



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
ESTADO E RELAÇÕES DE PODER**

**EMBLEMA SAGITADO:  
OS JESUÍTAS E O *PATROCINIUM* DE SÃO SEBASTIÃO  
NO RIO DE JANEIRO, SÉCS. XVI-XVII**

**VINICIUS MIRANDA CARDOSO**

*Sob a Orientação da Professora Dr.<sup>a</sup>*  
**Beatriz Catão Cruz Santos**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Ciências - História**, no Curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração em Estado, Cultura Política e Idéias.

Seropédica, RJ  
Abril de 2010

255.53098153

C268e

T

Cardoso, Vinicius Miranda, 1985-

Emblema Sagitado: os Jesuítas e o *Patrocinium* de São Sebastião no Rio de Janeiro, sécs. XVI-XVII / Vinicius Miranda Cardoso - 2010.

173 f. : il.

Orientador: Beatriz Catão Cruz Santos.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Curso de Pós-Graduação em História Estado e Relações de Poder.

Bibliografia: f. 163-173.

1. Jesuítas - Rio de Janeiro (RJ) - Teses. 2. São Sebastião do Rio de Janeiro (Brasil) - Teses. I. Santos, Beatriz Catão Cruz, 1966-. II. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Curso de Pós-Graduação em História Estado e Relações de Poder. III. Título.

Bibliotecário: \_\_\_\_\_

Data: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
CURSO DE MESTRADO EM HISTÓRIA

Vinicius Miranda Cardoso

Dissertação/Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências, no Curso de Mestrado em História.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 07/05/2010

Banca Examinadora:

---

Beatriz Catão Cruz Santos  
Presidenta e Orientadora  
UFRRJ

---

Margareth de Almeida Gonçalves  
Membro Interno  
UFRRJ

---

Jacqueline Hermann  
Membro Externo  
UFRJ

*A Edilaine, neste ano tão especial*

- (...). *Você não pode imaginar como estou cansada e confusa.*
- *Calma, calma. Vamos examinar os dados que você colheu.*
- *Uma série de sugestões e relatos dos mais diversificados! Não sei mais o que é verdade e o que é mentira.*
- *Mesmo as mentiras podem ser úteis – disse Poirot.*
- *Sei aonde quer chegar. As pessoas se lembram de coisas que não aconteceram mas que desejavam que tivessem acontecido.*
- *Mas sempre baseadas em alguma coisa palpável (...).*

*Diálogo entre Sra. Oliver e M. Poirot. Agatha Christie, Os elefantes não esquecem, 1972.*

*A imaginação foi sempre o húmus do jardim de Clio. (...) Se, nos textos em que se profetiza às avessas, ainda que fundados sobre o registro, o depoimento e a memória escrita, o rigor de quem os compõe não afasta de todo o mito e deixa que ele freqüente a narrativa e nela se imiscua, é porque é também importante contar, ao lado do que se julga ter realmente sucedido, as imaginações que se fizeram fatos e os fatos que se vestiram de imaginário, porque se incorporaram ao que um povo tem por origem e rastro, e, por isso, o marcam, definem e distinguem. Oraniã, Xangô, Tsoede, Cibinda Ilunga aparecem como (...) Enéias e sua viagem de Tróia ao Lácio, e como Réia Sílvia, a loba, Rômulo e Remo, nos compêndios de história romana, cujos autores os sabem mitos, mas não ignoram que fecundaram um destino.*

*Alberto da Costa e Silva. A enxada e a lança, 2006*

*A caridade jamais acabará. As profecias desaparecerão, o dom das línguas cessará, o dom da ciência findará. A nossa ciência é parcial, a nossa profecia é imperfeita. Quando chegar o que é perfeito, o imperfeito desaparecerá. Quando eu era criança, falava como criança, pensava como criança, raciocinava como criança. Desde que me tornei homem, eliminei as coisas de criança. Hoje vemos como por um espelho, confusamente; mas então veremos face a face. Hoje conheço em parte; mas então conhecerei totalmente, como eu sou conhecido.*

*(I Cor 13:8-12)*

*Se o homem que quer criar algo grandioso precisa efetivamente do passado, então ele se apodera dele por intermédio da história monumental; em contrapartida, quem quer fincar pé no familiar e na veneração do antigo cuida do passado como o historiador antiquário; e somente aquele que tem o peito oprimido por uma necessidade atual e que quer a qualquer preço se livrar do peso em suas costas carece de uma história crítica, isto é, de uma história que julga e condena. Alguns infortúnios são causados pela transplantação impensada destas árvores: o crítico sem necessidade, o antiquário sem piedade, o conhecedor do grande sem o poder do grande, são tais árvores alienadas de seu solo materno natural e, por isto, degeneradas.*

*Friedrich Nietzsche. Segunda Consideração Intempestiva. Da utilidade e desvantagem da história para a vida.*

## AGRADECIMENTOS

Ao longo dos dois anos de preparação desta dissertação de mestrado, muitos contribuíram para que esta se concretizasse e assumisse a forma presente.

Agradeço formalmente às instituições: em primeiro lugar, à Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e ao Programa de Pós-Graduação em História da mesma, que me ofereceram a possibilidade de aprofundamento acadêmico. Também à Capes, que apoiou esta pesquisa com o fornecimento de uma bolsa de mestrado que, devido ao meu ingresso no ensino público, foi preciso desativar. Entretanto, por cerca de 8 meses, pude contar com o auxílio e registro aqui meu agradecimento. Devo mencionar ainda a Escola Municipal Rosária Trotta e a Escola Municipal Presidente Médici, ambas da Prefeitura do Rio de Janeiro, nas quais pratico a docência e encontro apoio de colegas e funcionários, além de ter acesso, inclusive, a certas obras acadêmicas de relevo, das quais me vali em certas ocasiões. Igualmente, à Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e ao Real Gabinete Português de Leitura; à Universidade Federal Fluminense e à Universidade Federal do Rio de Janeiro: quatro instituições nas quais cursei disciplinas, encontrei subsídio bibliográfico e freqüentei eventos.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em História da Rural, quero agradecer de modo especial. Primeiramente, à orientadora desta pesquisa, Beatriz Catão Santos, por me ouvir e aconselhar, ler e corrigir meus textos, reduzir meus excessos, aplainando o caminho através de uma orientação paciente e exemplar. Compromissos com a objetividade, a clareza, a disciplina, a análise, o rigor e a forma foram os principais aprendizados deste convívio. A estrutura da dissertação, seus objetivos, hipóteses e métodos foram reavaliados intensamente, o que levou a um aperfeiçoamento do conjunto inicial de idéias e questões. As falhas deste trabalho se devem exclusivamente ao autor, mas os acertos foram construídos com Beatriz ao longo de diversas reuniões, contatos, correções e sugestões. Reconheço aqui uma dívida de gratidão.

À banca responsável pela avaliação da qualificação e da dissertação, destino meus profundos agradecimentos: primeiro, a Jacqueline Hermann, pela disponibilidade, compreensão, paciência, leitura, avaliação e, especialmente, pela correção atenta do projeto, do capítulo e das hipóteses apresentados na qualificação. Sem a intervenção de Hermann, o autor desta dissertação cometeria equívocos indesculpáveis. Partindo de suas indagações, revi várias questões da pesquisa. O que antes era um capítulo disforme, destinado a ser o primeiro do trabalho, transformou-se nos dois últimos capítulos e buscou outros enfoques. Graças à reflexão proporcionada por Jacqueline Hermann, esta dissertação procurou ser um pouco mais clara e rigorosa quanto a determinados aspectos. Particularmente, agradeço os comentários acerca de D. Sebastião de Portugal e do messianismo sebastiano.

À Margareth de Almeida Gonçalves, toda a minha admiração e agradecimento por sua erudição e dedicação, pelo incentivo, entusiasmo e interesse, além do espírito crítico e analítico que certamente serviram de exemplo e propulsão a esta pesquisa, desde a época da graduação, época em que contei com sua orientação. Os comentários tecidos na qualificação foram extraordinários e, se não pude incluir todas as sugestões, foi por falta de tempo e de

capacidade. As leituras da disciplina ministrada em conjunto com o prof. Ricardo de Oliveira foram fundamentais para esta dissertação.

A Ricardo de Oliveira, a propósito, também sou grato e reconheço uma dívida. Desde a graduação, seu incentivo, sua disponibilidade e liberalidade foram excepcionais, fornecendo textos e leituras fundamentais e de difícil acesso. Suas aulas propiciaram a inspiração e o referencial teórico necessários a uma investida historiográfica adequada acerca da cultura política da época moderna e da história da cultura ibérica. Seu auxílio foi fundamental para a própria construção do objeto desta pesquisa, suas correções e leituras foram importantes desde o início e o subsídio de material acadêmico proporcionado não foi menos essencial. Expresso aqui minha gratidão.

Agradeço a Thereza Baumann pela disponibilidade, aceitando integrar a banca avaliadora da dissertação com o seu vastíssimo conhecimento, com o qual me deparei em artigos e em sua dissertação de mestrado. Em *A gesta de Anchieta*, encontrei um interlocutor importante acerca das práticas de mediação e das representações envolvendo os jesuítas do século XVI no Brasil. Trata-se de uma dissertação exemplar que tomei como uma de minhas referências prediletas, pela erudição e rigor demonstrados. Reitero o meu agradecimento.

Diversos professores contribuíram para a minha formação acadêmica na própria Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, desde a graduação, alguns dos quais reencontrei com enorme prazer em disciplinas do mestrado. Agradeço a Adriana Barreto, por todo o incentivo e pelas leituras sugeridas em cursos ou conversas extra-classe; a Ana Raquel Portugal, hoje, professora da Unesp, por me acolher no grupo de pesquisa sobre a Inquisição, no qual iniciei minha vida acadêmica, mas também pelo incentivo à escrita, à fruição do fazer historiográfico e, sobretudo, pela gratuidade de sua singela amizade; a Luís Edmundo Moraes, pela inspiração, dedicação, responsabilidade, objetividade, pelo senso analítico, saber e pelas reflexões desenvolvidas na graduação e no mestrado; a Nicolao Julião, pelo apoio, pela atenção, erudição e interlocução informal e formal, nos cursos ministrados; a Vania Losada, pelas disciplinas e pelo incentivo. Agradeço ainda aos professores do campus de Nova Iguaçu: Miriam Coser, pela compreensão, pela leitura do capítulo da qualificação e pelos comentários importantes; e também a Marcos Araújo Caldas, pela iniciação ao latim, pela disponibilidade e pelas indicações oportunas. Enfim, remeto a estes professores de modo a agradecer a todo o corpo docente que, durante a graduação e o mestrado, forneceu-me a base para esta dissertação. Agradeço a todos e também aos secretários e funcionários desta instituição.

Reconheço ainda a dívida que contraí com Maria Fernanda Bicalho e exalto a sua paciência, generosidade e intermediação oportuna durante a disciplina que cursei sob sua regência. Agradeço também a Nuno Monteiro, Luiz Carlos Villalta, Rodrigo Bentes, Kalina Wanderley, Célia Tavares e Rogério Ribas: ao primeiro, pelo curso e pelos comentários ao trabalho de conclusão; aos demais, pelas observações e indagações acerca de comunicações apresentadas em eventos.

