Souza Martins. Santidade

feminina no Rio de Janeiro setecentista: fragmentos da vida e da experiência religiosa de Jacinta de São José (1715-1768). *Rever*, ano 12, n. 1, p. 67-100, jan. / jun. 2012; sobre Rosa Egipcíaca, ver Luiz Mott. *Rosa Egipcíaca*: uma santa africana no Brasil. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993; para um resumo, Rosa Egipcíaca: de escrava da Costa da Mina a Flor do Rio de Janeiro. In: SOARES, Mariza de Carvalho (Org.). *Rotas atlânticas da diáspora africana*: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro. 2ª ed. rev. Niterói: Eduff, 2011, p. 137-158.

61 Para a documentação pertinente, incluindo as regras das religiosas da Ajuda, ver o livro *1 de Portarias e ordens episcopais* – ACMRJ, E-238.

62 William de Souza Martins. Devoção, status e busca de autonomia: o convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda no Rio de Janeiro (1750). *Clío*: revista de pesquisa histórica, v. 2, n. 29, p. 1-20, 2011, p. 1.

63 Ver William de Souza Martins. Práticas do corpo e conhecimento do além da beata fluminense Jacinta de São José (1744-1754). In: ANDRADE, Marta Mega de; MARTINS, William de S.; SEDREZ, Lise F. (Orgs.). *Corpo*: sujeito e objeto. Rio de Janeiro: Ponteio, 2012, p. 155-180.

64 Ver Luiz Mott. Rosa Egipcíaca: de escrava da Costa da Mina a Flor do Rio de Janeiro. In: SOARES, Mariza de Carvalho (Org.). *Rotas atlânticas da diáspora africana*: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro. 2ª ed. rev. Niteroi: Eduff, 2011, p. 137-158.

65 Ver William de Souza Martins. Devoção, status e busca de autonomia: o convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda no Rio de Janeiro (1750). *Clío*: revista de pesquisa histórica, v. 2, n. 29, p. 1-20, 2011, p. 2-3.

66 ACMRJ, [1750]. E-238, Portarias e ordens episcopais I (1750-1761), *Portaria p[ar]a as religiozas do Most[e]iro de N. S. da Ajuda*, f. 9.

67 Eram eles o cônego doutoral Antônio José dos Reis Pereira e Castro, o chantre, doutor Manoel de Andrade Warneck, o arcediogo, doutor Manoel Pereira Correa, e o penitenciário, o padre Francisco Fernandes Simões. Ver MARTINS, op. cit.,

- 2012, p. 170-171.
- 68 Sobre o conceito de “recolhimento” enquanto virtude moral associada ao gênero feminino, sua historicidade e relações com as políticas eclesiais no México e no Peru, ver Nancy E. van Deusen. *Negotiating enclosure: recogimiento for women and girls in Spain, New Spain and Peru, 1500 to 1550*. In: *Between the sacred and the worldly: the institutional and cultural practice of Recogimiento in colonial Lima*. Stanford: Stanford University Press, 2001, p. 1-6; 18 e ss.
- 69 Luiz Mott. *Rosa Egípcíaca: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993, p. 506.
- 70 *Ibidem*, p. 507.
- 71 *Sermam qve pregov o P. Fr. Iorge de Carvalho, Monge de S. Bento; Doutor pela Vniversidade de Coimbra, Calificador do S. Officio, em dia de S. Anna, no Mosteyro de S. Anna, Professando Soror, Anna Maria, & fazendo a festa a Senhora Dona Maria Angela de Aragam. Teve o Santissimo Sacramento manifesto. Em Coimbra... Anno 1646* (provável). BN, obras raras.
- 72 Apud Luiz Mott. *Rosa Egípcíaca: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993, p. 503; Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Proc. N. 8064 [1760].
- 73 ACMRJ, E-238, Portarias e ordens episcopais, f. 19.
- 74 Ver Peter Burke. *How to be a Counter-Reformation saint*. In: GREYERZ, Kaspar Von (Ed.). *Religion and society in early modern Europe, 1500-1800*. Londres: Allen & Unwin, 1984, p. 136.
- 75 William de Souza Martins. *Modelos e práticas de santidade feminina no Novo orbe seráfico brasílico* do frade Antônio de Santa Maria Jaboatão. *Topoi*, v. 12, n. 22, p. 44-62, jan.-jun. 2011.
- 76 Joan Wallach Scott. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação e sociedade*. Porto Alegre, v. 2, n. 16, p. 5-22, 1990, p. 23.
- 77 João Luís Ribeiro Fragoso. *Efigênia Angola*, Francisca Muniz forra parda, seus parceiros e senhores: freguesias rurais do Rio de Janeiro, século XVIII. Uma contribuição metodológica para a história colonial. *Topoi*, v. 11, n. 21, p. 74-106, jul.-dez. 2010.
- 78 ACMRJ, Breves Apostólicos (BA) – n. 17, 41, 105, 106, 167, 172.
- 79 ACMRJ, Breves Apostólicos (BA) – n. 172.
- 80 ACMRJ, Relatórios Paroquiais (RP) – n. 37; José de S. Azevedo Pizarro e Araújo. *Memórias históricas do Rio de Janeiro*[...], v. 6. Rio de Janeiro: na Typ. Silva Porto, 1822, p. 148. As hipóteses que relacionam a eleição de Sant’Ana a políticas diocesanas voltadas à disciplina de mulheres e segmentos de cor, ainda por serem melhor averiguadas, foram formuladas a partir de leituras e ideias sugeridas pelo professor William de Souza Martins, a quem agradeço e eximo de qualquer equívoco que aqui exista.
- 81 ARAÚJO, op. cit., 1822, p. 115, 118, 136-137, 151.
- 82 ACbRJ, Cx. 118, Acórdão do q[ue] se assentou em Cabido a r[es]p[eit]o das três Festas anexas ao Ill[ustriss]m.o R[everendíss]mo S[e]n[ho]r Cabido a saber da S[e]n[ho]ra da Cabeza, S. Anna, e S. João Nepomoceno [21/11/1788]. In: *Atas do Cabido*, f. 53.
- 83 *Estatutos da Santa Igreja Cathedral e Capella Real do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Impressão Régia, 1811.
- 84 Paolo Prodi. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. Tradução: Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 291-502.
- 85 Jean-Michel Sallmann. *Santi barocchi: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Lecce: Argo, 1996.
- 86 ACMRJ, E-230, Bulário, n. 18. *Carta de D. Antonio do Desterro de 19 de Julho de 1757 em que pede o consentimento do Cabido afim de pedir a Santa Sé Santa Anna como Padroeira da Cidade*, f. 79-80.
- 87 ACMRJ, E-230 – Bulário, n. 20. *Edital de execução do Decreto supra*, f. 81-82.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do século XVIII, São Sebastião foi mantido como o principal patrono do Rio de Janeiro, embora não se possa dizer com certeza que sua veneração tenha sido muito difundida entre as camadas populares. Se o foi, os significados de sua devoção para homens livres pobres, pardos libertos ou escravos, e talvez para africanos e índios, devem ter sido bastante diversos, ligados embora às agruras cotidianas e familiares, numa veneração marcada por intimidades, afetividades e sincretismos. Arriscaria dizer que sua invocação, entre tais estratos sociais, se concentraria no carisma de proteção contra epidemias e males corporais.

Tudo sugere que a invocação de São Sebastião como padroeiro e protetor *da cidade* fosse algo que interessasse sobretudo aos poderes dirigentes. A Coroa, com o rei D. João V e seus conselheiros; os cronistas régios e eclesiásticos; os governadores, como Castro Morais e Luis Vahia; oficiais da câmara municipal e nobres da terra; bispos como São Jerônimo ou Guadalupe; dignidades e cônegos do cabido; e clérigos, sobretudo franciscanos e jesuítas, foram aqueles que reiteraram o compromisso com o santo flechado e seus valimentos desde a fundação. E construíram, conjuntamente, a primazia de São Sebastião, embora outros santos tenham também sido ocasionalmente invocados como patronos pelos mesmos poderes. Portanto, essa posição primacial do santo esteve longe de ser natural, ou de poder ser explicada por uma su-

posta popularidade, ou fervor. Foi algo construído continuamente, e mesmo a honra dada ao padroeiro pelos governantes e sacerdotes foi variável ao longo desse tempo. Por vezes, bem próxima de um *mínimo* necessário – o que não significa que tenha sido desimportante.

O culto a São Sebastião como padroeiro da cidade teve muitos limites. Algumas ausências e dúvidas percebidas durante esta pesquisa levam a uma interpretação neste sentido. Não foram encontrados sermões que se refiram ao patrocínio do santo à cidade, ou ao seu título de padroeiro principal, a não ser para o século XIX<sup>1</sup>. Registros visuais, como pinturas ou gravuras, parecem não ter sido recorrentes. Ou não resistiram ao tempo, caso dos painéis exibindo o santo flechado, que chegaram a existir na câmara municipal<sup>2</sup> e, possivelmente, em alguma das igrejas que serviu de catedral. Há também um número relativamente pequeno de esculturas do santo pertinentes ao tempo e espaço recortados por esta pesquisa.

Outra ausência importante é a de irmandades e associações com o título de São Sebastião. Houve a confraria ligada aos principais da terra até 1716, tendo desaparecido com o abandono do Morro do Castelo. Apesar das ordens régias de 1733, a confraria não se efetivou imediatamente, para cuidado da antiga sé. Isso ocorreu apenas no tempo do vice-rei Conde de Resende, como indicam memorialistas; e, ainda assim, sem o interesse esperado<sup>3</sup>. Somente os séculos XIX e XX veriam uma multiplicação de irmandades e associações com o nome do padroeiro, como atestam os inventários do Arquivo da Cúria.

Durante o século XVIII, não há registros de capelas e ermidas do santo no termo da cidade. O caso mais próximo parece ser São Sebastião de Itaipu, do outro lado da baía. Aparentemente, há poucos legados pios de clérigos e leigos ao santo, embora isso necessite de uma pesquisa aprofundada. Para se comprovar usos heterodoxos e sincréticos envolvendo o padroeiro principal do Rio de Janeiro, seria necessário pesquisar outros acervos, como os processos inquisitoriais e devassas eclesiásticas: agulhas em palheiros. Para Sant’Ana e Santo Antônio, há exemplos já tratados pela historiografia.

Os viajantes que relataram suas impressões sobre o Rio de Janeiro não se aprofundam sobre a relação entre o mártir flechado e a

cidade, a não ser quando citam o patronímico “Cidade de São Sebastião”. Santo Antônio e a Virgem lhes parecem devoções mais notórias entre os habitantes<sup>4</sup>.

O próprio interesse do alto clero diocesano pela tradição e memória que liga São Sebastião ao Rio de Janeiro pode ser relativizado: é o que parece demonstrar o caso da eleição de Sant’Ana. A diocese só obtém um ofício litúrgico *próprio* para a festa do santo patrono, ao que parece, em 1819, já com a presença da família real<sup>5</sup>. Já as ordens religiosas, manifestaram interesse relativo pela “tradição” e memória da proteção de São Sebastião à fundação; mas isso não se traduziu em altares e imagens do santo nos conventos, colégio e mosteiro, nem redação de hagiografias<sup>6</sup>.

Enfim, quando comparado ao que foi o culto de São Marcos em Veneza, ou ao de São Januário em Nápoles, ao de Santa Geneveva em Paris, ao de Santa Rosa em Lima, ou ao da Virgem de Guadalupe na Cidade do México, entre tantos outros, o culto a São Sebastião no Rio de Janeiro se mostra muito mais ameno. Talvez por conta do caráter mais pragmático da colonização portuguesa tal qual assinado por Sérgio Buarque de Holanda<sup>7</sup>. Isto matiza bastante a classificação dos homens e mulheres de então como “beatos” e “carolas”. Faltava-lhes porventura entusiasmo, interesse e, principalmente, dinheiro para dar magnitude ao culto – quando o comando cabia à nobreza da terra, sempre endividada. Pode-se imaginar que, quando homens de grosso trato *outsiders* começaram a se tornar elite política, não lhes faltava o dinheiro, mas sim o interesse em promover o antigo santo patrono. Talvez porque não tivessem raízes no lugar. A mesma falta de dinheiro também atrapalhava a edificação do culto pela diocese.

Por outro lado, várias gerações de governantes não deixaram que o culto desaparecesse, mantendo-o por vezes num patamar próximo ao mínimo aceitável, reabilitando o culto sempre que este parecesse ameaçado. Os dilemas da governança passam pelo “escrúpulo” – agonia da consciência – de romper o voto (*votum*) e, agindo com ingratidão, atrair o castigo celeste. Isso se demonstra nas questões envolvendo a catedral e suas transferências, com a preservação

de sua titularidade, de sua memória; na briga pela “imagem grande”; e na coordenação das procissões do oitavário, com o interesse da câmara municipal.

A indiferença mostrada algumas vezes pelos agentes do poder pode ser talvez explicada pelas noções de “especialidade”, “institucionalidade”, “monumentalidade”, “providencialidade”, “tempo da Igreja” e “tempo do mercador”<sup>8</sup>. Essas categorias, quando aplicadas ao caso do padroeiro, indicam que a sua invocação como patrono principal era reservada a certos momentos e lugares sacralizados, ao invés da vida cotidiana. O culto era, enfim, seriamente limitado por questões materiais e infra-estruturais, e não chega a se comparar a alguns cultos do mundo itálico, hispânico ou germânico.

O período histórico analisado na segunda parte desta tese, entre cerca de 1680 e 1750, é marcado pela presença cada vez maior do poder episcopal e capitular (o cabido da catedral); pelo declínio da proeminência jesuítica; pela consolidação de outras ordens, como franciscanos, capuchinhos e oratorianos; pelas tensões incidentes sobre as “nobrezas das terras” e seus *loci* de mando; e pela constituição de um grupo intermediário de *forros* e *pardos*. Diante destas transformações, é perfeitamente compreensível que as representações e discursos relativos aos ocupantes do “posto” ou “ofício” de santo padroeiro da cidade se desdobrem e diversifiquem, possibilitando convergências entre os vários poderes, mas também tensões acerca desse tema – invariavelmente atrelado a outros de ordem política. O que explica a eleição de novos patronos, que são símbolos momentâneos de identidades de grupo.

O culto a São Sebastião manteve a sua primazia devido, em grande parte, à atualização da crença em sua proteção milagrosa, contra tamoios e franceses, contra uma possível invasão holandesa, contra epidemias e a segunda invasão francesa, como demonstram escritos narrativos e documentos administrativos, tanto de seculares quanto de religiosos. Para a Santa Sé, no entanto, por ocasião da eleição de Sant’Ana, outros critérios, como a antiguidade e, talvez, a hierarquização de gêneros, parecem ter corroborado a qualidade de *principal* do mártir de Narbona no Rio de Janeiro, constringindo o

bispo a confirmar o santo como *primeiro* padroeiro principal, e a avó de Cristo como segunda padroeira principal, em 1760.

Pode-se dizer que o santo dardejado teve o apoio fundamental de agentes do poder temporal – da Coroa aos oficiais da câmara – sempre que o seu culto parecesse ameaçado, embora a falta de fundos, de estrutura, e prioridades outras impedissem que o padroeiro da cidade tivesse um culto magnífico. Comparativamente, a veneração instituída a São Januário não parece ter tido apoio significativo de autoridades leigas, sendo esta uma possível razão para o seu relativo fracasso enquanto culto político-religioso. Santo Antônio, por sua vez, identificado com certo discurso português e lisboeta, não chegaria a ter uma dimensão institucional relacionada com esta cidade, mas sim com a monarquia. Santa Ana, destinada a ser padroeira da cidade e diocese a pedido do clero, foi relegada ao título de segunda padroeira e, apesar de ter sido honrada pelo clero e por diversos setores, não substituiu nem se equiparou a São Sebastião no posto patronal. Sua conclamação como patrona parece ter se tornado um culto particular do cabido e do bispado, talvez para que a elite clerical diocesana não precisasse disputar com o poder secular a interlocução com os Céus, em nome da cidade e diocese. Afinal, obtinham uma invocação própria, naquele momento.