Registro todo o meu reconhecimento a dois professores importantes que me apresentaram à História: a Adriana Freitas, professora durante o Ensino Fundamental, devo eterna gratidão, pelos ensinamentos e pelo apoio, no passado e no presente, e pelo prazer de ser seu colega de trabalho, hoje, na escola Presidente Médici; a Frederico Falcão, expresso meu agradecimento pelo exemplo, pelo faro crítico inigualável, por abrir portas, sendo meu professor nos ensinos Médio e Superior, orientando-me também durante o estágio da graduação, sempre receptivo e amigo. Agradeço também, aqui, a todos os professores, diretores, coordenadores e funcionários das escolas municipais Cora Coralina, Rosária Trotta e Presidente Médici, com os quais convivi nos últimos tempos.

Todos os colegas de mestrado foram importantes, à sua maneira. Agradeço a todos. Mas, cito aqui aqueles com os quais pude dialogar, trocar textos e informações mais

freqüentemente: obrigado a Nelson Aranha, Rafael Rodrigues, Roberta Gonçalves, Saionara Ladeira e Sérgio Lima. Registro também um agradecimento póstumo a Daniel, que nos deu o prazer de sua convivência por um tempo curto, mas suficiente para percebermos suas qualidades. De modo especial, agradeço a João André, por toda a parceria e amizade que foram construídas em nossa formação, desde a graduação, compartilhando momentos importantes da vida ao longo desses anos. Sem o apoio, a interlocução, as sugestões, críticas e toda a convivência com João, este trabalho não existiria.

Por fim, mas não menos importante, agradeço aos amigos e familiares que me acompanham sempre. Desculpo-me por todas as limitações que os últimos anos trouxeram, privando-nos de tempo. Especialmente, a Fabrício Santos e Leonardo Araújo, mas também a todos os amigos. A Paloma Bispo, agradeço pela amizade e pelo auxílio com o inglês.

Louvo meus pais, Elizabeth e Fernando, por todo o exemplo, incentivo, ônus e investimento que verteram desde a primeira infância e reconheço que sempre tive o privilégio de seu apoio, assim como o de outros familiares próximos, como Ernestina (*in memoriam*), Edna, Lydia, Margareth, Edis, Edmar, Diogo e minha irmã, Fernanda.

A Edilaine Vargas, neste ano especialíssimo, agradeço a compreensão imensurável e a paciência que só o amor verdadeiro pode doar. O amor tudo suporta. Obrigado por todos esses anos, por toda espera e renúncia. Desejo que este esforço conjunto renda frutos, assim como o nosso enlace. Edilaine foi co-autora desse trabalho, pois sofrimento, dedicação e angústias foram compartilhados desde o início, fazendo da dissertação um análogo de nosso corpo místico invisível e indivisível, e um emblema de nosso coração sagitado por um amor sacramental.

Agradeço ao Verbo, à Luz da Graça inata, à Providência e a São Sebastião do Rio de Janeiro.



## RESUMO

CARDOSO, Vinicius Miranda. **Emblema Sagitado: os jesuítas e o *patrocinium* de São Sebastião no Rio de Janeiro, sécs. XVI-XVII.** 2010. 230p. Dissertação (Mestrado em História: Estado e Relações de Poder, Estado, Cultura Política e Idéias). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Pós-Graduação de História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2010.

O objetivo desta dissertação de mestrado é identificar, analisar e explicar os fundamentos do culto a São Sebastião como santo patrono cidadão do Rio de Janeiro tal como a Companhia de Jesus o concebeu, utilizou e deu a ler, entre a segunda metade do século XVI e a primeira do século XVII. A veneração e o simbolismo do santo ganharam uma forma inaciana com a atualização, adequação e ritualização de suas representações concernentes à fundação e à proteção perene da urbe de Estácio de Sá. Com base na correspondência da ordem de Santo Inácio, na narrativa de uma visitação jesuítica e em certos “autos” ou “poesias” atribuídos a José de Anchieta, procurar-se-á demonstrar como os padres da Companhia se fizeram promotores da declarada proteção do patrono flechado, representado como emblema perpétuo da cidade. Inserindo-se na perspectiva retórico-político-teológica que embasava a atuação dos padres e irmãos da Companhia na América portuguesa, a lembrança do santo foi registrada, formalizada e cultivada na cidade através de escritos e ritos que se destinavam ao heterogêneo auditório cidadão, propondo aos diferentes habitantes uma relação de clientela (*patrocinium*) com o santo protetor. O discurso propagado pelos jesuítas acerca do patrocínio de São Sebastião ao Rio de Janeiro se baseava fundamentalmente na relação de identidade que ligava o santo à cidade desde a fundação, especialmente no que diz respeito ao nome da urbe e à memória de casos milagrosos que revelariam o zelo e a proteção do padroeiro à campanha de conquista da Guanabara, ante franceses e índios Tamoio (1565-1567).

**Palavras-chave:** São Sebastião, Rio de Janeiro, Jesuítas

## ABSTRACT

CARDOSO, Vinicius Miranda. **Arrowed Emblem: Jesuits and the *patrocinium* of Saint Sebastian on Rio de Janeiro, XVI-XVII<sup>th</sup> centuries.** 2010. 230p. Dissertation (Mestrado em História: Estado e Relações de Poder, Estado, Cultura Política e Idéias). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Pós-Graduação de História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2010.

This dissertation aims to identify, analyze and explain the foundations of Saint Sebastian's cult as Rio de Janeiro's city patron saint, in the way Society of Jesus has conceived, used and read, between the second half of XVI<sup>th</sup> century and the first of XVII<sup>th</sup>. The veneration and the symbolism of that saint has assumed an ignatian form by means of actualization, adaptation and ritualizing of his representations concerned with Rio's foundation and continuous protection. Based on Saint Ignatius Order lettering, on a narrative about a Jesuit visitation and on certain acts or poetry attributed to José de Anchieta, this work intends to demonstrate how fathers of that Society turned into promoters of the declared protection furnished by that arrowed patron, represented as an eternal emblem of the city. Within the rhetoric-political-theological perspective that sustained the members of Society of Jesus' actuation in Portuguese America, that saint's recordation was registered, formalized and cultivated in the city through writings and rites that were destined to the heterogeneous urban audience, proposing to that different inhabitants a clientele relationship (*patrocinium*) with the protector saint. The discourse propagated by Jesuits about Saint Sebastian's supporting to Rio de Janeiro was based primordially on a relation of identity linking the saint to the city since its foundation, especially regarding to the city's name and the memory of miraculous cases that would reveal zeal care and protection offered by the patron for Guanabara Bay's conquest campaign, against French people and Tamoyo Indians (1565-1567).

**Key-words:** Saint Sebastian, Rio de Janeiro, Jesuits

## RESUMEN

CARDOSO, Vinicius Miranda. **Emblema Sagitado: los jesuitas y el *patrocinium* de San Sebastián en Rio de Janeiro, siglos XVI-XVII.** 2010. 230p. Disertación (Mestrado em História: Estado e Relações de Poder, Estado, Cultura Política e Idéias). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Pós-Graduação de História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2010.

El objetivo de esta disertación es identificar, analizar y explicar los fundamentos del culto a San Sebastián como santo patrono ciudadano de Rio de Janeiro tal como la Compañía de Jesús lo concibió, utilizó y dio a leer, entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera del siglo XVII. La veneración y el simbolismo del santo ganaron una forma ignaciana con la actualización, adecuación y ritualización de sus representaciones concernientes a la fundación y la protección perene de Rio de Janeiro. Con base en la correspondencia de la orden de San Ignacio, en una narrativa de visitación jesuítica y en ciertos “autos” o “poesías” atribuidos a José de Anchieta, buscarse demostrar cómo los padres de la Compañía se hicieron promotores de la declarada protección del patrón flechado, representado como emblema perpetuo de la ciudad. Inserido en la perspectiva retórico-político-teológica que embasaba la actuación de los padres y hermanos de la Compañía en la América portuguesa, la recordación del santo fue registrada, formalizada y cultivada en la ciudad por medio de escritos y ritos que se destinaban al heterogéneo auditorio ciudadano, proponiendo a los diferentes habitantes una relación de clientela (*patrocinium*) con el santo protector. El discurso propagado por los jesuitas acerca del patrocinio de San Sebastián al Rio de Janeiro se basaba fundamentalmente en la relación de identidad que ligaba el santo a la ciudad desde la fundación de esta última, especialmente en lo que concierne al nombre de la urbe y la memoria de casos milagrosos que revelarían el celo y la protección del patrón a la campaña de la conquista de la bahía de Guanabara, ante franceses y indios Tamoyo (1565-1567).

**Palabras-clave:** San Sebastián, Rio de Janeiro, Jesuitas

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	1
<b>CAPÍTULO I – MARTYR SEBASTIANUS, DEFENSOR ECCLESIAE</b>	11
1.1 <i>Ut Quasi Hericius Esset</i>	11
1.2 O Mártir, <i>Membra Christi</i>	14
1.3 <i>Defensor Ecclesiae</i>	17
1.4 Santo Remédio	22
<b>CAPÍTULO II – SEU PADROEIRO E PROTECTOR</b>	27
2.1 Uma Relíquia num Braço de Prata	27
2.2 Santos do Velho no Novo Mundo	30
2.3 O <i>Patrocinium</i> Cidadino	35
2.4 Proteger a Vinha Estéril	38
<b>CAPÍTULO III – CIDADE-RELICÁRIO</b>	43
3.1 Uma Célebre Festa	43
3.2 A Consolação dos Moradores	47
3.2.1 Os <i>impresarios</i> do padroeiro	49
3.2.2 Saudação e cortesia católico-tupi	51
3.2.3 A consagração do patrono e protetor	55
3.2.4 A hierópolis de São Sebastião	57
3.2.5 Alegoria da concórdia universal	59
<b>CAPÍTULO IV – O AUTO DO ASSETEADO</b>	65
4.1 No Teatro da Missão	65
4.2 São Sebastião, Nde Réra	72
4.2.1 O martírio dardejante e a salvação das almas	72
4.2.2 Patrono flechado e observância da lei	77
4.3 São Sebastião contra Franceses, Tamoios e Demônios	81
4.4 Milagres e Mercês na Tomada deste Rio	92
4.5 Santo Fundador e Corpo Místico Cidadino	102
<b>CAPÍTULO V – BASTIÃO E CASTELO FORTE PORTUGUÊS</b>	107
5.1 O Braço que Esmaga a Peste	107
5.2 O Novo Protetor dos Portugueses	113
5.3 O Rei Sagitário ou a Arte de Reinar com Santo(s)	119
<b>CAPÍTULO VI – E BASTA-LHE CHAMAR-SE SÃO SEBASTIÃO</b>	129
6.1 “Sebastião do Rio de Janeiro”	129
6.2 A Cidade Tão Desejada	132
6.3 À Mercê de D. Sebastião	138
6.4 <i>Petitio &amp; Providentia</i>	142
<b>CONCLUSÃO – EMBLEMA SAGITADO</b>	153
<b>FONTES</b>	161
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	163

## INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação de mestrado é identificar, analisar e explicar os fundamentos do culto a São Sebastião como santo patrono citadino do Rio de Janeiro tal como a Companhia de Jesus o concebeu, utilizou e deu a ler, entre a segunda metade do século XVI e a primeira do século XVII. A veneração e o simbolismo do santo ganharam uma forma inaciana com a releitura, atualização, adequação e ritualização de suas representações concernentes à fundação e à proteção perene da urbe de Estácio de Sá.

Com base na correspondência da ordem de Santo Inácio, na narrativa de uma visitação jesuítica e em certos “autos” ou “poesias” atribuídos a José de Anchieta, procurar-se-á demonstrar como os padres da Companhia se fizeram promotores (*impresarios*) da declarada proteção passada, presente e futura do patrono flechado, representado como emblema perpétuo da cidade enquanto corpo análogo ao da monarquia portuguesa e à cidade de Deus agostiniana. Inserindo-se na perspectiva retórico-político-teológica que embasava a atuação dos padres e irmãos da Companhia na América portuguesa, a lembrança do santo foi registrada, formalizada e cultivada na cidade através de escritos e ritos que se destinavam ao heterogêneo auditório citadino, propondo aos diferentes habitantes uma relação de clientela (*patrocinium*) com o santo protetor. Inclusive aos índios em conversão, o que demandava dos jesuítas estratégias que, no âmbito deste culto, permitissem uma comunicação e contribuíssem para a eficácia da civilização e catequese do gentio, realizando a mediação missionária. O tupinambá, transformado em cristão e súdito do rei, também poderia contar, ao menos em algumas ocasiões, com o santo que era tido como especial advogado de Portugal, dos reis de Avis e, sobretudo, de D. Sebastião. Trata-se do mártir sagitado<sup>1</sup>, que teria patrocinado também a fundação do Rio, inclusive através de acreditadas e propaladas intervenções milagrosas, como rezam as narrativas e escritos que inicialmente compunham um memorial propriamente jesuítico a respeito da tomada da Guanabara.

São Sebastião do Rio de Janeiro ou, simplesmente, cidade de São Sebastião, como era usual chamá-la nos primórdios, foi fundada em 1565 pela expedição comandada por Estácio de Sá (?-1567), aparentado do terceiro governador-geral das partes do Brasil, Mem de Sá (1557-1572). Afirma-se, desde aqueles tempos, que o topônimo da cidade era homenagem ao santo e ao herdeiro do trono português, que viria a ser entronizado apenas em 1568, devido à menoridade. Este era D. Sebastião (1554-1578), o *Desejado*, em cujo nome era erguida nova povoação na orla da Guanabara. O mesmo D. Sebastião que, junto a um exército de nobres portugueses, sucumbiria no combate aos muçulmanos do antigo Marrocos, em 1578, na “batalha dos três reis” ou, como ficou conhecida entre os portugueses, batalha de Alcácer-Quibir. A morte precoce de um monarca sem herdeiros levaria à crise sucessória que culminaria na afamada união dinástica entre os impérios de Portugal e Castela, a *União Ibérica* (1580-1640). Com a perda do rei e a passagem da soberania portuguesa ao domínio

---

<sup>1</sup> “Sagitar. [Do lat. *sagittare*.] V. t. d. 1. Dar forma de seta a. 2. Expedir ou lançar à maneira de seta”; “Sagitado. [Do lat. *sagitta*, ‘seta’, + -ado] Adj. 1. V. *sagital* (...); Sagital [...] Adj. 2 g. Que tem forma de seta; sagitado. (...)”. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975, p.1259 (a ênfase é nossa). “Sagitado”, pois, é utilizado neste trabalho como sinônimo de “flechado”.

castelhano, pôde-se construir, posteriormente, a crença no retorno messiânico de D. Sebastião. Tal era o fundamento inicial do *mito sebastianista*, cuja formação foi estudada por Jacqueline Hermann<sup>2</sup>. Todavia, é preciso alertar de início que o *sebastianismo*, em si, não demonstra nenhuma ligação evidente com o assunto deste trabalho.

Já São Sebastião, para identificar a outra referência presente no nome canônico da cidade, foi mártir cristão que padeceu ante o imperador Diocleciano entre o final do século III e o início do século IV. Nascido em Narbona, na Gália romana, foi cidadão milanês e tribuno da coorte pretoriana, a guarda pessoal dos imperadores. Suas hagiografias falam de seu apostolado secreto entre prisioneiros cristãos, destinados à pena capital por recusarem a religião oficial romana, pagã. Sebastião foi descoberto e condenado à morte, sendo alvejado por flechas “até parecer um porco espinho”, como diz a fonte mais antiga. Não morreria disto, ainda. Recuperado, viria a padecer novo martírio no hipódromo do monte palatino, algum tempo depois. Seria sepultado pelos cristãos na catacumba onde, àquela época, estavam os restos dos apóstolos Pedro e Paulo<sup>3</sup>.

O pretoriano flechado adquiriria, não tarde, uma forte identificação territorial com Roma. Intitulado pelo papado *Defensor da Igreja*, por ser militar cristão, foi ainda elevado ao posto de terceiro padroeiro de Roma por Gregório Magno (590-604). Seu culto se estendeu por todo o Ocidente ao longo da assim chamada “Idade Média”. Primeiramente, devido a sua fama, títulos e identificação com a capital dos mártires. Mais tarde, em virtude de um culto específico que o celebra até hoje como defensor contra a peste<sup>4</sup>. Por ser santo *guerreiro*, também a ele foi e ainda é confiada a proteção diante da guerra e dos inimigos de Cristo ou “infiéis”. À propósito, foi este o carisma explicitamente evocado, nas origens do Rio de Janeiro, pelos militares e jesuítas.

A ordem jesuítica ou *Companhia de Jesus*, fundada por Inácio de Loyola em 1537 e oficializada em 1540 pela bula papal *Regimini militantis ecclesiae*, promulgada por Paulo III<sup>5</sup>, foi criada visando a “defesa e propagação da fé” católica e o “progresso das almas na vida e doutrina cristãs”, *ad majorem Dei gloriam* – para maior glória de Deus, como dizia o lema extra-oficial do instituto. Os inicianos se viam como “professores” das crenças e práticas fundamentais da Cristandade. De acordo com seus escritos regulamentadores, tinham como principal intento de seus ministérios o “ajudar as almas”, algo indissociável do ser jesuíta, repetido inúmeras vezes pelos discípulos de Loyola para definirem a si mesmos. Uma “alma” era entendida como “pessoa total”, devendo ser ajudada de diversas maneiras caritativas e catequéticas<sup>6</sup>. Salvar as almas não só dos índios, como por vezes se pensa, mas de todos os homens, combatendo também as heresias: era esse o móbil identitário que levava os jesuítas à sua prática missionária por todo o orbe, inclusive nas entranhas da própria Europa, o que demandava estratégias de ação que vinculavam a fé à razão<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Cf. HERMANN, Jacqueline. *No Reino do Desejado. A construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

<sup>3</sup> Cf. 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, pp.177-182.

<sup>4</sup> Cf. BARKER, Sheila. 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 (Sixteenth Century Essays & Studies Series, 78).

<sup>5</sup> Entre 1529 e 1534, Santo Inácio estudou teologia e filosofia em Paris. Formou um grupo de sete estudantes que viria a ser o núcleo original da instituição. A Companhia de Jesus foi criada em 1537 e ratificada pela bula *Regimini Militantis Ecclesiae* em 1540. Sobre os fundadores e primeiros jesuítas, ver LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas*, vol. I, os conquistadores. Porto Alegre: L&PM, 1994; e, indispensavelmente, O'MALLEY, John. *Os primeiros jesuítas*. Trad. Domingos Armando Donida. São Leopoldo: Unisinos; Bauru: Edusc, 2004 (História),

<sup>6</sup> Cf. O'MALLEY, *op.cit.*, pp.39-40.

<sup>7</sup> Para uma idéia da circulação e interação missionárias entre a Europa e a América, ver BOUZA, Fernando. Memoria de memorias. La experiencia imperial y las formas de comunicación. In: CHARTIER, Roger; FERROS, Antonio (dir.). *Europa, América y el Mundo. Tiempos Históricos*. Madrid: Marcial Pons, 2006.

A instituição jesuítica, embora submetida ao *padroado* português<sup>8</sup> ou ao *patronazgo* espanhol, mantinha fortes vínculos com a Santa Sé. Nascida no âmbito da Contra-Reforma, ou Reforma Católica, a Companhia de Jesus correspondia à proposta de moralização da Igreja Romana e primava pela expansão da fé às terras recém-descobertas. Além dos tradicionais votos de pobreza, obediência e castidade, os “soldados de Cristo”, como gostavam de se autodenominar, fiavam voto de prontidão ao serviço evangélico aonde o Papa recomendasse, no que ficou conhecido como “quarto voto” jesuítico<sup>9</sup>. Daí a ordem “ser considerada uma espécie de vanguarda da Reforma Católica”<sup>10</sup>.

Os jesuítas preocupavam-se, pois, com a *conversão* do gentio nos quatro cantos do mundo. O *quarto voto*, de missionar aonde fosse necessário, partindo da contemplação à ação, dos claustros às tabas americanas ou pagodes hindus, correspondia a essa vocação. A teologia-política contra-reformista de então enfatiza o universalismo agostiniano, que, pela natureza e origem comuns à humanidade, atestava a possibilidade de conversão de qualquer ser humano, visto que todos eram dotados de uma fagulha divina. Nesta perspectiva, converter o *outro* é dever cristão que se sobrepõe a quaisquer diferenças de costume entre os homens. Como explica João Adolfo Hansen, a diversidade dos povos “não é tida como diferença cultural, mas como identidade de uma mesma substância espiritual criada por Deus, a alma”. Esta deve ser salva, independentemente do seu grau de civilidade ou de suas crenças originárias, mesmo que isso signifique, na visão hodierna, o aniquilamento da “cultura” do outro<sup>11</sup>. Afinal, a Igreja de Roma entendia-se (e reafirmaria-se) como “católica” – universal – e “apostólica” – missionária. Assim, também, a Companhia contra-atacou Lutero (e sua crítica ao imobilismo monástico) e Calvino (com sua doutrina da predestinação).

Foi então que o tomismo herdado da baixa Idade Média precisou ser atualizado, mesclado com o proselitismo e universalismo de Agostinho de Hipona, no movimento conhecido por “neotomismo” ou “Segunda Escolástica”<sup>12</sup>, cujos principais representantes foram dominicanos e jesuítas. Nessa neoescolástica se fundamentava racionalmente a teologia político-jurídica que sustentava o projeto de intervenção jesuítica na história que leva da Criação à consumação dos tempos, no dia Eterno<sup>13</sup>.