A análise tentada nesta tese bem poderia ser aplicada a outras localidades que orbitavam a monarquia pluricontinental, como também à própria Coroa, cada qual com seus santos patronos, suas narrativas, seus ritos e suas hierarquizações litúrgicas. Aqui, apenas se ensaiaram comparações e conexões, timidamente.

Estudar-se a nomeação e a oficialização de santos padroeiros pelo ponto de vista das elites é melhor que pelo ponto de vista da plebe? Não. Talvez, seja mesmo de menor importância. Estudar esta história significa fazer uma história oficial e elitista? Também não, caso o façamos atentamente, pois, ao questionarmos os discursos sobre os padroeiros e os modos de oficializá-los, podemos perceber 1º) as relações de poder, quando da imposição dos santos eleitos pelos dirigentes que alegam falar “em nome da cidade”; 2º) nas brechas, as vozes “de baixo”, que endossam ou não tais nomeações, e muitas vezes,

influenciam-nas, decretando o fracasso de uns e a ascensão de outros santos. De qualquer forma, a análise das relações sócio-institucionais de poder por detrás da cena em que disputam os padroeiros torna a narrativa da história do catolicismo local menos folclorizada, e menos mecânica. Remeter-se a uma ideia de sentimentalismo “barroco”, de uma intimidade pessoal e cotidiana com entes sagrados, responde apenas a parte da questão — e (ainda) não sei se é algo realmente relevante nesses casos. De todo modo, explica pouco.

Não basta explicar o motivo histórico daquelas escolhas de antigos e novos patronos, sendo eles certos ou incertos. É possível ir além, constatando que não há no catolicismo padroeiro incontestável ou insubstituível. A pretensa naturalidade dos santos patronos é um discurso eclesiástico. Seus cultos, dando-se no orbe terrestre, são, por isso mesmo, historicamente construídos e imbricados a relações sociais e institucionais, e intrinsecamente frágeis. Sujeitos assim à ascensão, à estagnação e à queda. Por isso, faz-se coerente examinarmos as disputas entre santos — vale dizer, entre as instituições e grupos que lhes (equi)valem — e explicarmos também os malogros. Xavier na Bahia, Sebastião no Recife, Amaro em Olinda, Januário no Rio, e Borja no império são histórias de padroeiros malogrados. Por um momento, puseram antigos e consagrados patronos em xeque. Mas não puderam ganhar o jogo incerto e truncado dos poderes e instituições na América portuguesa setecentista.

O culto a São Sebastião como padroeiro principal do Rio de Janeiro só se tornou mais eloquente, enunciativo, quando os poderes seculares o apoiaram — essa é sua condição *sine qua non*. Este culto não apresentou traços de contestação à monarquia, mas sim de concórdia e de uma utopia imperial. Sua primazia se deve à reatualização mítica de seu memorial de serviços, principalmente os da fundação, o que garante o apoio dos poderes seculares. A popularidade nos usos pessoais e cotidianos é de pouca ou nenhuma importância para o fenômeno analisado (pode-se até duvidar se o santo foi exatamente “popular” na cidade em alguns momentos). O santo teve, certamente, devotos leigos nos séculos “coloniais”. Mas, aparentemente, o laicato se apropriará mais incisivamente do santo no final

do século XIX e início do XX, com o sincretismo e o contexto político da virada republicana.

A história de São Sebastião no Rio de Janeiro e as de outros padroeiros de cidades e vilas dizem mais que a familiaridade com os santos, a confusão entre público e privado, o sincretismo religioso. Falam de uma política (e) de outro tempo, no qual era imprescindível pensar com demônios e governar com os santos. Num passado já distante, o culto público do padroeiro era “tradição” e bom “costume” porque explicava a existência da cidade e era constitutivo do ideal de bom governo. Hoje, é a cidade que precisa, continuamente, explicar a existência de um culto institucional a um santo padroeiro católico, e perseguir, por si própria, a arte de bem governar.

## NOTAS

1 Por exemplo, BN, ms. l-48,11,24, Sermão em louvor a São Sebastião, Monsenhor Vitorino Pereira. Século XIX (provável); ACMRJ, CO-05 – *Sermões de Dom José Caetano da Silva Coutinho em honra de São Pedro e São Paulo (1808), para a festa de Santana, em honra de São Martinho e São Sebastião.*

2 AGCRJ, cód. 47-1-42 – *Painel de São Sebastião, retrato do Conde de Bobadella, encarnação do santo padroeiro e molduras. Requerimento de Manoel da Cunha Silva sobre pagamento, etc.*

3 Ver José de S. Azevedo Pizarro e Araújo. *Memória históricas do Rio de Janeiro [...]*, v. 6. Rio de Janeiro: na Typ. Silva Porto, 1822.

4 Ver Jean Marcel de Carvalho França (Org.). *Visões do Rio de Janeiro colonial: antologia de textos. 1531-1800.* 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, José Olympio, 2000, passim; Jean Marcel de Carvalho França. *Outras visões do Rio de Janeiro colonial: antologia de textos. 1582-1808.* Rio de Janeiro: José Olympio, 2000, passim.

5 *Die xx Januarii, in festo S. Sebastiani Martyrus, Patroni Sebastianopolis e*

*alim Tit. Eccl. Cath. Ad Vesperas.* Rio de Janeiro: Imprensa Régia, 1819. Só há dois exemplares conhecidos. Um deles pertence à Biblioteca Mindlin, da Universidade de São Paulo (USP).

6 Nos acervos do Convento de Santo Antônio e do Mosteiro de São Bento não há imagens de São Sebastião que remontem ao período analisado. No Convento do Carmo da Lapa, há uma imagem apenas.

7 Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil.* 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

8 Tomo a liberdade aqui de recorrer aos conceitos de “tempo da Igreja” e “tempo do mercador” que Jacques Le Goff usou para análise do período medieval, pensando que seja útil igualmente para a temporalidade examinada nesta tese. Trata-se da tensão entre tempo do trabalho – profano, ordinário, quantificado, dos negócios terrenos – e o tempo da Igreja – sagrado, excepcional, sempiterno, das coisas divinas. Ver Jacques Le Goff. *Na Idade Média: Tempo da Igreja e tempo do mercador. In: Para um novo conceito de Idade Média.* Lisboa: Editorial Estampa, 1980, p. 43-60.

## REFERÊNCIAS

## FONTES PRIMÁRIAS

### Fontes manuscritas

Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (ACMRJ)

SÉRIE BREVE APOSTÓLICO: PEDIDOS DE ALTARES E ORATÓRIOS PARTICULARES ETC.:

17 – *Altar privilegiado; Freguesia da Candelária – Devotos da Irmandade de Santana – Devotos da irmandade da igreja do Convento de Nossa Senhora do Carmo solicitam altar privilegiado para celebrarem missa* [1728].

41 – *Indulgência; Freguesia de São Gonçalo – Francisco Martins Coutinho (padre) – alcançou indulgência concedendo aos fieis que participem da festividade de Santana* [1736].

105 – *Capela; Guaxandiba – João Pacheco Pereira – Ereção de capela sob invocação de Santana* [1749].

106 – *Capela; Guaxandiba – João Pacheco Pereira – Ereção de capela sob invocação de Santana* [1750].

167 – *Indulgência plenária; Freguesia de São João Batista – Icarai – João Martins Britto – solicita indulgência para a Capela de Santana, situada em sua fazenda* [1758].

172 – *Altar privilegiado; Freguesia de Nossa Senhora da Conceição dos Pardos – Devotos de Santana – Alcançaram um breve de altar privilegiado para um dia em cada semana* [1759].

SÉRIE CORRESPONDÊNCIA:

CO-05 – *Sermões de Dom José Caetano da Silva Coutinho em honra de São Pedro e São Paulo (1808), para a festa de Santana, em honra de São Martinho e São Sebastião.*

SÉRIE ENCADERNADOS:

E-230: *Bulário do Arcebispado do Rio de Janeiro.*

n. 18. *Carta de D. Antonio do Desterro de 19 de Julho de 1757 em que pede o consentimento do Cabido a fim de pedir a Santa Sé Santa Anna como Padroeira da Cidade*, f. 79-80.

n. 19. *Decreto da S. Congregação dos Ritos de 13 de Janeiro de 1759, pelo qual se concede que S. Anna seja Patrona principal*

*da Cidade e Diocese do Rio de Janeiro além de S. Sebastião*, f. 80-81.n. 20. *Edital de execução do Decreto supra*, f. 81-82.n. 32. *Testamento do Sr. Bispo D. Fr. Antonio do Desterro*, f. 141 e ss.

E-236: *Pastorais e editais, 1742-1838. Edital que Sua Ex[celência] R[everendíssima] ma he por bem mandar passar para todos os Clerigos, Confrarias e Religiões acompanharem a porcição do Glorioso Martir Saõ Sebastião* [27/01/1746], ff.30r.-30v.

*Edital que Sua Ex[celência] R[everendíssima] ma. mandou passar sobre ser São Francisco de Borja da Companhia de Jesus Protector Patrono Principal dos Reinos e Dominios de Portugal com o theor do Breve porque Sua Santidade concede rezar-te delle com rito duplex de primeira classe na forma que nella se declara* [03/09/1757], f. 83-85.

*Edital para procissão de Corpus Christi* [8/06/1759], f. 90-91.

*Edital para a procissão de Santa Ana* [19/07/1760], f. 102.

*Edital q[ue] S[ua] Ex[celência] R[everendíssima] ma he Servido fazer pase a concessão de S. Santif[da]de p[ar]a a glorioza S. Anna Ser padroeira desta Cid[ad]e, e de todo o Bisp. do na f[or]m[a] assim...* [09/05/1760], f. 105v.-106r.

*Pastoral em que se dispensão alguns dias Santos para se poder melhor trabalhar depois de ouvida a Missa como abaixo se declara* [8/08/1811], ff.162v.-166.

E-238: *Portarias e ordens episcopais, 1750-1761.*

*Termo q[ue] S[ua] Ex[celência] R[everendíssima] ma mandou fazer de quando se lançou a primeira pedra da Sé desta cidade* [1750], f. 4-4v.

*Portaria p[ar]a as religiozas do Most[er]io de N. S. da Ajuda* [1750], f. 9 e ss.

*Regra das Religiozas do Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda*, f. 11 e ss.

*Registo de hua Portaria de Sua Ex[celência] R[everendíssima] ma sobre o uzo dos ornamentos Ricos da Se nas Solemnidades da mesma* [1757], f. 72r.-72v.

*Registo do Decreto ou Breve Apostolico por que he confirmada a eleição de Santa Anna em Patrona Principal da Cid[ad]e e DieceSe do Rio de Jan[e]iro* [1759], f. 98v.-99r.

E-278: *Ordens régias, 1681-1809. Ordem Sobre a Rezolução da Igreja da Se,*

Lisboa, 21 de Junho de 1706, f. 19v-21r.  
*Carta que mandou o Senhor Bispo*, 1706, f. 21r-21v.

*Carta que de Lixboa escreveo o procurador do Senhor Bispo aserca do Requerimento da Igreja da Candelaria para Ser Sé*, Lisboa, 16 de Fevereiro de 1719, f. 58v-60r.

SÉRIE RELATÓRIO PAROQUIAL:  
37 – *Paróquia de Santana – Centro – RJ*, 1753-1986; v. 3 [criação da capela, 1753-1758].

SÉRIE VISITA PASTORAL:  
38 – *Notícias do Bispado do Rio de Janeiro no anno de 1687* [transcrição do arquivo, original interditado].

#### Arquivo do Cabido Metropolitano do Rio de Janeiro (ACBRJ)

FUNDO CAPELA REAL E IMPERIAL – CRI – SEÇÃO DOCUMENTAÇÃO ADMINISTRATIVA – SD:

Cx. 094 – *Livro das Memorias dos R[everendíssimos] Prelados, e Excell[entíssimos] Bispos da Diocese do Rio de Janeiro compostas pelo R[everen]do D[out]or Joze Joaq[ui]m Pinheiro Conego Magistral da d[it]a Cathedral, e Secr[e]t[ar]i[r]ijo do d[it]o Cabido no Anno de 1756*.

Cx. 095, UD01 – *Livro do Tombo do Cabido da Sé do Rio de Janeiro, 1772-1840* (digitalizado e disponível em: [http://acmerj.com.br/CMRJ\\_CRI\\_SD\\_Cx095\\_UD01.htm](http://acmerj.com.br/CMRJ_CRI_SD_Cx095_UD01.htm). Acessos entre: 2013-2017).

*Copia da carta que o Secretario de Estado Marcos Antonio de Azevedo Coutinho escreveo ao Excellentissimo e Reverendissimo S[en]ho[r] Bispo D. Frey João da Cruz dando-lhe parte da doação que Sua Magestade Senhor Dom João Quinto fora servido fazer a Cathedral deste Bispado de hu[m]a Custodia, hum Calix com uma Patena e hu[m]a Pixide, tudo de Ouro, e de virem estas Remetidaz ao Governador e Capitão General Gomes Freire de Andrada para as entregar* [Lisboa, 1 de Abril de 1743], f. 20v-21r.

*Cópia do termo que se lavrou na entrega que fez o Governador e Capitão General Gomes Freire de Andrada, das peças de Ouro que Sua Magestade o Senhor Dom João*

*Quinto foi servido doar à Cathedral deste Bispado* [Rio de Janeiro, 07 de Setembro de 1743], f. 21r-24r.

MARMELO, José de Souza. *Memória da origem e progressos do Cabbido da Santa Sé de S. Sebastião do Rio de Janeiro* [1789], f. 70-89v.

*Copia do Alvará o S[en]ho[r] Rey D. João de 2 de Abril de 1721, sobre a mudansa da Sé velha p[ar]a a Ig[re]j[a] da Cruz*, f. 132.

*Outra sobre a mudansa p[ar]a a Candelária* [2 de Abril de 1721], f. 133.

*Copia da Provisão do S[en]ho[r] Rey D. João de 14 de Dezembro de 1734 pela qual S[ua] Mag[estade] e [ue] extranhou o modo clandestino com q[ue] se trasladou a Imagem de S. Sebastião p[ar]a a Igreja da Crus*, f. 133v.

*Copia da Certidão passada por Luis M[ano]el de Faria que [contém?] a Carta Regia de 27 de Outubro de 1733 sobre o Capelão da Sé velha*, f. 134.

*Copia da Certidão passada pelo D[out]or Manoel de JESUS [Valutario?] Escrivão da Fazenda Real sobre a Provisão do S[en]ho[r] Rey D. João V de nove de Maio de 1747 em q[ue] mandou edificar hu[m]a nova Sê*, f. 135v.

*Copia da Carta do Ex[cellentissimo]mo R[everendissimo]mo S[en]ho[r] Guadalupe de 3 de Agosto de 1737 em q[ue] da conta da mudansa da Cathedral q[ue] se achava na Igreja da Crus para a do Rozario*, f. 136r.  
*Copia da Carta do Ill[ustrissimo]mo Cabb[id]o ao Senado sobre a mudansa da Procissão de S. Seb[asti]am p[ar]a de tarde; Aprovação do Ex[cellentissimo]mo Prelado* [24 de janeiro de 1758], f. 137v.

*Resposta do Senado* [25 de janeiro de 1758], f. 138r.

*Copia do Alvará de 30 de 7[Setem]bro de 1733 sobre a mudansa da Cathedral para a Igr[e]j[a] da Cruz com algu[m]as declarações mais do q[ue] contem outro Alvara de dous de Abril de 1721 transcripto neste livro a ffo]l[ha] 132 v[ers]o*, f. 139v-140v.