---

<sup>8</sup> Segundo Charles Boxer, “o Padroado português pode ser amplamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal como patrona das missões e instituições eclesiásticas católicas romanas em vastas regiões da África, da Ásia e do Brasil”. BOXER, Charles R. O Padroado da Coroa e as missões católicas. In: *O Império Marítimo Português. 1415-1825*. São Paulo: Companhia das letras, 2002, p.243. A versão espanhola do fenômeno foi o *Patronazgo*.

<sup>9</sup> A estruturação institucional e a inspiração religiosa da Companhia de Jesus foram baseadas nas das ordens religiosas Franciscana e Dominicana, como também no ideal da Cavalaria. Aos três votos tradicionais de pobreza, obediência e castidade, os inicianos adicionaram o *quarto voto*, um voto de “mobilidade”, isto é, de missão aonde quer que as “autoridades” papal ou divina desejassem. Correspondendo, assim, à fuga do monasticismo puramente contemplativo e enclausurado, tão criticado pelas Reformas, e, ao mesmo tempo, a uma propensão ao apostolado, concorrendo para a moralização da Igreja através da Evangelização pelo *orbe*. Cf. EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno. Encontros Culturais, Aventuras Teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000 (*Humanitas*), pp.32-36.

<sup>10</sup> NEVES, Guilherme P. Jesuítas. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p.326.

<sup>11</sup> Pois, no catolicismo, “a alma participa na substância metafísica do divino como um efeito criado e um signo reflexo”. HANSEN, João Adolfo. 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.349.

<sup>12</sup> Segundo Eisenberg, a Segunda Escolástica foi uma reinterpretação ou “atualização” (“*aggiornamento*”) do tomismo no contexto da contra-reforma. Seus principais representantes foram jesuítas e dominicanos. Cf. EISENBERG, *op.cit.*, p.13.

<sup>13</sup> Sobre o pensamento da Segunda Escolástica, ver COURTINE, Jean-François. Direito natural e direito das gentes. A refundação moderna, de Vitoria a Suárez. In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. EISENBERG, *op.cit.*; PÉCORA, Alcir B. Vieira, o índio e o Corpo Místico. In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

Segundo Charlotte de Castelnu-L'Estoile, “o projeto missionário dos jesuítas no Brasil inscreve-se desde a origem no cerne da política do Padroado (...)”, sendo que “a *missão* dos jesuítas”, enviada e financiada pelo rei é claramente a conversão dos índios<sup>14</sup>. Os jesuítas chegam às partes do Brasil em 1549, capitaneados por padre Manuel da Nóbrega, primeiro Provincial da ordem de Loyola na América portuguesa. Ao longo da costa, encontrariam os “índios brasis”, generalizando as nuances etnogênicas do gentio tupi. Daí, a história é bem conhecida. Inicialmente animados com a receptividade de gente inocente e crédula, logo se desencantariam, pelo mesmo motivo, quando ficara patente a *inconstância* que sintetizava toda a dureza do processo de conversão do índio sem fé, lei e rei<sup>15</sup>.

Mas o indígena era também “potência humana análoga a Deus”, de acordo com a *lei natural* inscrita pelo Criador em sua obra. Por isso, poderia integrar o grêmio da Igreja católica, encontrando a bem-aventurança e a Salvação do corpo e da alma. Essa integração se dá no sentido de uma incorporação na hierarquia dos poderes naturalmente instituídos segundo a razão humana, conferida por Deus. Essa submissão hierárquica é uma das condições para a participação do índio na Monarquia. “Ao rei”, sentencia Alcir Pécora, “cabe integrar o indígena ao corpo político do Estado enquanto súdito naturalmente livre, (...) libertado pelo nascimento da fé através da conversão”. Tal é a única via e “possibilidade real” de os bárbaros brasílicos se integrarem ao corpo da Igreja “e, no interior dele, tomarem a via salvífica oferecida, pela lei da Graça, ao homem”. A perspectiva católica diante dos “descobrimientos” e do nativo americano é, pois, muito diferente daquela direcionada ao muçulmano: enquanto este devia ser destruído, extirpado da comunhão entre terra e céu, o índio devia ser *compelido* a entrar nesta comunhão hierarquizada como única forma de salvar a sua alma. Nessa ótica, o gentio da terra deveria respeitar o *direito missionário* de evangelizar, pois a Companhia atuaria como instrumento do plano da Salvação confeccionado pelo Verbo Eterno em sua divina sabedoria e presciência. Através dessa atuação missionária, o gentio poderia ser civilizado em moldes católicos, abandonando seus vícios e as práticas contra a natureza (como o canibalismo, a nudez, a poligamia, a guerra por vingança etc.), vindo a ser disciplinado nas práticas virtuosas, recebendo os sacramentos mediados pela Igreja e preenchendo a falta de Bem que a vida apolítica e pagã na América pré-cabralina lhe havia infundido<sup>16</sup>.

O projeto de condução do gentio e, na verdade, de todos os homens ao corpo místico-político da Igreja militante mesclada com a Monarquia católica, tinha na prática da escrita um

---

<sup>14</sup> CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: Edusc, 2006, p.18.

<sup>15</sup> Ver CASTRO, Eduardo Viveiros. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. PÉCORA, A. Alcir B. A conversão pela política. In: *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. HANSEN, João Adolfo. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, Lúcia Helena (org.) *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Unicamp, 2005. Sobre a atuação dos jesuítas na conversão dos índios no Brasil, a lista de referências é longa e, injustamente, aqui não serão citados todos os trabalhos pertinentes, devido ao espaço. Ver, sobretudo, NEVES, L. F. Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios. Colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978; AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens. A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas, 2007; LUZ, Guilherme Amaral. *Carne Humana: canibalismo e retórica jesuítica na América Portuguesa (1549-1587)*. Uberlândia: Ed. Ufu, 2007; POMPA, Cristina. *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003; BAUMANN, Thereza de Barcelos. *A Gesta de Anchieta: a construção do “outro” nas idéias e práticas jesuítas no quinhentos*. Dissertação de mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1993. TAVARES, Célia C. S. *Entre a Cruz e a Espada: Jesuítas e a América Portuguesa*. Dissertação de mestrado. Niterói, Uff, 1995; EISENBERG, *op.cit.*; L'ESTOILE, *op.cit.*

<sup>16</sup> Cf. PÉCORA, Alcir. Vieira, o índio e o Corpo Místico. In: NOVAES, Adauto (org). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, 1992, pp.424-430; HANSEN, *op.cit.*



aspecto de importância crucial. Numa concepção metafísica da linguagem, toda a escrita jesuítica era considerada um análogo das Sagradas Escrituras, atualizando a presença da Luz divina a cada enunciação, o que contraria a tese da *sola scriptura*, de Lutero. Embora possuam fins práticos relacionados à descrição do território, à narrativa do processo de conversão, ao controle de missionários, índios e colonos, os escritos jesuíticos tais como os relatórios, cartas e “poesias” também promovem a consolação e a coesão interna da ordem. Além disso, contribuem para acender a Luz do “verbo interior” do ameríndio, desmemoriado e falto de Bem. As ausências que definem o índio também se revelam em seu desconhecimento da escrita e na falta de fonemas como F, L ou R. O papel do padre é restituir a memória da Luz natural da Graça inata ao gentio, convertendo-o *pela* escrita, *com* a escrita e *na* escrita. A letra constrói artificialmente essa memória e o discurso cristão de acordo com os sentidos político-teológicos contra-reformistas, contribuindo também para a docilização dos corpos e a sujeição aos elementos naturalmente superiores do corpo místico. O uso dos idiomas europeus, da métrica e da rima ocidentais e da fala católica são as evidências de que a escrita jesuítica é colonizadora, organizando a estrutura da memória, do tempo e do espaço do índio em termos cristão-católicos<sup>17</sup>.

As representações veiculadas pelas narrativas, poesias ou relatórios dos jesuítas eram organizadas politicamente e teologicamente de acordo com o *gênero retórico-poético* mais indicado pelo decoro da ocasião. O *gênero* é um conjunto de normas técnicas e convenções letradas historicamente preceituadas, as quais não podem de maneira alguma serem ignoradas na análise de uma realidade representada e reconhecida por uma verossimilhança textual também historicamente construída. Aqui, o texto das fontes jesuíticas não pode ser encarado como mero reflexo de uma suposta realidade externa, neutra e objetiva, como também não deve ser entendido como condicionado pela subjetividade ou lugar do narrador, do eu-lírico ou do relator. A forma por meio da qual o discurso é expresso se define de acordo com a oportunidade, a finalidade e os destinatários esperados, recorrendo-se a um conjunto de técnicas ou artifícios disponíveis e previstos, para que possam ser transmitidas quaisquer mensagens de maneira eficaz, correta e bela. Entende-se que estas normas letradas, assim, poderiam concorrer para a recepção, o entendimento, o reconhecimento e a produção de representações, efeitos e ações no interlocutor. Recorrendo-se a estudos que abordem de alguma maneira as tópicos e preceptivas que ordenam os textos portugueses ou jesuíticos dos séculos XVI e XVII, serão realizadas análises de maior coerência e verossimilhança histórica a respeito dos discursos e representações de São Sebastião e dos habitantes do Rio de Janeiro a serem apreendidos de cartas, crônicas, narrativas, relatórios, diálogos ou fragmentos poéticos dados a ler no período selecionado<sup>18</sup>.

Na historiografia, pouquíssimos trabalhos se ocuparam tanto dos fundamentos discursivos e representativos referentes ao patrocínio de São Sebastião ao Rio, como dos enunciados, usos e adaptações dos jesuítas no que concerne ao mesmo. O principal estudo a lidar com a questão da proteção de São Sebastião na origem da cidade é a dissertação de mestrado de Ricardo Mariella da Silva, *São Sebastião do Rio de Janeiro*. Porém, Mariella só o desenvolve em um capítulo, uma vez que seu trabalho está mais preocupado com a

---

<sup>17</sup> Cf. HANSEN, J. A. A escrita da conversão...; PÉCORA, Alcir B. Sermões: o modelo sacramental. In: KANTOR, Íris, JANCSÓ, Istvan (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa, v.II*. São Paulo: Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, 2001.