*Copia do Termo que S[ua] Ex[celência] R[everendissimo]ma mandou fazer de quando se lançou a primeira Pedra da Sé desta Cidade que se acha lançado no Livro dos Registos dos Breves e Faculdades de S[ua] Ex[celência] R[everendissimo]ma* [21 de Junho de 1750], f. 144r.

Cx. 100, UD01 – GUADALPE, D. Fr. Antônio

de. Estatutos do Cabido Metropolitano do Rio de Janeiro, 1736 [1785].  
Cx. 118 – Atas do Cabido – 1773-1841 – Registo de hu[m]a carta do Ex[celentíssi]mo e R[everendíssi]mo Snr. Dom Fr. Antonio do Desterro Bispo, que foi deste Bispado, escrita ao M[ui]R[everendo] D[out]or Manoel de Andr[ad]a Warnek, chantre, e Presidente do Ill[ustríssi]mo e R[everendíssi]mo cabido sobre a mudança da Procissão do S[e]n[ho]r S. Seb[asti]am da manhaã p[ara] a tarde do dia 27 de Jan[e]iro; no anno de 1758 [24/01/1758], f. 18; Registo da Cópia da Carta, que o M[ui]R[everendo] Chantre o D[out]or Manoel de Andrada Warnek como Prezidente do Ill[ustríssi]mo, e R[everendíssi]mo S[en]h[or] Cab[id]o, escreveo ao D[out]or Antonio de Mattos e Sylva Juiz de Fora desta Cid[ad]e como Prezidente do Senado da mesma sobre a mudança da procissão de S. Sebastiam [24/01/1758], f. 18v.-19r; Registo da resposta do D[out]or Antonio de Mattos, e Sylva Presidente do Senado [25/01/1758], f. 19r.-19v.; Termo de Acordão do Ill[ustríssi]mo R[everendíssi]mo S[e]n[ho]r Cabido para se dar de esmola do Rendim[em]to da Fabrica cem mil reis por hu[m]ã ves som[em]te á Irmand[ad]e de N. S[e]n[ho]ra do Rosario desta Cathedral p[ar]a ajuda das despesas feitas com a nova Capella Mor e sobre o mais no dito Acordão conteúdo [22/09/1778], f. 27r.-27v.; Acórdão do q[ue] se assentou em Cabido a r[es]p[ei]to o das três Festas anexas ao Ill[ustríssi]mo R[everendíssi]mo S[e]n[ho]r Cabido a saber da S[e]n[ho]ra da Cabeza, S. Anna, e S. João Nepomoceno [21/11/1788], f. 53.

#### Arquivo da Província franciscana da Imaculada Conceição (APIC)

TOMBO GERAL DA PROVÍNCIA DA IMACULADA CONCEIÇÃO, V. 1.

*Relaçam da batalha que os Francezes derão na Cidade do Rio de Janeiro aos 19 de Setembro de 1710, em que ficarão vencidos*, f. 141v.-143v.

*Relaçam da segunda entrada que fizeram os Francezes nesta Cidade do Rio de Janeiro aos 12 do mês de Setembro de 1711*, f. 144r.-145r.

#### Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ)

##### CÓDICICES:

16-1-3 (A) – Extrato de registros de cartas do Senado da Câmara e a este dirigidas (1730-1739).

*Carta escrita ao Reverendo Bispo desta Cidade; Resposta da Carta que o Senado as fls. 11v. escreveu ao Reverendo Bispo desta Cidade*; f. 10v.-13r.

*Cópia da carta que escreveu a Camara ao Governador, e Capitão General sobre o rapto da Imagem de S. Sebast[ia]m da sua Igreja a Sé antiga; Cópia da Resposta que deo General a Camara. Cópia da que escreveu o General ao Illustrissimo Bispo; Cópia da carta digo da resposta do Ill[ustríssi]mo Bispo ao General*; f. 88-92v.  
*Conta a respeito da mudança do glorioso Martir S. Sebastião*, f. 103-109v.

16-1-4 – Livro de registro de correspondência expedida e recebida pelo Senado da Câmara (1729-1730; 1750-1752) [microfilme].

*Cópia da carta do Ill[ustríssi]mo Ex[celentíssi]mo G[overnad]or Gomes Fr[eir]e de Andr[ad]e escripta ao Senado p[ar]a a effeito de concorrer com o [?] na Cathedral desta Cid[ad]e na [...] entrega das pessos q sua Mag[estad]e m[na]dou [a] d[it]o a Cathedral*, [04/09/1743]; f. 191v.  
*Resposta [do Senado]*, f. 191v.-192v.  
*Resposta do Excelentissimo Bispo*, f. 192v.-193v.

16-1-44 – Mandado de pagamento (1793-1800).

16-3-3 – Vários registros (1730-1739).  
*Cópia da Carta que escreveo a Camara ao Governador, e Capitão General sobre o rapto da Imagem de S. Sebast[ia]m da sua Igreja da Sé antiga*, f. 91v.

*Cópia da resposta que deo General a Camara*, f. 92v.

*Cópia da que escreveu o General ao Illustrissimo Bispo*, f. 93

*Cópia da Carta digo da Resposta do Ill[ustríssi]mo Bispo ao General*, f. 94

16-4-21 – Editais do Senado da Câmara (1788-1821).

*Editais para as luminárias de São Sebastião* [f. 8v., 50v., 56, 59, 64, 72, 72v., 81, 90, 95, 101v., 102, 108v].

43-4-15 – Festividades reais –

requerimentos, contas, etc. (1760-1823). 43-4-16 – Festividades religiosas (1760-1826).

43-4-18 – Festividades de S. Sebastião (1786-1830).

47-1-42 – Painel de São Sebastião, retrato do Conde de Bobadella, encarnação do santo padroeiro e molduras. *Requerimento de Manoel da Cunha Silva sobre pagamento*, etc.

#### Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)

##### ADMINISTRAÇÃO CENTRAL – CONSELHO ULTRAMARINO:

Avulsos: Rio de Janeiro – 017

Cx. 5, D. 526; *CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre as cartas do provedor da Fazenda Real do Rio de Janeiro, Domingos Pereira Fortes e do cabido da Sé desta capitania, acerca de não haver pessoa, além do administrador da Junta do Comércio, que passe letra para que se compre na Corte os ornamentos necessários para a dita Sé, solicitando ordem para que o dito administrador se encarregue da compra dos ornamentos*. Lisboa, 3 de Janeiro de 1690.

Cx. 7, D. 773 – *PARECER do Conselho Ultramarino sobre carta do Bispo do Rio de Janeiro, [D. frei Francisco de São Jerônimo], em que solicita a mudança da Sé daquele Bispado do outeiro em que se encontra para a Igreja de São José, que está situada em um local plano, considerando o conselho que tal petição é justa e se deve proceder como requer o Bispo*. Lisboa, 22 de Fevereiro de 1703.

Cx. 8, D. 910; *CARTA do [provedor da Fazenda Real do Rio de Janeiro], Luís de Almeida Corrêa de Albuquerque ao rei [D. João V], sobre a praça de capitão dada ao patriarca Santo Antônio, por ocasião do ataque dos franceses ao Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 13 de Novembro de 1710.

Cx. 10, D. 1144; *CARTA dos oficiais da Câmara do Rio de Janeiro ao rei [D. João V], queixando-se dos procedimentos do Cabido desta cidade que não comparecem as festas junto com os vereadores do senado, por ter incompatibilidades com alguns dos vereadores; solicitando providências acerca de tal procedimento*. Rio de Janeiro, 17 de

Julho de 1719.

Cx. 18, D. 1999; *CARTA dos oficiais da Câmara do Rio de Janeiro, ao rei [D. João V], solicitando ordens para que as salvas das festas no dia do padroeiro São Sebastião e do Corpo de Deus sejam dadas pela fortaleza de Santo Antônio da ponta da Ilha das Cobras, visto os graves prejuízos nos prédios daquela cidade; proibindo que os navios possam atirar peças de boqueirão de São Bento para dentro do molhe*. Rio de Janeiro, 13 de Agosto de 1727.

Cx. 21, D. 2273; *CARTA dos oficiais da Câmara do Rio de Janeiro ao rei [D. João V], sobre as vexações praticadas pelo primo-irmão do atual governador da capitania e ajudante de tenente desta praça, Luís Vaía Teixeira, contra o meirinho-geral do Bispo daquela Diocese, [D. frei Antônio de Guadalupe], durante as festividades de São Sebastião*. Rio de Janeiro, 18 de Fevereiro de 1730.

Cx. 27; D. 2850; *CARTA do brigadeiro José da Silva Paes ao rei [D. João V], sobre o requerimento do encarregado da administração da Sé Velha do Rio de Janeiro, padre João Rodrigues, solicitando licença para remeter ao Reino um sino quebrado, a bordo da fragata guarda-costa Nossa Senhora Senhora das Ondas, do mestre Domingos Gonçalves*. Rio de Janeiro, 18 de Janeiro de 1735.

Cx. 27, D. 2861. *CARTA do [governador do Rio de Janeiro e interinamente de Minas Gerais], Gomes Freire de Andrada, ao rei [D. João V], sobre ter conhecimento da ordem régia que censurou a queixa dos oficiais da Câmara do Rio de Janeiro por causa da mudança da imagem de São Sebastião, das pias, da água benta, púlpito e ornamentos da antiga Sé daquela cidade para a igreja de Santa Cruz, que passara a nova Sé do Rio de Janeiro, conforme tinha sido estabelecido por ordem régia*. Rio de Janeiro, 9 de Março de 1735.

Cx. 34, D. 3637; *CARTA do [provedor do Rio de Janeiro], Francisco Cordovil de Sequeira e Mello ao rei [D. João V], informando que devido à transferência da Sé do Rio de Janeiro situada no Monte para a igreja de Santa Cruz, a igreja do Monte havia ficado sem os ornamentos necessários para o capelão poder celebrar a missa cotidiana; referindo que utilizou parte do rendimento*

*daquela Provedoria para comprar esses ornamentos, remetendo certidão das despesas feitas.* Rio de Janeiro, 5 de Setembro de 1743. Anexo: cartas, consulta (cópia), provisão (cópia), cartas (cópias), ofício.

Cx. 35, D. 3715; *CARTA dos oficiais da Câmara da cidade de Cabo Frio ao rei [D. João V], expondo as limitações do culto divino, solicitando dois sinos para a igreja da freguesia de Nossa Senhora da Assunção, padroeira daquela cidade.* Cabo Frio, 16 de Agosto de 1743. Anexo: ofícios, cartas.

Cx. 39, D. 4071; *CARTA dos oficiais da Câmara do Cabo Frio ao rei [D. João V], informando a precariedade das condições da celebração do culto do divino naquela cidade pela falta de meios na igreja matriz, impedindo também a celebração de festejos dedicados à padroeira da cidade, Nossa Senhora da Assunção; solicitando resolução nestas matérias.* Cabo Frio, 24 de Setembro de 1746.

Cx. 42, D. 4306; *CARTA dos oficiais da Câmara do Rio de Janeiro ao rei [D. João V] sobre as grandes despesas do senado, com as festividades da religião católica e com as principais procissões, solicitando a extinção da obrigação da Câmara com os enjeitados, repassando-a a Santa Casa de Misericórdia.* Rio de Janeiro, 13 de Março de 1749.

Cx. 52, D. 5236; 1757, *CARTA dos oficiais da Câmara do Rio de Janeiro ao rei [D. José], informando o cumprimento da ordem régia que ordenava que o senado comemorasse com solenidade a festa em honra de São Francisco de Borja da Companhia de Jesus, protetor de Portugal e seus domínios contra os terremotos, conforme o designado na Bula pontifícia.* Rio de Janeiro, 23 de Julho de 1757.

Cx. 52, D. 5237; *CARTA dos oficiais da Câmara do Rio de Janeiro ao rei [D. José], informando o cumprimento da ordem régia que ordenava que o senado comemorasse com solenidade a festa em honra de Nossa S enhora do Patrocínio, em virtude do auxílio prestado após o terremoto de Lisboa, a 1 de Novembro de 1755.* Rio de Janeiro, 23 de Julho de 1757.

ADMINISTRAÇÃO CENTRAL – CONSELHO  
ULTRAMARINO:  
Avulsos: Rio de Janeiro – 017-01 –

Catálogo Eduardo Castro e Almeida –  
CA(RJ)

Cx. 16, D. 3236. *CONSULTA do Conselho Ultramarino, sobre as esmolas que se tinham oferecido para edificação da nova Sé do Rio de Janeiro.* Lisboa, 5 de Outubro de 1709.

Cx. 16, D. 3237. *CARTA régia dirigida ao Bispo do Rio de Janeiro, relativa a mudança da Sé para a igreja da Cruz e a edificação da nova catedral.* Lisboa, 21 de Junho de 1706. Anexa ao n.º 3236.

Cx. 16, D. 3238. *CARTA do Bispo do Rio de Janeiro D. Francisco de S. Jeronymo, na qual informa acerca da transferencia da Sé e da forma de obter recursos para a construção da nova catedral.* Rio de Janeiro, 3 de Fevereiro de 1709. Anexa ao n.º 3236.

Cx. 16, D. 3239. *PETIÇÃO do Procurador do Bispo do Rio de Janeiro, na qual solicita licença para obter da Sé Apostólica a devida permissão para a mudança da sua catedral.* Lisboa, 12 de Fevereiro de 1709. Anexa ao n.º 3236.

Cx. 16, D. 3240. *INFORMAÇÃO do Procurador da Fazenda sobre os alvitres apresentado pelo Bispo do Rio de Janeiro na carta antecedente.* Anexa ao n.º 3236.

Cx. 56; D. 13044-13045. *CONSULTAS do Conselho Ultramarino sobre as queixas apresentadas pelo Juiz e Irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do porto da cidade do Rio de Janeiro, dos vexames e abusos praticados pelo Cabido desde que se transferira para a sua igreja e catedral e da falta do cumprimento das ordens régias relativas a construção da nova Catedral.* Lisboa, 12 de maio de 1746; 14 de janeiro de 1746.

Cx. 56, D. 13046. *PROVISÃO régia pela qual se autorizou a transferência da Catedral do Rio de Janeiro, da Igreja de São Sebastião para a de Santa Cruz e se estabeleceram diversas providências, relativas a essa transferência.* Lisboa, 30 de outubro de 1733. Anexo ao n.º 13044.

Cx. 56, D. 13047. *PROVISÃO régia pela qual se ordenou que a Sé do Rio de Janeiro continuasse temporariamente na Igreja de Nossa Senhora do Rosário e se recomendou insistentemente ao Cabido que não motivasse novas queixas da Irmandade e que lhe não impedisse de forma alguma o livre exercício de todas as funções do culto.*

Lisboa, 3 de outubro de 1739. Anexa ao n.º 13044.

Cx. 56, D. 13048-13050. *ATESTADOS (3) do Reitor do Convento de Nossa Senhora do Carmo e do Guardião do Convento de Santo Antônio, do Rio de Janeiro sobre as boas condições, em que se encontrava a Igreja de São Sebastião para servir de Catedral da Diocese*. Rio de Janeiro. Anexos ao n.º 13044.

ADMINISTRAÇÃO CENTRAL – CONSELHO ULTRAMARINO

Avulsos: Pernambuco – 015

Cx. 14; D. 1377; *CARTA dos oficiais da Câmara de Pernambuco ao rei [D. Pedro II] sobre a construção de uma igreja que estão fazendo para o Mártir São Sebastião, na cidade do Recife*. Recife, 22 de Julho de 1686.

Cx. 38, D. 3446; *CARTA dos oficiais da Câmara de Igaraçu ao rei [D. João V], remetendo as medidas dos ornamentos para a Igreja de São Sebastião que está concluída*. Igaraçu, 17 de Junho de 1729.

ADMINISTRAÇÃO CENTRAL – CONSELHO ULTRAMARINO

Códices: Livros da Bahia (1601-1821, 15 vols.)