<sup>18</sup> Cf. PÉCORA, À guisa de manifesto. In: *Máquina de gêneros...*; HANSEN, João Adolfo. A categoria “representação” nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII. In: KANTOR, JANCSÓ, *op.cit.*; LUZ, Guilherme Amaral. Produção da concórdia – a poética do poder na América portuguesa. In: *Varia Historia*. Belo Horizonte: v.23, n.38, 543-560, Jul/Dez 2007; *Idem*. Palavras em movimento: as diversas imagens quinhentistas e a universalidade da revelação. In: KANTOR, JANCSÓ, *op.cit.*

confluência geral entre religiosidade e (geo) política na fundação da cidade<sup>19</sup>. De qualquer forma, o historiador não estuda o assunto pela perspectiva das apropriações institucionais específicas, reduzindo demasiadamente as fontes, centrando-se na influência da religião na conjuntura da fundação do Rio de Janeiro. E, principalmente, não se detém na perspectiva propriamente inaciana que ressignificou o dito patronato a partir de 1565 e produziu um memorial jesuítico a respeito da tópica da proteção do mártir. Contudo, Mariella da Silva demonstra de maneira convincente o modo como o vínculo simbólico e identitário entre o rei, D. Sebastião, e o santo, seu protetor, São Sebastião, era sintetizado no topônimo da cidade fundada por Estácio de Sá. A percepção do autor de *São Sebastião do Rio de Janeiro* a respeito da escolha do patrono flechado para o Rio de Janeiro também é bem-sucedida: Mariella recorre às diferentes temporalidades históricas para indicar a confluência da religiosidade católica, da legenda de São Sebastião e do reinado do *Desejado* na atualização do patrocínio de um orago e de um rei que são representados como combatentes e “convertedores” ou “missionários”<sup>20</sup>.

O tema do padroeiro do Rio também aparece na dissertação de mestrado de Isadora Travassos Telles. Contudo, faz-se presente nela de modo tangencial, pois o foco do trabalho é a representação e a estruturação retórico-político-teológica do auto *Na Festa de São Lourenço* e do poema épico *De gestis Mendi de Saa*, ambas as composições tradicionalmente apontadas como sendo de José de Anchieta. O objetivo de Telles é identificar e explicar as tópicas teológico-políticas da Segunda Escolástica articuladas à preceptiva dos gêneros retórico-poéticos de comédias, autos e diálogos, para demonstrar como tais *escritos* inacianos fundavam catolicamente o Rio de Janeiro em oposição à “cidade herética” calvinista anteriormente fixada pelos huguenotes de Villegaignon. O próprio auto de São Lourenço é uma alegoria da fundação do Rio de Janeiro pelas forças jesuíticas e lusitanas. A escrita desse texto é considerada sagrada, fundadora e colonizadora, pois ordena a memória, o tempo e o espaço do índio através de enunciados intrincados com a idéia de política católica e compromissados com a condução do índio ao corpo místico do império português.

Como o sobredito auto discursa sobre a luta de portugueses, jesuítas e índios aliados contra a aliança entre franceses e tamoios, no processo de conquista da Guanabara, São Sebastião é um dos personagens. Telles expõe algumas considerações sobre a escrita jesuítica e a milagrosa “batalha das canoas”, na qual o santo teria aparecido; mas restringe-se ao veiculado no auto e numa das biografias jesuíticas de Anchieta. Tal fato é compreensível, pois o objeto de sua dissertação não é o *patrocinium* de São Sebastião e suas leituras pelos jesuítas no tempo, mas uma produção textual específica que é tomada como estudo de caso a respeito de uma “fundação escriturária” do Rio de Janeiro<sup>21</sup>.

Mais recentemente, em artigo conjunto, Guilherme Amaral Luz e Stela Beatriz Duarte se depararam com as representações de São Sebastião no “teatro jesuítico da missão”, ao se debruçarem sobre os escritos ditos “poéticos” e alegadamente anchietanos, no senso comum. Luz e Duarte relacionaram os “autos” de Anchieta com as ocasiões festivas religiosas, tais como as visitas jesuíticas e a entrega de relíquias, o que era determinante para a escolha do gênero apropriado para transmitir imagens do martírio católico tal como visto pelos padres. A relíquia de um santo é entendida como representação e alegoria que, como nas encenações dos autos, incidia sobre os afetos do espectador-participante através do deleite, propiciando a

<sup>19</sup> Cf. SILVA, Ricardo Mariella da. *São Sebastião do Rio de Janeiro. Religiosidade e segurança no século XVI*. Dissertação de mestrado: PUC-RJ, 1996.

<sup>20</sup> Cf. *Ibidem*, p.22 e ss.

<sup>21</sup> A autora classifica o *auto* como uma *fundação escriturária do Rio de Janeiro*, devido aos elementos fundacionais e sacralizantes da peça, relacionados também ao projeto retórico-político-teológico da Companhia para fazer o *gentio* integrar as hierarquias do *Corpus Mysticum Politicum* português. TELLES, Isadora T. *A “fundação escriturária” do Rio de Janeiro: um estudo de caso do auto Na festa de São Lourenço (ca.1583) de José de Anchieta*. Campinas: Unicamp, dissertação de mestrado, 2004.

conversão através da exaltação das virtudes e da condenação dos vícios em elocuições persuasivas. Contribuía-se para a conversão e disciplina das almas dos diversos habitantes, convidando-os ao corpo místico do império português. Produzia-se também, por meio dos artifícios da escrita e da encenação, a concórdia idealizada da colônia. Diversos santos constituem aí exemplos de martírio, que é entendido pelos inacianos, segundo Luz e Duarte, como a fusão entre o desejo de sofrer por Cristo e a coragem (cristã), meio-termo tomista entre audácia e temor.

No auto de São Lourenço, São Sebastião, pois, é visto pelos historiadores como a representação deste ideal martirial inaciano proposto ao auditório brasílico, especialmente pela coragem e pelas virtudes guerreiras encaminhadas por sua legenda. Particularmente, o santo pretoriano constituiria um modelo que dialogava com a coragem ou “audácia” dos tupinambá na sua prática da guerra<sup>22</sup>. Embora se trate de uma análise irrepreensível do ponto de vista historiográfico e literário, Luz e Duarte abordam tão somente, como era sua proposta, a questão mais geral da tópica jesuítica do martírio em suas representações de santos negociadas na missão. O presente trabalho se diferencia do estudo referido na medida em que busca aprofundar a análise sobre os laços históricos específicos que relacionam São Sebastião com o Rio de Janeiro através do seu patrocínio e da memória de sua proteção prodigiosa.

O patronato sebastianino no Rio de Janeiro surge também em um ensaio de Riolando Azzi. Em um estudo geral sobre a teologia católica na colonização do Brasil, Azzi reserva uma seção para falar especificamente de São Sebastião como padroeiro do Rio de Janeiro, detectando também a propagação jesuítica do culto ao santo na cidade. Azzi descreve o cerimonial de entrega da relíquia de São Sebastião trazida pelos jesuítas em 1584, mas, em duas ou três páginas, sua análise é mais instigadora que elucidativa<sup>23</sup>.

Já o trabalho relativamente conhecido de Paulo Knauss sobre a *pacificação* do Rio de Janeiro (1560-1567) toca o objeto desta dissertação em apenas um ponto, referindo-se ao santo mártir como “emblema da empresa portuguesa” na Guanabara, mas preocupando-se em analisá-lo dentro do caráter mais geral da religiosidade que compôs a cena da conquista e fundação do Rio de Janeiro<sup>24</sup>.

Sérgio Buarque de Holanda, num trecho de *Visão do Paraíso*, pensava ser lícito averiguar se a “(...) presença milagrosa do padroeiro da cidade [São Sebastião] chegara a alcançar, entre os expugnadores, aquele crédito que lhe dão crônicas muito posteriores ao sucesso, inspiradas, mais provavelmente, em modelos literários bem sabidos que numa tradição viva”<sup>25</sup>. Trata-se de uma questão difícil de resolver na perspectiva desta dissertação, pois, aqui, entende-se que não existe “realidade” para além da representação, ou “verdadeiro” acima de verossímil<sup>26</sup>. O que significa dizer que os “modelos literários bem sabidos” não estão necessariamente em contradição com uma conceitualmente problemática “tradição viva”. O certo é que o discurso que podia expressar ou transmitir a crença numa “presença milagrosa” do padroeiro foi dado a ler pelos jesuítas. Atendo-se ao que é representado, a

---

<sup>22</sup> Cf. LUZ, Guilherme Amaral, DUARTE, Stela Beatriz. A representação do martírio no “teatro jesuítico da missão”: exemplificação das virtudes na busca pela extinção dos vícios. In: *Horizonte científico – a revista eletrônica da Propp (Universidade Federal de Uberlândia)*, v.I, n.10, 2009, p.5. <http://www.horizontecientifico.propp.ufu.br/include/getdoc.php?id=1553&article=626&mode=pdf> (acessado em 22 de janeiro de 2010)

<sup>23</sup> AZZI, Riolando. *A Teologia Católica na Formação da Sociedade Colônia Brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2004, pp.144-145.

<sup>24</sup> MENDONÇA, Paulo Knauss de. *O Rio de Janeiro da Pacificação: franceses e portugueses na disputa colonial*. Rio de Janeiro: Secr. Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, 1991 (Biblioteca Carioca, 18), pp.84-86.

<sup>25</sup> Cf. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6ªed. São Paulo: Brasiliense, 1996, p.130.

<sup>26</sup> Cf. PÉCORA, À guisa de manifesto...

própria linguagem é o ponto de ancoragem do suposto “real”, que nada mais é do que o *reconhecimento* de uma verdade compartilhada e de uma autoridade que *fala*, ambos relacionados com as relações de poder simbólico, isto é, o poder de *fazer ver* e *fazer crer* através de artifícios que se passam por natureza e essência pura ou ideal. Tal é a perspectiva com a qual se irá encarar a produção e a promoção iniciais de significados em torno de São Sebastião como patrono celeste do Rio de Janeiro em vários de seus escritos. Falar de uma tradição viva só faz sentido se esta se definir como circulação ou sobrevivência significativa de um discurso reconhecido enunciado por autoridade reconhecida, sendo sempre uma questão relativa ao lugar sócio-cultural, às formas de representação e às apropriações ou usos dos símbolos através das práticas<sup>27</sup>. Se assim for, quanto aos jesuítas, ao menos, poder-se-á falar de uma viva tradição que, entre 1565 e a metade do século XVII, reconhecia a verossimilhança católica da proteção e alegorização de São Sebastião concernentes a sua estreita ligação com a urbe guanabarina.

O primeiro capítulo desta dissertação – *Martyr Sebastianus, Defensor Ecclesiae* – constitui um ensaio introdutório a respeito da história do culto a São Sebastião em suas múltiplas significações e reapropriações, desde o século IV até o XVI, num contexto geral ocidental e plurissecular. No desenvolvimento, dialoga-se com estudos sobre o surgimento do culto aos santos, para destacar a funcionalidade primordial dos mártires no cristianismo católico. Utiliza-se também a *Legenda Áurea* de modo a se identificarem as principais representações do mártir flechado na baixa Idade Média. Busca-se, enfim, reconhecer os atributos hagiográficos básicos que limitarão as posteriores adequações do culto sebastianino na Europa e, particularmente, em Portugal e no Rio de Janeiro.

*Seu padroeiro e protector*, o segundo capítulo, realiza uma primeira aproximação ao cerimonial descrito por Fernão Cardim a respeito da visitação jesuítica do padre Cristóvão de Gouvêa ao Rio de Janeiro, responsável pela introdução da relíquia do braço de São Sebastião na cidade, entre 1584 e 1585. Mas o foco desta seção é o motivo alegado pelo narrador para custódia do osso do santo: a cidade era “do seu nome” e ele era seu “padroeiro e protetor”. O texto do capítulo procura apresentar a perspectiva teológica sobre o culto às relíquias através do medievo, mas também relacionar a entrega da relíquia no Rio a um movimento mais amplo de transladação de outras relíquias ao Novo Mundo, no processo de sua incorporação simbólica e político-religiosa ao Velho. Por último, realiza-se uma breve introdução ao significado específico da categoria “santo patrono cidadão”, através de bibliografia pertinente. Caberá ainda o levantamento do contexto político-religioso e bélico que envolvia os jesuítas e a cidade no último quarto do século XVI, de modo a interrogar sobre possíveis insídias de que o padroeiro poderia livrar a cidade, no imaginário jesuítico.

Na seqüência, em *Cidade-relicário*, o estudo se detém na festividade em si da recepção da relíquia, analisando suas partes e os possíveis significados do evento para os jesuítas e, ocasionalmente, outros participantes, como a câmara, o governador e os índios da aldeia de São Lourenço. Discorre-se sobre o poder simbólico dos jesuítas, então reforçado ou pretensamente reforçado; sobre a cerimônia como *recebimento* ou *entrada* européia, mas readaptada aos “ritos de polidez e cortesia” tupi; sobre a qualificação da cerimônia como consagração coletiva de um celeste patrono e protetor urbano e sobre a sacralização do território e seu possível papel de rito de renovação das origens, sob a perspectiva da geografia cultural. Mas o significado jesuítico principal talvez seja o da convocação e reunião das vozes coloniais numa “metáfora multivocal”, numa *communitas*, no sentido de Turner; ou, dito de outra forma, o sentido universalista católico de uma aglutinação de todos os habitantes da cidade num corpo místico-político hierarquizado e unificado, de acordo com os princípios da

---

<sup>27</sup> Cf. BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. 2ªed. São Paulo: Edusp, 1998; *Idem*. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989; CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990 (Memória e Sociedade).

Segunda Escolástica. O santo, assim, funcionaria para os inacianos como um símbolo identitário e emblemático da cidade hierárquica portuguesa, capaz também de protegê-la e conectá-la por inteiro ao Verbo divino.

O quarto e mais longo capítulo – *O auto do asseado* – aproxima o foco à lacônica informação sobre a encenação, nos festejos da relíquia, de um *diálogo* do mártir São Sebastião – do qual não há registro inteiro, talvez, quando muito, um possível fragmento. Todavia, outro auto atribuído a Anchieta, o de São Lourenço, inclui São Sebastião como personagem e enuncia seus valimentos na tomada do Rio de Janeiro contra franceses “heréticos” e tamoios arredios. Lançando mão de outras análises historiográficas e literárias sobre o “teatro jesuítico da missão” e sobre o auto de São Lourenço em particular, o objetivo do texto é reconstituir os significados jesuíticos do patrocínio de São Sebastião ao Rio a partir de representações veiculadas por esse corpus “poético” ou, melhor, *dialógico*. São Sebastião é representado como protetor não só contra os perigos seculares e físicos, mas também contra os perigos da heresia e da demonolatria, segundo a célebre visão demonológica européia, readaptada no contato com o ameríndio. O patrocínio do santo também concorria, no pensamento jesuítico, para a inclusão e participação do índio na *civitas* católica enquanto corpo místico-político. Apresenta-se, por fim, um corpus narrativo inaciano remetente à tópica memorialística dos milagres e auxílios do padroeiro, até então apenas vislumbrados no auto de São Lourenço. Construída na primeira metade do século XVII em biografias do padre Anchieta e outros escritos da Companhia, a unidade discursiva desse corpo narrativo indica a proteção ativa e efetiva de São Sebastião contra os inimigos dos portugueses no tempo da fundação, de modo a criar uma memória que exalta o projeto da Companhia, amparado pela Providência Divina. Numa perspectiva metafísica da escrita, o discurso veiculado complementa a ação catequética e disciplinar cotidiana exercida pela ordem inaciana.

*Bastião e castelo forte português* constitui uma outra direção da pesquisa. Uma vez identificadas, analisadas e teorizadas as leituras, adaptações e estratégias jesuíticas pertinentes ao dito *patrocinium* de São Sebastião ao Rio a partir de um conjunto documental pertinente ao último quarto do século XVI e aos dois primeiros do século XVII, o estudo se direciona agora às condições e aos elementos primários historicamente constituídos, ou seja, os pré-requisitos simbólicos que delimitam as possibilidades de apropriações e reinvenções jesuíticas no campo da imaginação social. Neste capítulo, especificamente, apresenta-se um conjunto de indícios sobre a crescente relação dos monarcas da dinastia portuguesa de Avis com São Sebastião, durante o século XVI. E, muito particularmente, abordam-se os usos da devoção ao santo dardejado por parte de D. Sebastião e de alguns de seus súditos, através de trechos de cartas, narrativas e outros escritos quinhentistas lusitanos. A identificação notória do *Desejado* com São Sebastião – promovendo e incorporando as representações e ícones do santo, sendo o rei sujeito e objeto de uma construção discursiva que lhe liga ao santo patronímico desde o nascimento e culmina na transformação do santo flechado em alegoria do combate aos muçulmanos –, não é um aspecto de menor importância para que se possam compreender os fundamentos do patrocínio sebastianino na cidade do Rio de Janeiro.

*E basta-lhe chamar-se São Sebastião*, último capítulo desta dissertação, busca apresentar a hipótese de que a leitura original dos inacianos acerca do patrocínio do mártir escolhido em 1565 se apoiou no santo associado ao rei para simbolizar a criação de uma cidade ideal jesuítica e representar retórico-político-teologicamente a obrigação do rei em *receber* o nome da urbe – “São Sebastião do Rio de Janeiro” – como homenagem e *dar* ou *distribuir* benefícios e mercês aos conquistadores e jesuítas, segundo o pacto de sujeição que funda a monarquia e o império católico dos lusos. A partir da correspondência jesuítica – três cartas diferentes, sendo a principal a de José de Anchieta datada de 1565 –, apresenta-se a hipótese de que – em não se podendo provar ter sido *sugestão* ou *escolha* jesuítica, por falta de fontes – ao menos a *ratificação* do santo e a *interpretação* de seu patrocínio foram

profundamente ligadas à participação da Companhia de Jesus na corte dos Avis e do rei D. Sebastião. Ratificação e interpretação que também se relacionam, sem dúvida, com o universo teológico-político que orientava o instituto de Loyola e com a prospectiva idealizadora da fundação do Rio de Janeiro para os jesuítas.

O último capítulo quer simplesmente ressaltar que, se os inacianos puderam divulgar o santo, sua relíquia e seus “milagres” contra tamoios e franceses, foi porque se apropriaram de uma ligação anteriormente estabelecida, que vinculava desde a origem a cidade e o seu padroeiro, inclusive no topônimo formalmente instituído. O capítulo *não tem* por objetivo explicar a escolha coletiva do santo na fundação e *não prevê* uma interpretação geral do nome da cidade, apesar desses assuntos estarem centralmente ligados a sua problemática. A verossimilhança do *patrocinium* propagado pelos filhos de Loyola poderia ser reconhecida no referido laço identitário entre a cidade e o santo – vínculo que será reafirmado e reinterpretado posteriormente na narrativa do rito de recebimento e consagração do patrono (1584-1585) e na escrita dos milagres de São Sebastião, entre o Quinhentos e o Seiscentos. O discurso da proteção e representação da cidade na figura do santo, poderia então ser visto como coerente e verossímil, pois, embora retrabalhado de acordo com o tempo, os objetivos, os lugares, possuía uma *unidade* historicamente constante e delimitada pelas circunstâncias rememoradas, sem as quais não se obteria o reconhecimento partilhado de tal tópica. Esta falava do emblemático protetorado de São Sebastião aos múltiplos habitantes católicos e súditos d’el Rey no bastião da Guanabara.

# CAPÍTULO I – MARTYR SEBASTIANUS, DEFENSOR ECCLESIAE

## 1.1 *Ut Quasi Hericius Esset*

São Sebastião é um dos santos mais conhecidos do catolicismo. Sua iconografia mais difundida não se presta a equívocos: um jovem seminu atado a um tronco ou mastro e crivado por flechas. O apelo estético e dramático dessa evocação quiçá é um dos fatores que contribuíram para sua notoriedade ao longo do tempo. São Sebastião é, há muito, evocado contra epidemias e, por vezes, contra a fome. Por lhe ser atribuída a ocupação de soldado, é designado santo *guerreiro*, modelo de combatente da fé, e por isso invocado também em tempos de guerra e violência. Há quem diga ter sido confiada a ele a proteção a cidades e a categorias sociais inteiras mais do que a qualquer outro intercessor<sup>1</sup>. O objetivo desse capítulo é compor um ensaio introdutório sobre a história do culto a São Sebastião no Ocidente, relacionando contextos específicos a usos e reinvenções que marcariam as representações do santo ainda na época das reformas religiosas e da colonização da América.

Quem foi Sebastião? São poucas as fontes que nos permitem identificá-lo. Em um calendário cristão do início do século IV (ca. 336), o *Depositio Martyrum*, encontramos menção passageira à localização de seus restos mortais em uma das catacumbas romanas, na *Via Appia*, a mesma de que se diz ter abrigado temporariamente os restos dos apóstolos Pedro e Paulo, no século III<sup>2</sup>. O bispo Ambrósio de Milão (339-397) também cita a Sebastião sem delongas, mencionando-o como concidadão milanês<sup>3</sup>. Afora essas insuficientes alusões, o principal testemunho acerca da vida de São Sebastião é a narrativa intitulada *Passio S. Sebastiani*, composta entre 432 e 440<sup>4</sup> e atribuída muitas vezes (erroneamente) a Ambrósio. Provavelmente foi composta no monastério adjacente à *Ecclesia Apostolorum*, ou “Igreja dos Apóstolos”, ambos construídos posteriormente sobre a catacumba de São Sebastião. As informações contidas na dita *paixão* de Sebastião do século V formaram a base dos escritos posteriores sobre tal personagem, que teria vivido no século III<sup>5</sup>.

A *passio* de São Sebastião é um escrito anônimo de narrativa “confusa e romântica”, segundo o juízo do pesquisador italiano Antonio Ferrua. Embora não seja intenção deste trabalho proceder a uma análise particularizada dessa primeira biografia do santo, a narrativa pode ser aqui resumida. Conta-se nela que Sebastião se tornara tribuno da primeira coorte

---

<sup>1</sup> São Sebastião “(...) ha visto, più di qualunque altro intercessore, affidare alla propria protezione intere città e categorie sociali”. DANIELI, Francesco. *La freccia e la palma. San Sebastiano tra storia e pittura con 100 capolavori dell'arte*. Roma: Edizioni Universitaire Romane, 2007, p.15. Acessado através de [books.google.com](http://books.google.com), em 19 de dezembro de 2009.

<sup>2</sup> “XIII Kal. feb(ruarias) Fabiani in Callisti et Sebastiani in Catacumbas”. Apud FERRUA, Antonio. *La basilica e la catacumba di San Sebastiano*. Vaticano: Pontificia commissione di Archeologia Sacra, 1979, p.21.