Código 1197. *RITO ECLESIASTICO que ao Apóstolo do Oriente, São Francisco Xavier é devido na cidade de São Salvador da Bahia de Todos os Santos, como seu Protector e Principal Patrono* [1756]. Há duplicado: cod. 1198. 1 vol.; 290x210 mm.; 16 fls.; Impr.

Códices: Registo de Cartas Régias, Provisões e outras ordens para o Rio de Janeiro, do Conselho Ultramarino (1673-1807)

Código 223 – Cartas [Régias] do Rio de Janeiro, 1673-1700, L.1, f.24

Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (AIHGB)

ARQ. 1.1.26 – CONSULTAS DO CONSELHO ULTRAMARINO:

*Os officiaes da Camara do Rio de Janeiro, e Governador daquella Capitania, dão conta do que ali Succedêra com a translação da Sé daquella Cidade* [1734]. f. 211-213.

*Representação do Cabido do Rio de Janeiro ao Vice-Rei sobre a instalação definitiva da Sé.*

Arq. 1.3.13 – ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e. *Memórias do bispado do Rio de Janeiro que serviram de base às Memórias Históricas do Rio de Janeiro por José de Souza Azevedo Pizarro e Araújo que as completou até o fim do ano de 1793. Cópia de hum Edital do mesmo Illmo Snr. Bispo em que declara ser Dia Santo o de S. Januario: extrahido do L[ivro] 1º dos Tr[eslad]os do Cabido a f.71. f. 202v-203r. Lata 768, pasta 6 – Estudos (rascunho e citação de docs.) [...] sobre as invasões francesas no Rio de Janeiro*, col. Eneás Martins.

Lata 768, pasta 7 – Docs (cópia) referentes à invasão do RJ pelos franceses em 1710: cartas dos oficiais da câmara do RJ, dando a S. M. conta da vitória; relação da chegada dos franceses (mss. Da biblioteca da ajuda); carta do governador Francisco de Castro Morais sobre a derrota dos mesmos (Arq. Histórico colonial); estudo (rascunho) de Eneás Martins com citação de docs. RJ, 4 docs.

Arquivo Nacional do Rio de Janeiro (AN)

SECRETARIA DO ESTADO DO BRASIL (86): Cód. 84, v. 5.

*Para o Conde V[ice] Rey sobre Cap[ita]ção, frota, desp[ach]os do Prov[ed]or da fazenda e nova Sé* [30/03/1734], ff. 65r-67r.

Cód. 87, v. 17.

Registro original da Correspondência dos governadores do Rio de Janeiro [...].

*Port[a]r[ri]a ao Prov[ed]or da Faz[en]da R[ea]l p[ar]a mandar pôr em praça a obra de alvenaria, e cunhaes p[ar]a a nova Cathedral* [30/03/1748], f. 57v.

*Ao Pr[o]v[ed]or p[ar]a mandar dar 4 contos de Reis ao Rematante da obra da Se,* [16/11/1748], f. 65r.-65v.

*P[ar]a o Prov[ed]or da Faz[en]da m[an]dar por em lanço a pedra do muro q[ue] está fronteiro a nova Sé* [02/12/1748], f. 68r.

*P[ar]a o Prov[ed]or da Faz[en]da m[an]dar dar quatro contos de reis p[ar]a a Compra da Cal* [02/12/1748], f. 68r.-68v.

*Ao Prov[ed]or p[ar]a m[an]dar por prompto tres moedas de cada casta de d[in]heiro*

*q[ue] Corre na cid[ad]e p[ara] se lançar na Caixa da pedra da Sé nova. Porq[uan] to S. Mag[estad]e foi servido mandar erigir a nova Cathedral nesta Capitania, e para ella se há de lançar a prim[ei]ra pedra, e na Caixa della deitarsse algum dinh[ei]ro [20/01/1749], f. 70; f. 94v. [repetição]. Cód. 952*  
Cartas Régias, Provisões, Alvarás e Avisos, v. 48 (1662-1821), v. 48.  
*Carta régia de 14 de novembro de 1733, f. 50204-50205.*

Archivum Romanum Societas Iesu  
Fondo Gesuitico 1587<sup>a</sup> – MATTOS, Antônio de. *Historia collegii Fluminis Januarii*. [antigamente, descrito como *De Prima Collegij Fluminis Januarij Institutione et qui'bus de inceptis additamentis*, Collegia 201].

#### Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BN)

Seção de Manuscritos (BN, ms.):  
01, 01, 007 – CONCEIÇÃO, Apolinário da Conceição. *Epitome do que em breve suma contém [...]*.  
08, 03, 009, n. 1 – *Narração do assalto que os francezes fizeram ao Rio de Janeiro, governados por Du Clerc [...]* [anôn.].  
08, 03, 009, n. 2 – *Narração do assalto que os francezes fizeram ao Rio de Janeiro, governados por Du Clerc, e a vitoria que deles alcançou o governador da cidade Francisco de Castro e Moraes no ano de 1710*. [S.l.], 1710.  
08, 03, 013 – *Relação da Batalha, q[ue] os Franceses derão na Cidade do Rio de Janeiro aos 19 de 7br.º de 1710 em q[ue] ficarão vencidos*.  
09, 03, 009 – GUADALUPE, D. Antônio de. *Estatutos do Cabido da Santa Sé do Rio de Janeiro* [1736].  
10, 01, 006 – *Acçam de Graças Pella boa vinda, e Recebimento do Illustrissimo, e Reverendissimo Senhor, o Senhor Dom Frey Antonio de Guadalupe [...]*, 1725.  
15, 4, 17 (Consultas do Conselho Ultramarino – microfilme), Doc. 15 – *Satisfaz-se ao que S. majestade ordena sobre a conta que deu o Provedor da Fazenda do Rio de Janeiro, a cerca da*

*despeza que fez com a Igreja que serve de Sé naquella Cidade por ficar com a mudança della destituída de ornamentos, e vai a certidão que se accusa* [1744], f. 18-20. l-48, 11, 24, Sermão em louvor a São Sebastião, Monsenhor Vitorino Pereira (s/d.).  
II-34, 17, 27 (*Estatutos da Sancta Igreja Cathedral*, D. José Caetano da Silva Coutinho, 1811).

#### Fontes visuais e materiais

Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro  
Estandarte do Senado da Câmara do Rio de Janeiro, que recebeu a Família Real Portuguesa em 1808, século XVIII. Autoria: Manuel da Cunha e Silva (provável).  
Localização: BR.RJ.AGCRJ.ICO.ETD. CAM.193.02.05.

Estátua de São Sebastião com réplica da lápide de Estácio de Sá. Localização: BR.RJ.AGCRJ.ICO.MON.SSE.349.02.05

A batalha das canoas. Palácio São Joaquim, 1915. Autor: Carlos Oswald. Localização: BR.RJ.AGCRJ.ICO.ART.PIN.385.02.01

Procissão de São Sebastião, no Rio de Janeiro, 1971. Localização: BR.RJ.AGCRJ. CF.GB.REL.234.

#### Basilica de São Sebastião dos Frades Capuchinhos

Escultura de Sant'Ana Mestra com a Virgem Maria, [s./i.]. Autor: Anônimo.

Escultura de São Sebastião (histórico), século XVI. Autor: Anônimo. Fotografia: Emilton Rocha.

Painel de São Januário que foi da antiga igreja de São Sebastião do Morro do Castelo (detalhe). Autor: Leandro Joaquim (atribuição).

Biblioteca Municipal de Lyon – França  
Frontispício da obra *Divi tutelares orbis Christiani, opus singulare, in quo de sanctis regnorum, provinciarum, urbium*

*maximorum patronis agitur*, Lisboa: Typographia Michaelae Deslandes, 1687.

#### Domínio Público

Polittico di Arcevia, 1507. Localização: Collegiata di San Medardo, Arcevia, Itália.

#### Fundação Biblioteca Nacional – Brasil

Couvent des Barbadinhos. Fotografia da antiga catedral de São Sebastião do Morro do Castelo, 1860. Autor: Revert Henry Klumb.

Planta da Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, entre 1758 e 1760. Autor: Anônimo.

Planta da nova Sé do Rio de Janeiro, 1722 (aproximadamente). Localização: AHU\_CARTm\_017, D. 1149.

Prospecto da Cidade de S. Sebastião do Rio de Janeiro, atribuído a Luís dos Santos Vilhena.

Saint Sebastien: Ville Episcopale du Brésil, França, 1695 (aproximadamente). Retirada do livro *Relation d'en Voyage fait em 1695, 1696 e 1697 aux côtes d'Afrique, détroit de Magellan, Brésil, Cayenne et Isles Antilles*. Paris: Michel Brunet, 1698.

#### Museu de Arte Sacra da Catedral Metropolitana do Rio de Janeiro

Imagem de São Sebastião que pertenceu à antiga Sé, séc. XVIII.

#### Museu Histórico da Cidade do Rio de Janeiro

Estandarte do Senado da Câmara do Rio de Janeiro, séc. XVIII. (118 X 97cm).

#### Pinacoteca do Convento de Igarauçu-PE

Tela de Ação de Graças aos Santos Cosme e Damião pela Proteção da vila de Igarauçu contra a Peste em 1685, 1729. Autor: Anônimo.

#### Fontes impressas

ANCHIETA, José de. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia / Edusp, 1988 [Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933].

\_\_\_\_\_. *Poesias Completas*. Transcrição, tradução e notas de Maria de Lourdes de P. Martins. Belo Horizonte: Itatiaia, [1954] 2000.

\_\_\_\_\_. *Textos históricos*. Introdução e notas do Padre Hélio Abranches Viotti. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

ARAÚJO, José de S. Azevedo Pizarro e. *Memórias históricas do Rio de Janeiro [...]*, v. 3; 5-6. Rio de Janeiro: na Typ. Silva Porto, 1822.

ARQUIVO DO DISTRICTO FEDERAL.

*Revista de Documentos para a História da Cidade do Rio de Janeiro*, v. 1. Rio de Janeiro: Departamento de História e documentação, 1950.

BENEDICTUS XIV, Papa. *De festis Domini nostri Jesu Christi et Beatae Mariae Virginis*, Libri Duo. 3ª ed. Patavii [Pádua]: Typis Seminarii, 1758. Disponível em: books.

google.com. Acesso em: 17 out. 2014.  
BERETTARI, Sebastiano. *Vida del Padre Joseph de Ancheta de la Compañia de Jesus, y Provincial del Brasil, traduzida de latin en castellano por el padre Estevan de Paternina de la misma Compañia*. Salamanca: en la Empronta de Antonio Ramirez Viuda, 1618.  
BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: BN, v. 27 (1905-1906); v. 46 (1924).

\_\_\_\_\_. *Documentos históricos da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: BN, v. 41 (1938); 89 (1950), 91 (1951), 94 (1951); 99 (1953).

BOLLANDUS, Ioannes. *Acta sanctorum Januarii [...]*. t. II. [Antuérpia: Apud Ioannem Meurisium, 1643] Paris: 1863. Disponível em:

<https://archive.org/stream/actasanctorum02unse#page/660/mode/2up/search/sebastianus>. Acesso em: 16 mai. 2017.

BRAZÃO, Eduardo. *As expedições de Duclerc e de Duguay-Trouin ao Rio de Janeiro (1710-1711)*. Lisboa: Ed. Ática, 1940.

CABRERA Y QUINTEROS, Cayetano de. *Escudo de armas de México [...]*. México, por

- la viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, 1746. Disponível em: books.google.com. Acesso em: 8 out. 2014.
- CAMPOS, Maria Verônica; FIGUEIREDO, Luciano Raposo (Eds.). *Código Costa Matoso*, v. 1. Belo Horizonte: Centro de Estudos Históricos e Culturais, Fundação João Pinheiro, 1999.
- CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia / Edusp, 1980.
- CARDOSO, Jorge. *Agiologio Lusitano dos sanctos, e varões illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas: consagrado aos gloriosos S. Vicente, e S. Antonio, insignes patronos desta inclyta cidade de Lisboa e a seu Cabido Sede Vacante*. Lisboa: Officina Craesbeeckiana, 1652-1744, 4v.
- CONCEIÇÃO, Frei Apolinário da. Epítome da província franciscana da Imaculada Conceição do Brasil [1730]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: v. 296, p. 68-165, jul.-set. 1972.
- COUTINHO, D. José Caetano da Silva. *Estatutos da Santa Igreja Cathedral e Capella Real do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Impressão Régia, 1811.
- CORREIA, Gaspar. *Lendas da Índia*, t. II. Lisboa: Typographia academia real das sciencias, 1858.
- DIE XX Januarii, in festo S. Sebastiani Martyrus, Patroni Sebastianopolis e alim Tit. Eccl. Cath. Ad Vesperas*. Rio de Janeiro: Imprensa Régia, 1819.
- EPANAFORA festiva, ou *Relação summaria das festas, com que na cidade do Rio de Janeiro, capital do Brasil se celebrou o feliz nascimento do sereníssimo príncipe da beira nosso senhor* (anônimo). Lisboa: na Officina de Miguel Rodrigues, 1763.
- ESTATUTOS da Santa Igreja Cathedral e Capella Real do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Impressão Régia, 1811.
- FRANCO, Antonio. *Imagem da virtude em o noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio de Jesus de Coimbra, na qual se contem as vidas, e virtudes de muytos Religiozos que nesta Santa Caza forão noviços*. Coimbra: no Real Collegio da Companhia de Jesus, 1719. 2v.
- FREITAS, Frei Serafim de. *Do justo imperio asiatico dos portugueses (de iusto imperio lusitanorum asiatico)*. Prefácio: M. Caetano; Tradução: M. P. de Menezes. Lisboa: Instituto para a Alta Cultura, 1959. 2 v.
- FREYRE, Francisco de Brito. *Nova Lusitânia: história da Guerra Brasileira*. 2ª ed. fac-sim. Recife: Secretaria Estadual de Educação e Cultura, [1675] 1977. (Pernambucana, v. 5).
- JABOATÃO, Frei Antônio de Santa Maria [O.F.M.]. *Novo Orbe Seraphico Brasilico ou chronica dos frades menores da Província do Brasil...* [1761]. Rio de Janeiro: Typografia brasiliense de M. Gomes Ribeiro, 1858-9. 2v.
- LISBOA, Balthasar da Silva. *Annaes do Rio de Janeiro*. Ed. Fac-sim. Rio de Janeiro: Seignot-Plancher, 1834-1835, v. 1-3; 6.
- MACEDO, Antônio de. *Divi tutelares orbis christiani, opus singulare, in quo de sanctis regnorum, provinciarum, urbium maximorum patronis agitur*. Lisboa: Michaelaes Deslandes, 1687.
- MACHADO, Diogo Barbosa. *Memorias para a historia de Portugal, que comprehendem o governo delRey D. Sebastião, unico em o nome, e décimo sexto entre os Monarchas Portuguezes: Do anno de 1561 até o anno de 1567*. Lisboa Occidental: na Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1737. 4v.
- MENEZES, Manuel de. *Chronica do muito alto, e muito esclarecido príncipe D. Sebastião décimosexto Rey de Portugal; composta por D. Manoel de Menezes, Chronista mor do Reyno, e General da Armada Real, &c. Primeira Parte; Que contém os sucessos deste Reyno, e Conquistas em sua menoridade*. Lisboa Occidental: na Officina Freyreiriana, 1730.
- MONTEIRO, Jácome. *Relação da Província do Brasil*, 1610. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, v. VIII (Suplemento biobibliográfico, A-M). Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949.
- NUNES, Antonio Duarte. Almanaque histórico da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro [1799]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, t. 267, p. 93-203, abr.-jun. 1965.
- \_\_\_\_\_. *Memória do descobrimento e fundação da cidade de S. Sebastião do Rio de Janeiro*, Escripta por Antonio Duarte Nunes, tenente de bombeiros do regimento de artilharia desta praça, no anno de 1779. *Revista do Instituto*