<sup>3</sup> “utamur exemplo Sebastiani martyris, cuius hodie natalis est; hic Mediolanensis oriundus erat”. Apud *Ibidem*, p.21. Sobre os apontamentos do *Depositio* e de Ambrósio, pode-se ver também DANIELI, *op.cit.*, p.15.

<sup>4</sup> Na coleção *Bibliotheca Hagiographica Latina*, a *Passio S. Sebastiani* constitui o n.º 7543.

<sup>5</sup> Cf. BARKER, Sheila. 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 (Sixteenth Century Essays & Studies Series, 78), p.90 e ss.

pretoriana<sup>6</sup> de Maximiano, que co-imperava junto a Diocleciano. Todavia, o destacado soldado era cristão, sendo a dado momento denunciado, condenado e flechado até “quase parecer um ouriço” (“*ut quasi hericius esset hirsutus ictibus sagittarum*”). Deixado como morto, foi recolhido pela viúva de Castulo, outro cristão. Irene tratou os ferimentos de Sebastião, que restabeleceu a saúde – ao contrário do que podem sugerir suas imagens, o santo não teria perecido por ocasião das flechadas. O ex-soldado se reapresentou ao imperador, que tornou a penalizá-lo, desta vez no Hipódromo do monte Palatino, sendo a vítima espancada a bastonadas. O cadáver seria depositado na *Cloca Massima*, o esgoto romano. Entretanto, Sebastião apareceria em sonho a uma senhora cristã chamada Lucina (Luzia), indicando a localização do corpo e orientando-a a enterrá-lo numa das catacumbas, em cripta adjacente ao *vestigia Apostolorum*, isto é, no lugar onde repousavam os restos de Pedro, *Príncipe dos Apóstolos*, e Paulo, *Apóstolo dos gentios*<sup>7</sup>.

Embora os anos entre 286 e 288 apareçam mais frequentemente como datação do martírio de Sebastião, o mais provável, de acordo com a crítica documental e histórica, é que sua morte tenha ocorrido em 304<sup>8</sup>. Pode-se dizer que seu culto se iniciou em alguma data anterior a 354 nas imediações de seu túmulo, dentro da catacumba da *Via Appia* que viria mais tarde a ser chamada Catacumba de São Sebastião. Essa veneração ao finado soldado se inscrevia no crescimento mais geral de uma então recente forma de expressão religiosa: o culto aos mártires. Para a Igreja, estes eram os cristãos identificados pelo desapego ao próprio corpo e à vida neste mundo, preferindo padecer suplícios desumanos diante dos perseguidores romanos a renunciar a Cristo e à boa nova da Salvação – isto é, antes da liberdade de culto dada pelo édito de Milão, promulgado pelos imperadores Constantino e Licínio em 313. Ora, a reverência aos mártires constitui a raiz do propagado culto aos santos, que, depois, incluiria virgens, bispos, papas, monges e outros homens e mulheres especiais. “De fato”, diz André Vauchez, “tudo provém do culto dos mártires que, durante algum tempo, foram os únicos santos venerados pelos cristãos e conservaram no seio da Igreja um considerável prestígio, mesmo quando outros modelos começaram a surgir”<sup>9</sup>.

Dentre inumeráveis trabalhos acerca da santidade no universo cristão, a frutífera obra de Peter Brown sobre o surgimento e a função do culto aos santos na Antiguidade Tardia<sup>10</sup> ainda é uma das principais referências sobre o assunto no campo historiográfico. Isso porque este historiador explicou o surgimento desse novo culto sem se reportar a uma continuidade irreduzível entre o culto dos deuses pagãos e a nova forma de culto póstumo cristã. Rompera então com a explicação tradicional formulada desde o Iluminismo do século XVIII, e que ganhara força no século XIX, qual seja, a de que os santos seriam os “sucessores” dos deuses e dos heróis do paganismo<sup>11</sup>. Sublinhando a especificidade histórica da tendência de culto aos mártires, Brown apontou o equívoco metodológico que enunciava continuidades pagãs sob a carapaça de um cristianismo “popular” quase politeísta: a adoção acrítica e inconsciente do discurso das elites da época estudada, por parte dos pesquisadores. Brown defendeu que a

---

<sup>6</sup> “No exército romano, a legião de infantaria, composta de 6 mil homens, estava dividida em dez coortes que no campo de batalha ficavam distribuídas em três linhas, de quatro, três e três coortes respectivamente. A primeira coorte era a que ficava mais à direita na primeira linha”. 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, p.177, n.I.

<sup>7</sup> *Apud* FERRUA, *op.cit.*, p.21.

<sup>8</sup> Existem algumas incongruências entre o que se narra na *passio S. Sebastiani* e o período a que esta supostamente se refere. Para a crítica histórica da *passio*, ver DANIELI, *op.cit.*, pp.15-17; 20.

<sup>9</sup> VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF (org.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989, p.212.

<sup>10</sup> BROWN, Peter. *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981 (The Haskell Lectures on History of Religions, new ser., 2).

<sup>11</sup> Cf. *Ibidem*, pp.12-21; a obra emblemática a respeito dessa interpretação, não disponível em português, é SAINTYVES, Pierre. *Les saints successeurs des dieux*. Paris: E. Nourry, 1907.



chegada da religião de Jesus Cristo implicaria transformações em *todos* os níveis sociais no mundo Mediterrâneo, ao longo da Antiguidade tardia<sup>12</sup>. O autor de *The cult of the saints* retirou da penumbra as rupturas fundamentais do cristianismo em relação ao paganismo, especialmente no que toca às fronteiras da morte e ao grau de proximidade entre homem e divino. O nascimento do culto dos santos, por fim, estaria para ele relacionado a mudanças drásticas e lentas no padrão geral de relações humanas e sociais do mundo romano tardio<sup>13</sup>.

Os túmulos dos primeiros mártires, posteriormente *santos*, segundo Brown, eram considerados pelos cristãos tardo-antigos como lugares onde a Terra tocava o Céu através do corpo de alguém que morrera “amigo de Deus” e obtivera, por isso, o privilégio de Sua intimidade – algo inimaginável para os pagãos, para os quais nenhum homem comum ou *herói* poderia se juntar aos deuses ou mesmo deles esperar complacência eterna. A esperança na vida pós-morte assegurada por Jesus Cristo era um elemento novo e absolutamente fundamental na religião trazida pelos *apóstolos* a gregos, romanos e demais “gentios”. De forma intrigante, “a ascensão do culto cristão dos santos teve lugar nos grandes cemitérios que se localizam do lado de fora das cidades do mundo romano”, onde jaziam pessoas que morreram na esperança da ressurreição do corpo e da alma<sup>14</sup>.

Ora, entre os romanos, acreditava-se que a morte levava a um sono eterno; a opinião geral não considerava a existência de um “além”, exceção feita a pequenas seitas. Os epitáfios, a arte e os ritos funerários visavam tão somente a uma consolação difusa, sem qualquer coerência ou clareza doutrinária, sobretudo porque a religião romana não era uma “religião de salvação”<sup>15</sup>. Somada a essa desconfiança no prolongamento da vida após a morte, existia a idéia de que os cadáveres deveriam ser enterrados assim que possível, e de forma decente, pois seriam fontes de contaminação – crença comum, aliás, a judeus, gregos e a maioria das culturas pré-cristãs, que optavam pelo sepultamento ou incineração do morto<sup>16</sup>. Daí o cemitério, a “cidade dos mortos” dos romanos, ser a antítese da cidade dos vivos, isto é, a da vida pública. Espacialmente, isso significa que, na cultura romana, os mortos eram inumados extramuros, fora dos limites urbanos e longe do dia-a-dia dos cidadãos. Além disso, os cuidados com o corpo, o sepultamento e o túmulo eram atribuições da família do finado, inexistindo a intermediação de qualquer outra instituição. O que seria subvertido pelos seguidores do Nazareno, com a difusão do cristianismo.

A contragosto dos pagãos, os adeptos da religião de Cristo lidavam com a morte e com seus falecidos de uma maneira freqüente e em todo caso reprovável para não-cristãos. Como diz Peter Brown, eles transformavam os cemitérios e catacumbas, outrora lugares de poluição, em santuários e centros de peregrinação e vida religiosa. Entre o quarto e o quinto séculos da Era Cristã, o culto dos mártires, cristãos mortos de maneira diferenciada, alterou o equilíbrio da afluência às áreas destinadas a vivos e não-vivos. Certos túmulos, de modo especial, se tornariam centros de gravitação: eram os lugares nos quais *santos* haviam sido depositados, os *loca sanctorum*, onde “as leis normais do túmulo eram consideradas suspensas”<sup>17</sup>. Por isso,

<sup>12</sup> Cf. BROWN, *op.cit.*, pp.12-22.

<sup>13</sup> BROWN, *op.cit.*, pp.21-22 e ss. Essa parte da tese, que se refere à congruência entre os padrões sociais gerais e o enquadramento do culto aos santos é motivo de controvérsias. Ver, por exemplo, BASTOS, Mario Jorge da M. Santidade e relações de dom(inação) na Alta Idade Média Ibérica (séculos VI/VII). Trabalho inédito apresentado no colóquio Ler, escrever e narrar na Idade Média, promovido pelo *Scriptorium* – Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos da Uff entre os dias 5 e 8 de maio de 2009. Disponível em [www.pem.ifcs.ufrj.br](http://www.pem.ifcs.ufrj.br), acesso em 15/11/2009.

<sup>14</sup> Cf. BROWN, *op.cit.*, p.4.

<sup>15</sup> Cf. VEYNE, Paul. O império romano. In: *Idem* (org.). *História da vida privada. Do império romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das letras, 1989, pp.210-212.

<sup>16</sup> Cf. WORTLEY, John. The origins of Christian veneration of body-parts. In: *Revue de l'histoire des religions*, t. 223, 5-28, 1/2006, pp.8-10 e ss. Artigo disponibilizado e consultado em [http://www.armand-colin.com/revues\\_article\\_info.php?idr=10&idnum=271454&idart=747](http://www.armand-colin.com/revues_article_info.php?idr=10&idnum=271454&idart=747) (16 de agosto de 2009).

<sup>17</sup> BROWN, *op.cit.*, pp.4-11 e ss.

muitos homens e mulheres viriam a ser enterrados o mais próximo possível do corpo dos santos mártires, para que também se beneficiassem do canal entre o humano e o divino que se supunha ali ter sido estabelecido. Tal era a sustentação da inumação *ad martyres* ou *ad sanctos*, isto é, o enterro junto a tumbas onde estivesse um corpo, fragmento ou vestígio de ser humano morto em santidade<sup>18</sup>.