- Histórico e Geográfico Brasileiro*. 3ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, t. 1, p. 229-238, [1839] 1908.
- \_\_\_\_\_. Memórias da fundação da Igreja de São Sebastião do Rio de Janeiro (RJ), primeira matriz que houve nesta cidade. Com o catálogo dos prelados administradores que houveram até o tempo em que foi elevada a dignidade de Sé Episcopal e os bispos que têm havido até o presente. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. 3ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, t. 2, p. 177-202, [1840] 1916.
- PIZARRO E ARAÚJO, José de Souza Azevedo. Extrato das "Memórias sobre o Rio de Janeiro". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. 3ª ed. Rio de Janeiro: t. 5, p. 483-506, 1843.
- PREFEITURA DO RIO DE JANEIRO. *O Rio de Janeiro no Século XVII. Acordãos e Vereanças do Senado da Câmara, copiados do Livro Original existente no Archivo do Distrito Federal, e relativos aos anos de 1635 até 1650. (Mandados publicar pelo Sr. Prefeito Dr. Pedro Ernesto)*. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas do Jornal do Brasil, 1935.
- QUINTANA, Jeronimo de. *Historia de la Antiguiedad, Nobleza y Grandeza de la Villa de Madrid* [1629]. Madrid: Artes Gráficas Municipales, 1954. Disponível em: books.google.com. Acesso em: 13 jan. 2017.
- RELAÇÃO da chegada da armada franceza a este Rio de Jan[e]iro em 16 de Agosto de 1710 (anônimo). In: BRAZÃO, Eduardo. *As Expedições de Duclerc e de Duguay-Trouin ao Rio de Janeiro (1710-1711)*. Lisboa: Ed. Ática, 1940.
- RIBADENEYRA, Pedro de. *Flos sanctorum, o libro de la vida de los santos [...] Primera parte*. Madri: por Luiz Sanchez, 1616. Disponível em: books.google.com.br. Acesso em: 07 mar. 2015.
- RITO Ecclesiastico, que ao Apostolo do Oriente S. Francisco Xavier he devido na Cidade de S. Salvador Bahia de Todos os Santos como o seu Protector, e Principal Patrono. Lisboa: na Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1756. [AHU\_CU, Códices I, D. 1197].
- ROCHA PITA, Sebastião da. *História da América Portuguesa...* Lisboa Occidental: na Offcina de Joseph Antonio da Sylva, 1730.
- RODRIGUES, Pero. Vida do Padre José de Anchieta pelo Padre Pero Rodrigues, conforme a copia existente na Bibliotheca Nacional de Lisboa [1606]. *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Offcina de Artes Graphicas da Bibliotheca Nacional, v. 19, [1907] 1909.
- ROSÁRIO, Frei Diogo do. *Flos Sanctorum das vidas e obras insignes dos santos [...]* [Lisboa: por Balthesar Ribeiro, 1590] e *agora acrescentado [...]*. Lisboa: Antonio Craesbeeck de Mello, 1681.
- SALVADOR, Frei Vicente do. *Historia do Brazil* [1627]. Rio de Janeiro: Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro; Typographia de G. Leuzinger & Filhos, 1889.
- SANTA ANNA, Girolamo Maria di. *Istoria della vita, virtù, e miracoli di S. Gennaro, vescovo, e martire [...]*. Napoli: Stamperia di F. Mosca, 1710. Disponível em: <https://archive.org/details/istoriadellavita00gri>. Acesso em: 01 nov. 2014.
- SANTA MARIA, Agostinho de [O.S.A.]. *Santuário Mariano e Historia das Imagens milagrosas de Nossa Senhora*. Tomo Décimo, e último. Livro Primeyro. Das Imagens de Nossa Señora, que se venerão na Capitania do Rio de Janeiro, & de todo o seu Bispado [1723]. Reed. Fac. sim. e ll. Rio de Janeiro: Secretaria de Cultura do Governo do Estado do Rio de Janeiro; INEPAC, 2007.
- SANTOS, Manoel dos. [O.S.B.] *Historia Sebástica, contem a vida do Augusto Principe o Senhor D. Sebastião, Rey de Portugal, e os successos memoráveis do Reyno, e Conquistas no seu tempo*. Lisboa Occidental: na Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1735.
- SERMAM que pregou o P. Fr. Jorge de Carvalho, Monge de S. Bento; Doutor pela Universidade de Coimbra, Calificador do S. Officio, em dia de S. Anna, no Mosteyro de S. Anna, Professando Soror, Anna Maria, & fazendo a festa a Senhora Dona Maria Angela de Aragam. Teve o Santissimo Sacramento manifesto. Em Coimbra... Anno 1646.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo (Ed.). *O Rio de Janeiro no século XVI. Documentos dos arquivos portugueses*. v. 2. Lisboa: Comissão Nacional das Comemorações do IV Centenário do Rio de Janeiro, 1965.
- SOARES, Francisco. *Coisas notáveis do Brasil*, v. 1. Intr. de A. G. Cunha. Ed. fac-

sim. Lisboa: Instituto Nacional do Livro, Ministério da Educação e Cultura, 1966.

SOUSA, Manuel de Faria. *Ásia Portuguesa*, v. 6, Tradução M. S. Ferreira. Porto: Livraria Civilização, 1947.

TOURINHO, Eduardo. *Autos de Correições de ouvidores do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Oficinas Graphics do "Jornal do Brasil", 1929-1931. 3v.

VASCONCELLOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil: e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo; tomo primeiro, da entrada da Companhia de Jesu nas partes do Brasil e dos fundamentos que nellas Lançarão, & continuarão seus religiosos em quanto alli trabalhou o padre Manoel da Nobrega... e algu[m]as noticias antecedentes...* Lisboa: na Officina de Henrique Valente de

Oliveira, 1663. Disponível em: <http://docvirt.com/DocReader.Net/DocReader.aspx?bib=LIVROSMP&Pasta=&pesq=>. Acesso em: 20 set. 2014.

\_\_\_\_\_. *Vida do Padre Joam d'Almeida da Companhia de Iesu, na provincia do Brazil, composta pelo Padre Siman de Vasconcellos na mesma companhia, provincial na dita provincia do Brazil. Dedicada ao Senhor Salvador Correia de Sá & Benavides dos conselhos de guerra e ultramarino de sua majestade*. Lisboa: Na Officina Craesbeeckiana, 1658.

\_\_\_\_\_. *Vida do venerável padre Ioseph de Anchieta da companhia de Iesu, tavmatvrgo do nouo mundo, na prouincia do Brasil. Composto pello p. Simam de Vasconcellos da mesma companhia [...]*. Lisboa: na Officina de Ioam da Costa, 1672.

## FONTES SECUNDÁRIAS

## Livros, teses, dissertações e artigos

- ABREU, Maurício de Almeida. *Geografia histórica do Rio de Janeiro (1502-1700)*, v. 2. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio, 2010.
- \_\_\_\_\_. Um quebra cabeça (quase) resolvido: os engenhos da capitania do Rio de Janeiro, séculos XVI e XVII. *Scripta Nova*. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales. Barcelona: Universidad de Barcelona, v. X, n. 218 (32), ago. 2006. Disponível em: [http://mauricioabreu.com.br/uploads/artigos/Engenhos\\_do\\_RJ\\_sec\\_XVI\\_XVII.pdf](http://mauricioabreu.com.br/uploads/artigos/Engenhos_do_RJ_sec_XVI_XVII.pdf). Acesso em: 12 jan. 2017.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2013.
- ARAÚJO, Ana Cristina. Ritualidade e poder na corte de D. João V. A gênese simbólica do regalismo político. *Revista de história das ideias*, Coimbra, Instituto de História e Teoria das Ideias da Universidade de Coimbra, v. 22, p. 175-208, 2001.
- AZZI, Riolando. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- \_\_\_\_\_. et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo – Primeira época*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1977.
- BARBOSA, Manoel de Aquino. O titular e o padroeiro da cidade de Salvador. *Anais do Primeiro Congresso de História da Baía*, v. 4. Salvador: Instituto Histórico e Geográfico da Bahia, 1955.
- \_\_\_\_\_. Padroeiros da América e do Brasil. In: *A Igreja no Brasil: notas para sua história*. Rio de Janeiro: Ed. A Noite, 1945.
- BARCLAY, Rachel. The reformation of a plague saint: Sebastian in early modern Europe. *The Luther Skald: Luther College History's department journal of student research*, v. 1, n. 1, p. 2-37, jan. 2012.
- BARKER, Sheila. The making of a plague saint. Saint Sebastian's imagery and cult before the Counter-Reformation. In: MORMANDO, Franco; WORCESTER, Thomas (Eds.). *Piety and plague: from Byzantium to the Baroque*. Kirksville: Truman State University Press, 2007.
- BEBIANO, Rui. *D. João V: poder e espetáculo*. Aveiro: Livraria Estante, 1987.
- BELTING, Hans. *Semelhança e presença: a história da imagem antes da era da arte*. Tradução e edição: Maria Beatriz de Mello e Souza. Rio de Janeiro: Ars Urbe, 2010.
- BENVENUTI PAPI, Anna. Introdução. In: PEYER, Hans Conrad. *Città e santi patroni nell'Italia medievale*. Firenze: Le Lettere, 1998.
- \_\_\_\_\_. La civiltà urbana. In: BENVENUTI PAPI, Anna et al. *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, 2005.
- BERNAL, Jaime García. Madre de santos: biografía, historia y fiesta en la formación del patronazgo cívico castellano (siglos XVI-XVII). *Erebea: revista de humanidades y ciencias sociales*, n. 1, p. 315-356, 2001.
- BERSTEIN, Serge. A cultura política. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François (Dir.). *Para uma história cultural*. Lisboa: Ed. Estampa, 1998.
- BICALHO, Maria Fernanda B. *A cidade e o império: o Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- \_\_\_\_\_. A cidade do Rio de Janeiro e o sonho de uma capital americana: da visão de D. Luís da Cunha à sede do vice-reinado (1736-1763). *História* (São Paulo), v. 30, n. 1, p. 37-55, jan. /jun. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v30n1/v30n1a03.pdf>. Acesso em: 25 set. 2012.
- \_\_\_\_\_. As câmaras municipais no império português: o exemplo do Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de História*. São Paulo: v. 18, n. 36, p. 251-280, 1998.
- \_\_\_\_\_. As tramas da política: conselhos, secretários e juntas na administração da monarquia portuguesa e de seus domínios ultramarinos. In: FRAGOSO, João L. R.; GOUVÊA, Maria de Fátima S. (Orgs.). *Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 343-371.
- \_\_\_\_\_. Conquista, Mercês e Poder Local: a nobreza da terra na América portuguesa e a cultura política do Antigo Regime.

- Almanack Brasiliense*, n. 2, nov. 2005.
- \_\_\_\_\_. O Rio de Janeiro no século XVIII: a transferência da capital e a construção do território centro-sul da América portuguesa. *Urbana*: revista eletrônica do CIEC, IFCH – Unicamp, n. 1, p. 1-20, set. / dez 2006. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ciec/revista/artigos/dossie1.pdf>. Acesso em: 25 set. 2012.
- \_\_\_\_\_. O que significava ser cidadão nos tempos coloniais. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel (Orgs.). *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.
- \_\_\_\_\_. O Rio de Janeiro colônia: a cidade, seus territórios, instituições e usos sociais e políticos. In: MATTOS, Ilmar Mattos; ANTUNES, Roberto; SANTOS, Jaime dos (Orgs.). *Rio de Janeiro: histórias concisas de uma cidade de 450 anos*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Educação, 2015, p. 55 e ss.
- \_\_\_\_\_; GOUVÊA, Maria de Fátima S.; SANTOS, Marília Nogueira dos. Guerras na Europa e reordenação político-administrativa. In: FRAGOSO, João L. R.; GOUVÊA, Maria de Fátima S. (Org.). *O Brasil colonial, 1580-1720*, v. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- BILINKOFF, Jodi; GREER, Allan (Eds.). *Colonial saints: discovering the holy in the Americas, 1500-1800*. New York: Routledge, 2003.
- BLOCH, Marc. *Apologia da história ou ofício do historiador*. Prefácio: Jacques Le Goff. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. 2ª ed. São Paulo: Edusp, 1998.
- \_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
- BOXER, Charles Ralph. 24 de junho de 1622: uma façanha dos portugueses. In: \_\_\_\_\_. *Estudos para a história de Macau: séculos XVI a XVIII*, v. 1, t. I. Lisboa: Fundação Oriente, 1991.
- \_\_\_\_\_. *A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A Igreja militante e a expansão ibérica. 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Portuguese society in the tropics: the municipal councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda, 1510-1800*. Madison: University of Wisconsin Press, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. São Paulo: Ed. Nacional / Ed. Universidade de São Paulo, 1973.
- BRADING, David A. *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*. México-DF: Taurus, 2002.
- BRANDÃO, Renato Pereira. A enigmática fundação do Rio de Janeiro: de arraial vicentino à cidade desprovida de foral e poder episcopal. *Anais eletrônicos do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: saberes e práticas científicas*. Disponível em: [www.encontro2014.rj.anpuh.org/recursos/anais/28/1400193876\\_ARQUIVO\\_RPBrandao\\_AnpuhRJ\\_2014.pdf](http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/recursos/anais/28/1400193876_ARQUIVO_RPBrandao_AnpuhRJ_2014.pdf). Acesso em: 06 set. 2015.
- BROWN, Peter. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- BUESCU, Ana Isabel. A memória dos Orígens. Oúrique e a fundação do reino (séculos XV-XVIII). In: *Memória e poder: ensaios de história cultural (séculos XV-XVIII)*. Lisboa: Cosmos, 2000.
- BURKE, Peter. How to be a Counter-Reformation saint. In: GREYERZ, Kaspar Von (Ed.). *Religion and society in early modern Europe, 1500-1800*. Londres: Allen & Unwin, 1984.
- CALLIARI, Monsenhor Ivo. *Trezentos anos depois*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1977.
- CAMENIETZKY, Carlos Ziller. *O paraíso proibido: a censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma*. Rio de Janeiro: Ed. Multifoco, 2014.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. São Miguel, as Almas do Purgatório e as balanças: iconografia e veneração na Época Moderna. *Memorandum*, n. 7. Belo Horizonte / Ribeirão Preto-SP: UFMG / USP, p. 102-127, out. 2004. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos07/campos01.htm>. Acesso em: 09 mai. 2017.
- \_\_\_\_\_. *As irmandades de São Miguel e as almas do purgatório: culto e iconografia no Setecentos mineiro*. Belo Horizonte: Ed. C/Arte, 2013.
- CANTÚ, Francesca. Il generalato de Claudio

- Acquaviva e l'identità missionaria della Compagnia di Gesù: note e prospettive sulle missioni americane. *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos séculos XVI e XVII: espiritualidade e cultura*, v. 1. Porto, Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto / Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, p. 151-170, 2004. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3770.pdf>. Acesso em: 20 set. 2014.
- CARDIM, Pedro. "Administração" e "governo": uma reflexão sobre o vocabulário do Antigo Regime. In: BICALHO, Maria Fernanda B.; FERLINI, Vera L. A. (Orgs.). *Modos de governar: ideias e práticas políticas no império português, Séculos XVI a XIX*. São Paulo: Alameda, 2005.
- \_\_\_\_\_. Religião e ordem social: em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. *Revista de história das ideias*. Coimbra, v. 22, 2001.
- CARMO NETO, Henrique José. Recordações e aspectos do culto de Sanct'Anna. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, t. 94, v. 148, [1923] 1927.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620*. Tradução: Ilka Stern Cohen. Bauru: Edusc, 2006.
- \_\_\_\_\_; ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. "Une mission glorieuse et profitable : réforme missionnaire et économie sucrière dans la province jésuite du Brésil au début du XVIIe siècle. *Revue de synthèse*, v. 120, n. 2-3, p. 335-358, abr.-set. 1999. Disponível em: <http://link.springer.com/article/10.1007/BF03182213>. Acesso em: 20 set. 2014.
- CAVALCANTI, Nireu. *O Rio de Janeiro setecentista: a vida e a construção da cidade da invasão francesa até a chegada da corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2002.
- CHARTIER, Roger. *A mão do autor e a mente do editor*. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.
- \_\_\_\_\_. *A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. 2ª ed. Brasília: Ed.UNB, 1998.
- \_\_\_\_\_. Do social ao cultural. In: *A história ou a leitura do tempo*. 2ª ed. Tradução: Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autêntica Ed., 2010.
- \_\_\_\_\_. O mundo como representação. *Estudos Avançados*. São Paulo: v. 5, n. 11, 1991.
- CHRISTIAN JR., William A. *Local religion in sixteenth-century Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Apparitions in late medieval and Renaissance Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1981. Disponível em: <http://libro.uca.edu/christian/apparitions.htm>. Acesso em: 22 out. 2012.
- CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna*. São Paulo: Edusp, 2006.
- COARACY, Vivaldo. *Memórias da Cidade do Rio de Janeiro*. 3ª ed. Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia / Edusp, 1998.
- CONOVER, Cornelius. Catholic saints in Spains's atlantic empire. In: GREGERSON, Linda; JUSTER, Susan (Eds.). *Empires of God: religious encounters in the early modern Atlantic*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. Reassessing the rise of Mexico's Virgin of Guadalupe, 1650-1780s. *Mexican studies / Estudios mexicanos*, v. 27, n. 2, p. 251-279, summer 2011.
- CURCIO-NAGY, Linda A. Native icon to city protectress to royal patroness: ritual, political symbolism and the Virgin of Remedies. *The Americas*, v. 52, n. 3, jan. 1996.
- CURTO, Diogo Ramada; BETHENCOURT, Francisco (Orgs.). *A memória da nação*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1991.
- CYMBALISTA, Renato. *Sangue, ossos e terras: os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro*. São Paulo: Alameda, 2011.
- DEL PRIORE, Mary L. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- DELFOSSÉ, Annick. *La "protectrice du País-Bas" stratégies politiques et figures de la Vierge dans le Pays-Bas espagnols*. Turnhout: Brepols Publishers, 2009.
- \_\_\_\_\_. Élections collectives d'un "Patron et Protecteur: mises en scène jésuites dans

- les Pays-Bas espagnols. In: DOMPNIER, B. (Dir.). *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque: actes du colloque international du Puy-en-Velay* (27-29 octobre 2005). Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2009. Disponível em: <http://hdl.handle.net/2268/785>. Acesso em: 02 mai. 2009.
- DELOOZ, Pierre. Towards a sociological study of canonized sainthood. In: WILSON, Stephen E. (Org.). *Saints and their cults: studies in religious sociology, folklore and history*. Cambridge / Londres / Nova York: Cambridge University Press, (1983) 1985.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Rassurer et protéger: le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. Paris: Fayard, 1989.
- DETIENNE, Marcel. Mito/rito. In: ROMANO, Ruggiero (dir.). *Enciclopédia Einaudi: mythos/logos, sagrado/profano*, v. 12. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1987.
- DEUSEN, Nancy E. van. Negotiating enclosure: recogimiento for women and girls in Spain, New Spain and Peru, 1500 to 1550. In: *Between the sacred and the worldly: the institutional and cultural practice of Recogimiento in colonial Lima*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- DI NOLA, Alfonso. Origens. In: ROMANO, Ruggiero (Dir.). *Enciclopédia Einaudi: mythos / logos, sagrado / profano*, v. 12. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1987.
- DITCHFIELD, Simon. Il mondo della Riforma e della Controriforma. In: BENVENUTI et al. *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, 2005.
- \_\_\_\_\_. Thinking with saints: sanctity and society in the Early Modern World. In: ELSNER, Jás; MELTZER, Françoise. *Saints: faith without borders*. Londres / Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- \_\_\_\_\_; HOWARD, Louthan; VAN LIERE, Katherine (Eds.). *Sacred History: uses of the Christian past in the Renaissance world*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- \_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- ELLIOT, John H. *España en Europa: estudios de historia comparada*. Valência: Universitat de València, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Impérios del mundo Atlántico: España y Gran Bretaña en América. 1492-1830*. Madrid: Taurus, 2006.
- \_\_\_\_\_. Una Europa de monarquias compuestas. In: *España, Europa y el mundo de Ultramar* (1500-1800). Madrid: Taurus, 2010.
- ERLANDE-BRANDENBURG, Alain. Catedral. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coords.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru: Edusc, 2006.
- FARIA, João André de Araújo. *A Restauração prodigiosa de Portugal, 1640-1668*. 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2010.
- FAZENDA, José Vieira. São Januário. *Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, t. 93, v. 147, [1923] 1927.
- \_\_\_\_\_. São Sebastião. *Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: IHGB, t. 86, v. 140, 1921.
- \_\_\_\_\_. Precissão de São Sebastião. *Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: IHGB, t. 86, v. 140, 1921.
- FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia*. São Paulo: Ed. Unifesp, 2011.
- FERNÁNDEZ-SANTA MARÍA, José A. Maquiavelo y razón de Estado. In: *Razón de Estado y política en el pensamiento español del barroco* (1595-1640). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986, p. 9-43.
- FERRUA, Antonio. *La basilica e la catacomba di San Sebastiano*. Vaticano: Pontificia commissione di Archeologia Sacra, 1979.

- FILHO, Rubem Barboza. Absolutismo e neotomismo na Ibéria do século XVI. In: *Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana*. Belo Horizonte / Rio de Janeiro: Ed. UFMG / IUPERJ, 2000.
- FRAGOSO, João L. Ribeiro. A nobreza da república: notas sobre a formação da primeira elite senhorial do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVII). *Topoi*. Rio de Janeiro: n. 1, p. 45-122, 2000.
- \_\_\_\_\_. Capitão Manuel Pimenta Sampaio, senhor do engenho do Rio Grande, neto de conquistadores e compadre de João Soares, pardo: notas sobre uma hierarquia social costumeira (Rio de Janeiro, 1700-1760). In: FRAGOSO, João L. R., GOUVÊA, Maria de Fátima S. (Orgs.) *Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- \_\_\_\_\_. Efigênia Angola, Francisca Muniz forra parda, seus parceiros e senhores: freguesias rurais do Rio de Janeiro, século XVIII. Uma contribuição metodológica para a história colonial. *Topoi*, v. 11, n. 21, p. 74-106, jul.-dez. 2010.
- \_\_\_\_\_. SAMPAIO, Antônio C. Jucá de; ALMEIDA, Carla M. Carvalho. (Orgs.). *Conquistadores e Negociantes: histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos. América lusa, séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- \_\_\_\_\_. SAMPAIO, Antônio C. Jucá de (Orgs.). *Monarquia pluricontinental e a governança da terra no ultramar atlântico luso: séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Mauad, 2012.
- \_\_\_\_\_. GOUVÊA, Maria de Fátima S. Introdução: desenhando perspectivas e ampliando abordagens – De *O Antigo Regime nos trópicos a Na trama das redes*. In: FRAGOSO, João L. R.; GOUVÊA, Maria de Fátima S. (Orgs.) *Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- \_\_\_\_\_. GOUVÊA, Maria de Fátima S. Monarquia pluricontinental e repúblicas: algumas reflexões sobre a América lusa nos séculos XVI-XVIII. *Tempo*, Niterói, v. 14, n. 27, p. 36-50, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v14n27/a04v1427.pdf>. Acesso em: 11 out. 2011.
- \_\_\_\_\_. KRAUSE, Thiago; GUEDES, Roberto. *A América portuguesa e os sistemas atlânticos na Época Moderna: monarquia pluricontinental e Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2013.
- FRANCO JR., Hilário. *A Eva barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Edusp, 1996.
- FRAUCA, Jesús Arraiza. Los jesuitas de Pamplona y el patronato de San Fermín en la polémica del siglo XVII. *Príncipe de Viana*, v. 62, n. 224, p. 685-693, 2001.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Apresentação: Fernando Henrique Cardoso. 49ª ed. São Paulo: Global, 2004.
- FUCHS, Juan Carlos Estenssoro. *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Tradução: Gabriela Ramos. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- GAJANO, Sofia Boesch. Il culto dei santi: filologia, antropologia e storia. *Studi storici*, n. 1, p. 119-136, 1982.
- \_\_\_\_\_. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. 2. Tradução: Hilário Franco Júnior. Baurur: Edusc, 2006.
- GARCÍA, Antonio Rubial. Icons of devotion: the appropriation and use of saints in New Spain. In: NESVIG, Martin Austin (Ed.). *Local religion in colonial Mexico*. Albuquerque: New Mexico University Press, 2006.
- GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- \_\_\_\_\_. O inquisidor como antropólogo. In: *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- \_\_\_\_\_. Representação. A palavra, a ideia, a coisa. In: *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- GODELIER, Maurice. *O enigma da dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

- GOLINELLI, Paolo. *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*. Bologna: Clueb, 1996.
- GOMES, Francisco José Silva. *A Cristandade Colonial*. Comunicação apresentada no III Encontro Nacional do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades, 21 de Outubro de 2010 (UFSC).
- \_\_\_\_\_. *A Cristandade "colonial" e a Diocese do Rio de Janeiro*. Texto inédito (cedido pelo autor).
- \_\_\_\_\_. A cristandade colonial e o edifício cultural nos séculos tridentinos (XVI-XVIII). In: *Brasil e Portugal: unindo as duas margens do Atlântico*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2013.
- \_\_\_\_\_. A Igreja e o poder: representações e discursos. In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (Org.). *A vida na Idade Média*. Brasília: Ed. UNB, 1997.
- \_\_\_\_\_. Cristandade Medieval e Cristandade Colonial: permanências e rupturas. In: MACEDO, José Rivair (Org.). *A Idade Média portuguesa e o Brasil: reminiscências, transformações, ressignificações*. Porto Alegre: Vidrágua, 2011.
- GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da fé: andarilhas da alma na era barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.
- GOODICH, Michael. *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*. Aldershot / Burlington: Ashgate Publishing, 2007.
- \_\_\_\_\_. The politics of canonization in the thirteenth century: lay and Mendicant saints. In: WILSON, Stephen E. (Org.). *Saints and their cults: studies in religious sociology, folklore and history*. Cambridge / Londres / Nova York: Cambridge University Press, (1983) 1985.
- GOUVEIA, António Camões. Sensibilidades e representações religiosas. In: MARQUES, João Francisco; GOUVEIA, António Camões (Coords.). *História religiosa de Portugal: humanismos e Reformas, v. 2*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.
- GRACIA, Ricardo Fernández. *San Francisco Javier, patrono de Navarra: fiesta, religiosidad y iconografía*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura y Turismo, Institución Príncipe de Viana, 2006.
- GREENE, Jack P. et al. (Eds.). *Negotiated empires: centers and peripheries in the Americas, 1500-1820*. New York / London: Routledge, 2002.
- GUTIERREZ, Angela; OLIVEIRA, Myriam Andrade Ribeiro de; SOUZA, Maria Beatriz de Mello e. *O livro de Sant'Ana*: coleção Angela Gutierrez. Belo Horizonte: Instituto Cultural Flávio Gutierrez, 2001.
- HANSEN, João Adolfo. A categoria "representação" nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII. In: KANTOR, Íris; JANCSÓ, István (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa, v. 2*. São Paulo: Hucitec / Edusp / Fapesp / Imprensa Oficial, 2001.
- \_\_\_\_\_. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Aduino (Org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 347-373.
- \_\_\_\_\_. Barroco, neobarroco e outras ruínas. *Floema* – Especial – ano II, n. 2 A, 2006. Disponível em <http://periodicos.uesb.br/index.php/floema/article/viewFile/78/85>. Acesso em: 26 set. 2012.
- \_\_\_\_\_. Identidades sociais através de "barroco". Conferência proferida no XIII Encontro de história – Anpuh-Rio: identidades. Seropédica, 04/08/2008. Disponível em: [http://encontro2008.rj.anpuh.org/recursos/content/anais/Identidade\\_cultural\\_e\\_Barroco.pdf](http://encontro2008.rj.anpuh.org/recursos/content/anais/Identidade_cultural_e_Barroco.pdf). Acesso em: 22 out. 2012.
- \_\_\_\_\_. Política católica e representações coloniais. *Relações luso-brasileiras: deslocamentos e permanências*. Atas do 2º Colóquio do Pólo de Pesquisa sobre Relações Luso-Brasileiras do Centro de Estudos do Real Gabinete Português de Leitura, 2004. Disponível em: [http://www.realgabinete.com.br/geadmedia/mediapackages/gjadrgpLrgpl/documentsmain/201205241948341990\\_joaohansenpolitoriginal.pdf](http://www.realgabinete.com.br/geadmedia/mediapackages/gjadrgpLrgpl/documentsmain/201205241948341990_joaohansenpolitoriginal.pdf). Acesso em: 22 out. 2012.
- \_\_\_\_\_. Representações da cidade de Salvador no século XVII. Disponível em: <http://www.sibila.com.br/index.php/mapa-da-lingua/941-representacoes-da-cidade-de-salvador-no-seculo-xvii>. Acesso em: 26 jan. 2012.
- HERMANN, Jacqueline. D. Sebastião, sebastianismo e "Memória Sebástica": as invasões francesas e os impasses da história portuguesa. In: AZEVEDO, Francisca L. N. de; HERMANN, Jacqueline;

- CARTROGA, Fernando (Orgs.). *Memória, escrita da história e cultura política no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: PPGHIS / Capes, 2011.
- \_\_\_\_\_. Entre a profecia e a política: a volta de D. Antônio, Prior do Crato, a Portugal e os primeiros anos da União Ibérica. *Colóquio Messianismo, milenarismo e profecia no mundo ibérico*, séculos XVI-XVIII, São Paulo, 2012.
- \_\_\_\_\_. *No reino do Desejado: a construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HESPANHA, Antônio Manuel. Antigo Regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império colonial português. In: FRAGOSO, João L. R.; GOUVÊA, Maria de Fátima S. (Orgs.) *Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Às vésperas do Leviathan: instituições e poder político*; Portugal, século XVII. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Imbecillitas: as bem-avenanças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. São Paulo: Annablume, 2010.
- \_\_\_\_\_. SILVA, Ana Cristina Nogueira da. A identidade portuguesa. In: MATTOSO, José (Ed.). *História de Portugal: o Antigo Regime. 1620-1807*. Lisboa: Ed. Estampa, 1993.
- \_\_\_\_\_. SUBTIL, José Manuel. Corporativismo e Estado de polícia como modelos de governo das sociedades euro-americanas do Antigo Regime. In: João L. R. Fragoso; Maria de Fátima Gouvêa (Orgs.). *O Brasil colonial: 1443-1580*. v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 127-166.
- \_\_\_\_\_. XAVIER, Angela B. A representação da sociedade e do poder. In: MATTOSO, José (Ed.). *História de Portugal: o Antigo Regime. 1620-1807*. V. 4. Lisboa: Estampa, 1993.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 4ª ed. Brasília: UNB, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- HOORNAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira época, t. 2. Petrópolis: Vozes, 1977.
- KANTOR, Iris. A Academia Real de História Portuguesa e a defesa do patrimônio ultramarino: da paz de Westfália ao Tratado de Madri (1648-1750). In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (Org.). *Modos de governar: ideias e práticas políticas no império português, séculos XVI-XIX*. São Paulo: Alameda, 2005, p. 257-276.
- \_\_\_\_\_. *Esquecidos e renascidos: historiografia acadêmica luso-americana, 1724-1759*. São Paulo / Salvador: Hucitec / Centro de Estudos Baianos – UFBA, 2004.
- \_\_\_\_\_. Os Ramires de outras eras em outros espaços: breves comentários sobre as formas de apropriação do ethos nobiliárquico na América portuguesa. *Almanack braziliense*. São Paulo, n. 2, nov. 2005. Disponível em: [http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S180881392005000200003&lng=pt&nrm=iso](http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S180881392005000200003&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 11 out. 2011.
- \_\_\_\_\_. JANCÓS, István (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec / Edusp / Fapesp / Imprensa Oficial, 2001, 2v.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.
- LACOMBE, Américo Jacobina. O bispado do Rio de Janeiro. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, v. 315, p. 232-250, abr. / jun. 1977.
- LAQUEUR, Thomas. Representando o sexo. In: *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LE GOFF, Jacques. *A Idade Média*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Heróis e maravilhas da Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *História e memória*. Campinas: Ed. Unicamp, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980.

- \_\_\_\_\_. *Por amor às cidades: conversações com Jean Lebrun*. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.
- LEITE, Serafim. *Novas páginas de história do Brasil*. Edição completa. São Paulo: Companhia Editora Nacional, s/d. (Brasília, 32).
- \_\_\_\_\_. Vicente Rodrigues, primeiro mestre-escola do Brasil (1568-1600). *Brotéria* [separata], Lisboa: v. LII, fasc. 3, mar. 1951.
- LEVI, Giovanni. Antropologia católica e história da Itália. *Topoi*, v. 10, n. 18, p. 6-13, jan.-jun. 2009.
- \_\_\_\_\_. Reciprocidade mediterrânea. *Tiempos Modernos*: revista electrónica de Historia Moderna, v. 3, n. 7, 2002. Disponível em: <http://www.tiemposmodernos.org/viewissue.php?id=7>. Acesso em: 04 jun. 2007.
- LIMA, Carlos A. M. *Artífices do Rio de Janeiro (1790-1808)*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.
- LIMA, Sheila Conceição Silva. *Em nome do Pai, do Filho e do poder joanino*: Portugal e a Santa Sé na primeira metade do século XVIII. 2013. Tese (Doutorado em História Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.
- \_\_\_\_\_. Golpe de espada sobre a cruz: as linguagens diplomáticas entre o Portugal joanino e a Europa na primeira metade do século XVIII. *Documento-monumento*, Cuiabá, UFMT / NDIHR, v. 5, n. 1, p. 43-51, dez. 2011. Disponível em: <http://200.17.60.4/ndihr/revista/revistas-antiores/revista-dm-05.pdf>. Acesso em: 13 out. 2013.
- LONDOÑO, Fernando Torres. Sob a autoridade do Pastor e a sujeição da escrita: os bispos do Sudeste do Brasil do século XVIII na documentação pastoral. *História: Questões & Debates*, Curitiba: Ed. UFPR, n. 36, p. 161-188, 2002.
- LUZ, Guilherme Amaral. Os justos fins da França Antártica. *Locus*: revista de História. Juiz de Fora, v. 7, n. 1, p. 63-78, jan.-jun. 2001.
- \_\_\_\_\_. Produção da concórdia: a poética do poder na América portuguesa. *Varia Historia*. Belo Horizonte, v. 23, n. 38, p. 543-560, jul.-dez. 2007.
- MACEDO, Joaquim Manuel. *Um passeio pela cidade do Rio de Janeiro*. Brasília: Senado Federal, 2005.
- MACEDO, Roberto. São Sebastião o padroeiro, Santana a padroeira. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: IHGB, v. 279, p. 237-239, abr. – jun. 1968.
- \_\_\_\_\_. Santana, padroeira da diocese. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, v. 314, 1977.
- MAGALHÃES, Joaquim Romero. Algumas notas sobre o poder municipal no império português no século XVI. *Revista crítica de ciências sociais*, n. 25-26, p. 21-30, dez. 1988.
- \_\_\_\_\_. COELHO, Maria Helena da Cruz. *O poder concelhio: das origens às cortes constituintes*. 2ª ed. aum. Coimbra: CEFA, 2008.
- MARCHI, Cesare. *Grandes pecadores, grandes cateдрais*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.
- MARQUES, João Francisco. *A parenética portuguesa e a dominação filipina*. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986;
- \_\_\_\_\_. *A parenética portuguesa e a Restauração. 1640-1668: a revolta e a mentalidade*. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Universidade do Porto, 1989. (História Moderna e Contemporânea – 2), 1989. 2v.
- \_\_\_\_\_. A tutela do Sagrado: a proteção sobrenatural dos santos padroeiros no período da Restauração. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (Orgs.). *A memória da nação*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1991.
- MARTINA, Giacomo. *La chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo: l'età del liberalismo*. v. 3. 4ª ed. Brescia: Morcelliana, 1980, p. 47-48.
- MARTÍNEZ ROSALES, Alfonso. Los patronos jurados de la ciudad de San Luís Potosí. In: AYLUARDO, Clara García; MEDINA, Manuel Ramos (Eds.). *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, v. 1. Mexico-DF: Universidad Iberoamericana, 1993.
- MARTINS, William de Souza. *Arraiais e procissões na corte: festas e civilização na cidade do Rio de Janeiro (1828-1860)*. 1996. Dissertação (Mestrado em História)

- Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1996.
- \_\_\_\_\_. Devoção, status e busca de autonomia: o convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda no Rio de Janeiro (c.1750). *Clio: revista de pesquisa histórica*, v. 2, n. 29, p. 1-20, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Uma sé itinerante*: conflitos no culto religioso praticado na catedral do Rio de Janeiro (1702-1808). Projeto de pesquisa apresentado à Universidade Gama Filho. Rio de Janeiro, 2006.
- \_\_\_\_\_. Modelos e práticas de santidade feminina no *Novo orbe seráfico brasílico* do frade Antônio de Santa Maria Jaboatão. *Topoi*, v. 12, n. 22, p. 44-62, jan. – jun. 2011.
- \_\_\_\_\_. Práticas do corpo e conhecimento do além da beata fluminense Jacinta de São José (c.1744-1754). In: ANDRADE, Marta Mega de; MARTINS, William de S.; SEDREZ, Lise F. (Orgs.). *Corpo: sujeito e objeto*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2012, p. 155-180.
- \_\_\_\_\_. Santidade feminina no Rio de Janeiro setecentista: fragmentos da vida e da experiência religiosa de Jacinta de São José (1715-1768). *Rever*, ano 12, n. 1, p. 67-100, jan.-jun. 2012.
- MAURÍCIO, Augusto. *Templos históricos do Rio de Janeiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Gráfica Laemmert, 1946.
- MELLO JR., Donato. *A Catedral que o Rio de Janeiro não chegou a ter: o primeiro projeto e a construção de uma nova Sé iniciada e abandonada por falta de recursos*. Rio de Janeiro: UFRJ, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, 1976.
- MELLO, Evaldo Cabral de. *A educação pela guerra: leituras cruzadas de história colonial*. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2014.
- \_\_\_\_\_. *A fronda dos mazombos: nobres contra mascates, Pernambuco, 1666-1715*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Rubro veio: o imaginário da restauração pernambucana*. 2ª ed. rev. aum. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Um imenso Portugal*. História e historiografia. São Paulo: Ed. 34, 2002.
- MELLO, Isabele de Matos Pereira de. *Poder, administração e justiça: os ouvidores-gerais no Rio de Janeiro (1624-1696)*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2010.
- MENDES, Ediana F. *Festas e procissões reais na Bahia colonial: séculos XVII e XVIII*. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.
- MENDONÇA, Paulo Knauss de. A guerra da Guanabara: a fundação da cidade e a metáfora da pacificação. In: MATTOS, Ilmar Rohloff de; ANTUNES, Roberto; SANTOS, Jaime dos (Orgs.). *Rio de Janeiro: histórias concisas de uma cidade de 450 anos*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Educação, 2015.
- \_\_\_\_\_. *O Rio de Janeiro da Pacificação: franceses e portugueses na disputa colonial*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, 1991.
- MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2014.
- MENGALLI, Padre Jefferson F. *São Jorge: o poder do santo guerreiro*. Rio de Janeiro: Petra, 2015.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo F. A tragédia dos Távora: parentesco, redes de poder e facções políticas na monarquia portuguesa em meados do século XVIII. In: FRAGOSO, João L. R.; GOUVÊA, Maria de Fátima S. (Orgs.) *Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Elites e poder: entre o Antigo Regime e o liberalismo*. 2ª ed. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2003.
- \_\_\_\_\_. Governadores e capitães-mores do império atlântico português no século XVIII. In: BICALHO, Maria Fernanda B.; FERLINI, Vera L. Amaral (Orgs.). *Modos de governar: ideias e práticas políticas no império português, séculos XVI a XIX*. São Paulo: Alameda, 2005.
- \_\_\_\_\_. Identificação da Política Setecentista. Notas sobre Portugal no início do período joanino. *Análise social*. Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, v. 35, n. 157, p. 961-987, 2001. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218724954021SG8id1Xd37CB7.pdf>. Acesso em: 4 jan. 2014.

- \_\_\_\_\_. Os concelhos e as comunidades. In: MATTOSO, José (Ed.). *História de Portugal: o Antigo Regime, 1620-1807*. v. 4. Lisboa: Ed. Estampa, 1993.
- \_\_\_\_\_. O 'ethos' nobiliárquico no final do Antigo Regime: poder simbólico, império e imaginário social. *Almanack Braziliense*, São Paulo, n. 2, p. 4-20, nov. 2005.
- MONTES, Leonor Zozaya. Construcciones para una canonización: reflexión sobre los lugares de memoria y de culto en honor a San Isidro Labrador. *Tiempos Modernos*, v. 7, n. 22, 2011, v. 1.
- \_\_\_\_\_. Pesquisas documentales para narrar la historia de San Isidro: gestiones para una canonización iniciada em 1562. *Prisma Social*, n. 4, jun. 2010.
- MORAES FILHO, A. Mello. *Festas e Tradições Populares do Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002.
- MORAIS, Marcelo Alonso; MARTINS JR., Marco Antônio. *Salve São Jorge / Ogum: o padroeiro do carioca*. Rio de Janeiro: Ideia Jurídica, 2015.
- MORENO, Lilian Salomão. O Rio faz 400 anos. In: MATTOS, Ilmar Rohloff de; ANTUNES, Roberto; SANTOS, Jaime dos (Orgs.). *Rio de Janeiro: histórias concisas de uma cidade de 450 anos*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Educação, 2015.
- MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- \_\_\_\_\_. Rosa Egipcíaca: de escrava da Costa da Mina a Flor do Rio de Janeiro. In: SOARES, Mariza de Carvalho (Org.). *Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro*. 2ª ed. rev. Niterói: Eduff, 2011, p. 137-158.
- \_\_\_\_\_. *Rosa Egipcíaca: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.
- \_\_\_\_\_. Santo Antônio, o divino capitão do mato. In: GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José (Org.) *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- \_\_\_\_\_. Santos e santas no Brasil colonial. *Varia Historia*, Belo Horizonte, n. 13, p. 44-66, jun. 1994.
- MUELLER, Frei Bonifácio. *O convento de Santo Antônio do Recife: esboço histórico, 1606-1956*. Recife: Prefeitura da Cidade do Recife, Secretaria de Educação e Cultura, Conselho Municipal de Cultura, Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1984.
- MUIR, Edward. *Civic ritual in Renaissance Venice*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- NIXON, Virginia. *Mary's mother: Saint Anne in late medieval Europe*. University Park: Pennsylvania University Press, 2004.
- NOVAIS, Fernando. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. 5ª ed. São Paulo: Hucitec, 1989.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet / FAPERJ, 2008.
- OLIVEIRA JR., Paulo Cavalcante de. Luís Vahia Monteiro, um homem fora do lugar: o governador mais realista que o rei (1725-1732). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, IHGB, n. 422, p. 169-175, jan.-mar. 2004.
- ORSELLI, Alba Maria. L'idea e il culto del santo patrono cittadino en la letteratura cristiana. In: *L'immaginario religioso della città medievale*. Ravenna: Edizioni del Girasole, 1985.
- \_\_\_\_\_. *L'immaginario religioso della città medievale*. Ravenna: Edizioni del Girasole, 1985.
- PAIVA, José Pedro. D. Sebastião Monteiro da Vide e o episcopado do Brasil em tempo de renovação (1701-1750). In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Ed. Unifesp, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Os bispos de Portugal e do império*. Coimbra: Almedina, 2006.
- PALAZZOLO, Frei Jacinto de. *Crônica dos capuchinhos do Rio de Janeiro*. Petrópolis: Vozes, 1965.
- PÉCORÁ, Antonio Alcir B. Cartas à segunda escolástica. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Máquina de gêneros: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rouchefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga*

- e Bocage. São Paulo: Edusp, 2001.
- \_\_\_\_\_. Sermões: o modelo sacramental. In: KANTOR, Iris; JANCÓSÓ, Istvan (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*, v. II. São Paulo: Hucitec / Edusp / FAPESP / Imprensa Oficial, 2001.
- \_\_\_\_\_. Vieira, o índio e o Corpo Místico. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras / Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- PÉREZ, Francisco José Aranda; RODRIGUES, José Damião (Eds.). *De re publica hispaniae: una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*. Madrid: Sílex, 2008.
- PEYER, Hans Conrad. *Città e santi patroni nell'Italia medievale*. Firenze: Le Lettere, 1998.
- PINILLA, Ramón Mujica. *Rosa Limensis: mística, política e iconografia em torno a la patrona de América*. Lima: Ifea / FCE / BCRP, 2001 (Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, 143).
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- PRODI, Paolo. *Il sovrano pontefice, un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*. Bologna: Il Mulino, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Uma história da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PUJOL, Xavier Gil. Centralismo e Localismo? Sobre as relações políticas e culturais entre capital e territórios nas monarquias europeias dos séculos XVI e XVII. *Penélope: fazer e desfazer a História*. Lisboa, n. 6, 1991.
- RAGON, Pierre. Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII). *Historia mexicana*, v. 52, n. 2, p. 361-389, 2002.
- RAMINELLI, Ronald José. *Imagens da Colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- \_\_\_\_\_. Simbolismos do espaço urbano colonial. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.
- RAMOS, Frances Lourdes. *Identity, ritual and power in colonial Puebla*. Tucson: University of Arizona Press, 2012.
- \_\_\_\_\_. RAMOS, Frances L. Myth, ritual and civic pride in the City of Angels. In: VILLA-FLORES, Javier; LIPSETT-RIVERA, Sonya (Eds.). *Emotions and daily life in colonial Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2014.
- RÉMOND, René (Org.). *Por uma história política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2003.
- RIOUX, Jean-Pierre, SIRINELLI, Jean-François (Dir.). *Para uma história cultural*. Lisboa: Ed. Estampa, 1998.
- ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Eduerj, 2009.
- ROWE, Erin Kathleen. *Saint and nation: Santiago, Teresa of Avila, and plural identities in Early Modern Spain*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2011.
- RÖWER, Frei Basílio. *O Convento Santo Antônio do Rio de Janeiro: sua história, memórias, tradições*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- RUBERT, Arlindo. A criação do bispado do Rio de Janeiro: 1676-1976. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, v. 314, p. 125-135, jan.-mar. 1977.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. Centro e periferia no mundo luso-brasileiro, 1500-1808. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 18, n. 36, p. 187-249, 1998.
- RYKWERT, Joseph. *A ideia de cidade: a antropologia da forma urbana em Roma, Itália e no mundo Antigo*. São Paulo: Perspectiva, 2006 (Estudos, 234).
- SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- \_\_\_\_\_. *História e cultura: apologias a Tucídides*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- \_\_\_\_\_. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- SALLMANN, Jean-Michel. *Santi barocchi: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Lecce: Argo, 1996.
- SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. Famílias e negócios: a formação da comunidade mercantil carioca na primeira metade do setecentos. In: FRAGOSO, João L. Ribeiro;

- SAMPAIO, Antônio C. Jucá de; ALMEIDA, Carla M. Carvalho (Orgs.). *Conquistadores e negociantes: histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos. América lusa, séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- \_\_\_\_\_. Na encruzilhada do império: hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c.1650-c.1750). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *A procissão de Corpus Christi no Império Português – discursos sobre as “faltas” e o tempo (século XVIII)*. Texto inédito (cedido pela autora).
- \_\_\_\_\_. Corpo e fragmento: o discurso do bispado sobre as faltas no Corpo de Deus (século XVIII). In: ANDRADE, Marta Mega de; MARTINS, William de S.; SEDREZ, Lise F. (Orgs.). *Corpo: sujeito e objeto*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2012.
- \_\_\_\_\_. *O Corpo de Deus na América: a festa de Corpus Christi nas cidades da América portuguesa, século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2005.
- \_\_\_\_\_. O santo do bispo. *Topoi*. Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, p. 300-330, jul-dez. 2006. Disponível em: [http://www.revistatopoi.org/numeros\\_anteriores/topoi13/Topoi%2013\\_artigo%202.pdf](http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/topoi13/Topoi%2013_artigo%202.pdf). Acesso em: 30 ago. 2013.
- \_\_\_\_\_. Os senhores do tempo: a intervenção do bispado na procissão de *Corpus Christi* no século XVIII. *Tempo: revista do Departamento de História da UFF*, v. 16, p. 165-190, 2012, p. 172 e ss. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/tempo/site/wp-content/uploads/2013/01/v16n33a07.pdf>. Acesso em: 09 jan. 2014.
- \_\_\_\_\_. The feast of Corpus Christi: artisan crafts and skilled trades in Eighteenth-century Rio de Janeiro. *The Americas*, v. 65, n. 2, p. 193-216, out. 2008.
- SANTOS, Georgina. *Ofício e sangue: a irmandade de São Jorge e a Inquisição na Lisboa moderna*. Lisboa: Edições Colibri / ICIA, 2005.
- SANTOS, Rafael Brondani dos. *Martelo dos hereges: militarização e politização de Santo Antônio no Brasil colonial*. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.
- SANTOS, Zulmira C. dos. Em busca do paraíso perdido: a *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil* de Simão de Vasconcellos, S. J. In: CARVALHO, José Adriano Freitas de (Ed.). *Quando os frades faziam História*. Porto: Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, 2001, p. 145-178.
- SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru: Edusc, 2007.
- \_\_\_\_\_. Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible? In: *Le corps, les rites, les rêves, le temps: essais d’anthropologie médiévale*. Paris: Gallimard, 2001.
- SCHUBERT, Guilherme. O original da bula de criação do bispado do Rio de Janeiro. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, v. 317, p. 132-142, out.-dez. 1977.
- SCHWARTZ, Stuart B. A formação de uma identidade colonial no Brasil. In: *Da América portuguesa ao Brasil. Estudos Históricos*. Tradução: Nuno Mota. Lisboa: Difel, 2003.
- \_\_\_\_\_. Ceremonies of public authority in a colonial capital. The king’s processions and the hierarchies of power in the seventeenth century Salvador. *Anais de história de além-mar*, n. 5, p. 7-26, 2005.
- SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e sociedade*, Porto Alegre, v. 2, n. 16, p. 5-22, 1990.
- SENELLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: ed. 34, 2006.
- SILVA, Hugo Ribeiro da. O cabido da Sé do Rio de Janeiro no século XVIII: apontamentos para uma história institucional. In: RODRIGUES, Aldair Carlos; ASSIS, Angelo Adriano Faria de; MUNIZ, Pollyana Gouveia Mendonça; MATTOS, Yllan de (Orgs.). *Edificar e transgredir: clero, religiosidade e inquisição no espaço ibero-americano (séculos XVI-XIX)*. Jundiá: Paco Editorial, 2016, p. 77-109.
- \_\_\_\_\_. *O clero catedralício português e os equilíbrios sociais do poder (1564-1670)*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, 2013.
- SILVA, Ricardo Mariella da. São Sebastião

- do Rio de Janeiro. In: *São Sebastião do Rio de Janeiro: religiosidade e segurança no século XVI*. 1996. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SLUHOVSKY, Moshe. *Patroness of Paris: rituals of devotion in early modern France*. Leiden: Brill, 1998.
- SOARES, José Carlos de Macedo. *Santo Antônio de Lisboa, militar no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1942.
- SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- SOBRINHO, Barbosa Lima. Santo Antônio: padroeiro de Pernambuco. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, n. 178, p. 155-165, jan.-mar. 1943.
- SOUZA, Evergton Sales. Igreja e Estado no período pombalino. In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Claudia (Orgs.). *A "época pombalina" no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2015.
- \_\_\_\_\_. Entre vênias e velas: disputa política e construção da memória do padroeiro de Salvador (1686-1760). *História*, São Paulo, n. 162, jun. 2010.
- \_\_\_\_\_. São Francisco Xavier, padroeiro de Salvador: gênese de uma devoção impopular. *Brotéria*. Revista de Cultura, v. 163, p. 653-670, 2006.
- SOUZA, Juliana Beatriz de. Virgem imperial: Nossa Senhora e o império marítimo português. In: BEATTIE, Peter M. (Ed.), *'Recapricorning the Atlantic', The Luso-Brazilian review*, v. 45, n. 1, 2008.
- \_\_\_\_\_. Virgem mestiça: devoção a Nossa Senhora na colonização do Novo Mundo. *Tempo*, Rio de Janeiro, 7letras, v. 6, n. 11, p. 88-91, 2001.
- SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- \_\_\_\_\_. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- \_\_\_\_\_. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- SOUZA, Maria Beatriz de Mello e. Mãe, mestra e guia: uma análise da iconografia de Sant'Anna. *Topoi*, Rio de Janeiro, 7 Letras, n. 5, 2002.
- TELLES, Isadora Travassos. *A "fundação escriturária" do Rio de Janeiro: um estudo de caso do auto Na festa de São Lourenço (ca. 1583) de José de Anchieta*. 2004. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária) – Instituto de Estudos da Imagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?view=vtls000313983>. Acesso em: 20 set. 2014.
- TORRES, Magda M. Jaolino. *As práticas discursivas da Companhia de Jesus e a emergência do "teatro jesuítico da missão" no Brasil do século XVI*. 2006. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.
- THOMPSON, Irving A. A. La cuestión de la autoridad en la controversia sobre el patronato de santa Teresa de Jesús. In: PÉREZ, F. José Aranda; RODRIGUES, José Damião (Eds.). *De re publica hispaniae: una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*. Madrid: Silex, 2008.
- TRICOIRE, Damien. La "double communication" et l'affirmation d'une communauté dans l'universel: le patronage marial au XVIIIème siècle: l'exemple de la Pologne. *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, n. 101, p. 33-47, 2007.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. Santo Antônio na América portuguesa: religiosidade e política. *Revista USP*. São Paulo, n. 57, p. 28-37, mar.-mai. 2003.
- \_\_\_\_\_. St. Anthony in Portuguese America: saint of Restoration. In: BILINKOFF, Jodi; GREER, Allan (Eds.). *Colonial saints:*

- discovering the holy in the Americas, 1500-1800. New York: Routledge, 2003.
- \_\_\_\_\_: SOUZA, Juliana Beatriz de. *Brasil de todos os santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- \_\_\_\_\_: SOUZA, Juliana Beatriz de. Nossa Senhora, o fumo e a dança. In: NOVAES, A. (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- VALERI, Valerio. Rito. In: ROMANO, Ruggiero (Dir.). *Enciclopédia Einaudi: religião/rito*, v. 30. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1994.
- VAN LIERE, Katherine. The Moorlayer and the missionary: James the apostle in Spanish historiography from Isidore of Seville to Ambrosio de Morales. *Viator*, n. 37, p. 519-543, 2006.
- VAUCHEZ, André (Dir.). La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam). *Actes du colloque organisé par le Centre de recherche "Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle (...)*. Roma: École Française de Rome, Palais Farnese, 1995.
- \_\_\_\_\_. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age: d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Paris: École Française de Rome, (1981) 1988.
- \_\_\_\_\_. Milagre. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (Org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. 2. Tradução Hilário Franco Júnior. Bauru: Edusc, 2006.
- \_\_\_\_\_. O santo. In: LE GOFF (Org.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989.
- \_\_\_\_\_. Santidade. In: ROMANO, Ruggiero (Dir.). *Enciclopédia Einaudi: mythos/logos, sagrado/profano*, v. 12. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1987.
- VÁZQUEZ, Lourdes Amigo. Una patrona para Valladolid: devoción y poder en torno a Nuestra Señora de San Lorenzo durante el Setecientos. *Investigaciones Históricas: Época Moderna*, n. 22, p. 23-46, 2002.
- VINCENT-CASSY, Cécile. Saint Michel et la monarchie hispanique: l'invocation de la protection angélique en 1643. In: BUTTAY, Florence; GUILLAUSSÉAU, Axelle (Dirs.). *Des saints d'État? Politique et sainteté au temps du concile de Trente*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2012, p. 89-104.
- WEBB, Diana. *Patrons and defenders: the saints in the Italian city-states*. London, / New York: Tauris Academic Studies, 1996.
- WEHLING, Arno. Ilustração e política estatal no Brasil, 1750-1808. *Humanidades*, Montevideo, ano 1, n. 1, p. 61-86, jun. 2001.
- WIESNER, Merry E. Ideas and laws regarding women. In: *Women and gender in early modern Europe*. 2<sup>a</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- WILSON, Stephen E. (Org.). *Saints and their cults: studies in religious sociology, folklore and history*. Cambridge / Londres / Nova York: Cambridge University Press, (1983) 1985.
- XAVIER, Angela Barreto. 'Correio logo a fama do milagre': narrativas missionárias, motivações e devoções num Oriente imaginado. *Centro de história da cultura, Terramar*. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, p. 207-218, 1999.
- ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. Interpretações das relações entre *cura animarum* e *potestas indirecta* no mundo luso-americano. *Clio: revista de pesquisa histórica*, n. 27-1, p. 140-177, 2009. Disponível em: <http://www.revista.ufpe.br/revistaclio/index.php/revista/article/view/22/22>. Acesso em: 10 set. 2014
- \_\_\_\_\_. *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*. Tradução: Antonio de P. Danesi. São Paulo: Edusp, 2011.
- ZORRAQUINO, José Ignacio Gómez. Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales en la España de los siglos XVI e XVII. *Jerónimo Zurita*. Revista de Historia, n. 85, p. 39-74, 2010.

#### Dicionários, antologias e obras de referência

- ALDAZÁBAL, José. *Vocabulário básico de liturgia*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- ARAÚJO, José de S. Azevedo Pizarro e. *Memórias históricas do Rio de Janeiro [...]*. Rio de Janeiro: na Typ. Silva Porto, 1822. 10 v.
- BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez & Latino [...]*. Coimbra / Lisboa: no Collegio das Artes da Companhia de JESU / Na Officina de Pascoal da Sylva, 1712-1728. 8v. Disponível em: [www.brasilliana.usp.br](http://www.brasilliana.usp.br).

- Acessos entre mar. 2003 e jan. 2017.:  
 CASCUDO, Luís da Câmara. São Sebastião. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro, MEC / INL, 1954.
- COSTA, Francisco Augusto Pereira da. *Anais pernambucanos*, v. 5. Recife: Arquivo Público Estadual, 1953.
- DUCHET-SUCHAUX, Gaston; PASTOUREAU, Michel. *The Bible and the saints*. Paris / Nova Iorque: Flammarion, 1994 (Flammarion Iconographic Guides).
- FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (Eds.). *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Edusp, 2010.
- FRANÇA, Jean Marcel de Carvalho (Org.). *Visões do Rio de Janeiro colonial: antologia de textos. 1531-1800*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Uerj / José Olympio, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Outras visões do Rio de Janeiro colonial: antologia de textos. 1582-1808*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.
- HOLANDA FERREIRA, Aurélio Buarque de. *Novo dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1975.
- LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Tradução: Hilário Franco Júnior. Bauru: Edusc, 2006. 2v.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa / Rio de Janeiro: Portugália / Civilização Brasileira, 1938-1949. 10v.
- LISBOA, Balthasar da Silva. *Annaes do Rio de Janeiro*. Ed. Fac-sim. Rio de Janeiro: Seignot-Plancher, 1834-1835. 8v.
- MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana*. Lisboa: Na Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1741-1749. 4v.
- MATTOSO, José (Ed.). *História de Portugal*. Lisboa: Ed. Estampa, 1993-1995. 8v.
- PREFEITURA DO RIO DE JANEIRO. *Guia do patrimônio cultural carioca: bens tombados – 2008*. 4ª ed. Rev. Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio de Janeiro, Daugraf, 2008.
- REZENDE, Antônio Martínez de; BIANCHET, Sandra Braga. *Dicionário do latim essencial*. 2ed. rev. amp. Belo Horizonte: Autêntica Ed., 2014.
- ROMANO, Ruggiero (Dir.). *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1984-1999, 41v.
- PIZARRO E ARAÚJO, José de Souza Azevedo. *Memórias históricas do Rio de Janeiro e províncias anexas*. Rio de Janeiro: Na Impressão Régia / Typographia de Silva Porto, 1820-1822. 10v.
- RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. Santa Maria: Palotti, 1988. 3v.
- SÃO VICENTE: diácono e mártir: padroeiro de Lisboa. Lisboa: Centro Cultural de Lisboa Pedro Hispano, 2005 (Catálogos de Exposição).
- SCHUBERT, Guilherme. *A província eclesiástica do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro / Belo Horizonte: Agir Editora, 1948.
- VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil colonial: 1500-1808*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.
- VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Áurea: vidas de Santos*. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

#### Matérias de Jornal e entrevistas

JORNAL do Brasil, Rio de Janeiro, 20 jan., 8 fev., 5 e 11 mar. 1896. Disponíveis em: [memoria.bn.br](http://memoria.bn.br). Acesso em: 25 abr. 2017.

SIMAS, Luiz Antonio. Procissão de santo e festa de caboclo. *O Dia* – Opinião, Rio de Janeiro. Publicado em: 20 jan. 2016. Disponível em: <http://odia.ig.com.br/noticia/opiniao/2016-01-20/luiz-antonio-simas-procissao-de-santo-e-festa-de-caboclo.html>. Acesso em: 07 mar. 2017.

\_\_\_\_\_. São Sebastião é santo popular para católicos e umbandistas [entrevista cedida à rádio CBN Rio em 18 de janeiro de 2017]. Disponível em: <http://m.cbn.globoradio.globo.com/programas/cbn-rio/2017/01/18/SAO-SEBASTIAO-E-SANTO-POPULAR-PARA-CATOLICOS-E-UMBANDISTAS.htm>. Acesso em: 07 mar. 2017.

#### Legislação

ORDENAÇÕES Filipinas. Coimbra: Instituto de História e Teoria das Ideias da Universidade de Coimbra, 1998. Disponível em <http://www.uc.pt/ihiti/proj/filipinas/>.

RIO DE JANEIRO. Lei Orgânica Municipal. Câmara Municipal do Rio de Janeiro, 1990. Tít. II, Cap. I, Seção III, art. 26.

#### **Sítios eletrônicos**

MUSEU de Sant'Ana. Disponível em: <http://www.museudesantana.org.br>. Acesso em: 24 out. 2019.

NYLTON Lago Ilhas Fontes. Disponível em: <http://saosebastiao.rj.blogspot.com.br/2011/03/monumento-altar-sao-sebastiao.html>. Acesso em: 22 out. 2015 (testemunho sobre a inauguração do monumento a São Sebastião, na Glória).

O GOVERNO dos outros: Imaginários políticos no Império Português. Disponível em: <http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta>. Acesso em: 24 out. 2019 (contém a coleção legislativa portuguesa anteriormente disponível em <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>, desativado).

SIENA opera dela metropolitana.

Disponível em: [http://operaduomo.siena.it/en/sites/panorama\\_and\\_new\\_cathedral/](http://operaduomo.siena.it/en/sites/panorama_and_new_cathedral/). Acesso em: 24 out. 2019.

THE HIERARCHY of the Catholic Church. Disponível em: <http://www.catholic-hierarchy.org>. Acesso em: 24 out. 2019.