## 1.2 O Mártir, *Membra Christi*

O historiador francês Charles Pietri aprofundou a pesquisa acerca do surgimento da honra aos mártires aproximando o foco à razão-de-ser e às funções históricas desses personagens no imaginário dos primeiros cristãos<sup>19</sup>. Pietri nos diz que, no Antigo Testamento, Deus era o *sanctus*, o santo – no hebraico *qâdosh*. E a *santidade* – *godesh* – era exclusividade e qualidade suas: ela provinha do Criador e santificava o culto, os ritos e os lugares consagrados ao deus único, Yaweh. No cristianismo, a santidade passaria a englobar todos os fiéis através do batismo, que os regenerava e fazia entrar em uma nova vida, santa, *in Deo, in Christi*. A *santidade* evocava, nos primeiros dias da nova religião cristã, a comunidade universal – e, portanto, anônima – dos neófitos que passam a participar da salvação proporcionada por Jesus Cristo<sup>20</sup>.

Mas, dentro dessa comunidade, poder-se-ia distinguir uma elite formada por “testemunhas” – *martus, martyrein*, em grego – cuja imagem legada à posteridade evocava sua confissão de fé e a graça do sacrifício, isto é, a possibilidade (providenciada por Deus) de atestar de modo extremo suas crenças diante da divindade e dos fiéis, menosprezando o próprio corpo e a vida por amor e fidelidade àquele que consideravam o *Redentor*. Como o faz Sebastião, segundo o texto de sua *passio*: apresenta-se ao imperador após sobreviver às flechadas para então sucumbir por sua crença em um mórbido espetáculo público.

Ora, entendia-se que, no seu combate pela fé, os mártires divulgavam de modo exemplar a *imitatio Christi*, a imitação do Mestre. No século em que viveu Sebastião, os comentadores cristãos já se remetiam ao *Apocalipse* de João para proclamar a vindoura vingança dos mártires – aqueles que haviam recebido vestes brancas e clamavam ansiosos pela justiça divina. Afirmar-se-ia daí que o mártir ascendia instantaneamente ao Céu e tinha sua recompensa antecipada, graças a seu testemunho, sua *passio*, análoga à *paixão* do próprio Cristo: era este quem sofria e triunfava com o santo, o que revela, para Pietri, o caráter fortemente cristocêntrico desses primeiros escritos<sup>21</sup>.

A idéia da antecipação do gozo celeste do mártir, da glorificação de sua alma por sofrer um sacrifício cruento como o do Cristo – e com Cristo, o mediador por excelência –, viria a embasar a crença no poder mediador de homens portadores da palma do martírio e coroados pelo *bom combate*. Ainda segundo Charles Pietri, as últimas décadas do século III vêem o aparecimento de uma “nova religiosidade”, na qual a ênfase cristocêntrica no testemunho do mártir é amainada, dando forma ao que o historiador chama de “pastoral do

<sup>18</sup> Sobre as idéias referentes à inumação *ad sanctos*, cf. DUVAL, Yvette. « Sanctorum Sepulcris Sociari ». In : *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome « La Sapienza ». Rome, 27-29 octobre 1988. Roma : École Française de Rome, 1991 (Collection de L'École Française de Rome, 149), pp.333-351.

<sup>19</sup> PIETRI, Charles. L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens : du témoin a l'intercesseur. In : *Ibidem*, pp.15-36.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp.17-19. Sobre a adaptação do conceito hebraico de santidade ao contexto martirial, ver também GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v.2. Trad. Hilário Franco Júnior. Bauru: Edusc, 2006, pp.450-451; e VAUCHEZ, André. Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi*, v.12. *Mythos/Logos, Sagrado/profano*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987, pp.287-288.

<sup>21</sup> Cf. PIETRI, *op.cit.*, pp.17-23.

culto martirial”<sup>22</sup>. Trata-se da afirmação da prática de votos e preces dirigidas especificamente aos homens santos, convocados daí por diante como *intercessores*, mediadores. Tal fenômeno pode ter se iniciado, por coincidência, justamente na catacumba da *Via Appia* onde descansava Sebastião. Conforme Charles Pietri, as orações mais antigas teriam sido dirigidas inicialmente aos apóstolos fundadores, Pedro e Paulo, cujos restos estiveram na mesma catacumba.

Os cristãos, ao visitarem os sepulcros mais importantes dos primórdios do cristianismo, passaram a oferecer votos em troca de uma intercessão de caráter individual. Segundo Pietri, tais votos eram expressos por meio de um rito pagão tomado por empréstimo: a oferta simbólica de alimentos junto às sepulturas. Todavia, diz-nos o historiador, o significado havia mudado completamente. O refrigério (*refrigerium*), como era conhecido o rito, não visava às almas dos apóstolos, como seria concebido pelos não-cristãos. Sua tese é a de que se buscava, através das orações dirigidas aos santos, a consolação nas vidas dos próprios peregrinos que ali chegavam trazendo votos e preces por si e pelos seus. Em breve, a Igreja, que já se entendia como mediadora entre as comunidades terrena e celeste, trataria de canalizar momentos específicos para a invocação da intercessão dos apóstolos, designando o dia da festa de São Pedro e São Paulo, originalmente o 29 de junho. Mas a mesma demanda que rogava o auxílio dos apóstolos passaria a convocar outros mártires, cujos corpos jaziam nas galerias subterrâneas da *Roma christiana*, capital da crescente religião. Os bispos e o clero romanos precisaram então elaborar o primeiro calendário do cristianismo, o já citado *Depositio martyrum*, que indicava a localização de inúmeras sepulturas e a data de aniversário dos martírios ao longo do ano, cristianizando o tempo<sup>23</sup>. A data da passagem à vida além-túmulo era considerada e comemorada como um novo nascimento, um *dies natalis*. Já nesse primeiro *martirologio*, assim como em diversos outros que daí integrariam a história da Igreja, o dia 20 de janeiro remetia à catacumba e ao túmulo nos quais o finado Sebastião podia ser encontrado em presença e potência<sup>24</sup>.

A organização dos primeiros calendários dos mártires, os martirologios, contribuiu para o crescimento do culto à elite cristã de testemunhas finadas, que se beneficiou também de outras iniciativas de bispos e padres, como a construção de oratórios e altares. Por sobre a referida catacumba da *Via Appia*, hoje denominada *Catacumba de São Sebastião*, foi erguida no século IV uma basílica, a *Ecclesia Apostolorum*, ou Igreja dos Apóstolos. É provável que a perseguição aos cristãos na época de Valeriano, por volta de 258, tenha impelido os últimos a trasladarem restos sacros que ainda habitavam necrópoles cristãs para esconderijos e catacumbas. Possivelmente, esse foi o contexto da transferência dos espólios de Pedro e Paulo para a catacumba da *Via Appia*, onde teriam ficado até cerca de 340. A importância da *Via*, ligando regiões importantes da península itálica, e a localização “estratégica” das catacumbas viriam a atrair para a *Ecclesia*, seus arredores e subterrâneos um fluxo crescente de peregrinos. A proximidade temporal entre o martírio de São Sebastião, em 304, e o fim das perseguições, em 313, bem como a afluência de peregrinos à *Ecclesia*, à sua necrópole subterrânea e aos ilustres mortos do paleocristianismo foram os fatores que de certo mais contribuíram para o crescimento do culto a Sebastião<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Cf. PIETRI, *op.cit.*, pp.24-25.

<sup>23</sup> Cf. PIETRI, *op.cit.*, pp.26-27. Sobre o *refrigerium*, as preces e o culto a São Pedro e São Paulo na Catacumba de São Sebastião, ver também FERRUA, *op.cit.*, pp.10-15; 60-61 e DANIELI, *op.cit.*, p.26, n.32.

<sup>24</sup> A *praesentia* era a presença física – restos, relíquias – de uma pessoa sagrada invisível; a *potentia* era o poder curativo divino idealizado, trazido à terra através do santo. Ver BROWN, *op.cit.*, p.88 e ss.; p.107 e ss.

<sup>25</sup> Cf. BARKER, *op.cit.*, p.90. Sobre o culto de Sebastião relacionado à sua catacumba e à *Ecclesia Apostolorum*, como também sobre as controvérsias arqueológicas a respeito do traslado de Pedro e Paulo para lá, veja-se FERRUA, *op.cit.* e DANIELI, *op.cit.*, pp.23-27. A proximidade das datas como aspecto do crescimento ao culto de São Sebastião é uma observação de DANIELI, Francesco, *op.cit.*, p.27.

É neste mesmo quarto século da era cristã que fica evidente o incentivo do culto aos “mortos muito especiais”<sup>26</sup> por parte dos bispos, ávidos pela *inventio* (descoberta) de novos corpos de mártires. Exemplo célebre a este respeito foi, no ano de 385, o achado e o traslado dos restos mortais dos mártires Gervásio e Protásio, em Milão, e seu uso por parte do bispo Ambrósio, legitimando o poder episcopal e reforçando seu prestígio. Tal dividendo provinha da consagração dos mártires como *patronos* celestes da catedral e da cidade milanesa. O bispo de Milão guardou as relíquias dos mártires locais, Gervásio e Protásio, debaixo do altar no qual pretendia ser enterrado, incluindo os restos dos santos na liturgia eucarística e retirando-os de uma área externa para uma área interna sob seu controle e de seus sucessores<sup>27</sup>.

Ambrósio de Milão, Paulino de Nola e outros bispos eminentes sugeriram aos cristãos e suas comunidades que elegessem por intercessores os heróis da fé que, devido a suas virtudes, tiveram a proteção da Divina Providência ao longo da vida terrena e na hora da morte. São os bispos e outras cabeças da Igreja aqueles que fornecem e patrocinam os contornos de um novo tipo de relação entre homem e divindade – através de uma elite de mediadores e advogados defuntos, mas supostamente vivos para a eternidade. Eram “companheiros” celestes e “patronos invisíveis” assim como os bispos eram companheiros terrestres e patronos visíveis<sup>28</sup>, formulação que reforçava o poder simbólico dos eclesiásticos. A partir daí, como diz André Vauchez, o culto martirial “democratiza-se” através da idéia de santo patrono, que tem por base uma “relação de clientela: lealdade do protegido, ‘amizade’ e dever de proteção por parte do patrono em relação a quem a ele se recomendou”<sup>29</sup>.

Charles Pietri lembra que Agostinho de Hipona comentaria sobre a comunhão dos santos, ressaltando que estes já eram vitoriosos e não deviam ser tratados como clientes dos fiéis, invertendo a hierarquia, mas simplesmente ser honrados como patronos. O *doutor* africano também buscava ressaltar que o culto a um mártir se devia, sobretudo e tão somente, a sua capacidade de velar pelos fiéis diante da Trindade, sua *intercessão*. A essa altura, a disciplina eclesiástica tentava distinguir o cristianismo do paganismo, construindo suas fronteiras. Os clérigos procuraram controlar o trâmite e o acesso a relíquias de santo, colocando-as sob sua guarda e retirando-as do domínio familiar. E buscavam restringir os banquetes funerários à moda de *refrigerium*, que geravam desconfiança e mesmo condenação por parte dos eclesiásticos, pois tais ritos se assemelhavam aos sacrifícios funerários pagãos. Pietri acrescenta, contudo, que se via ali, na verdade, o surgimento de um culto original em meio a empréstimos, trocas e mestiçagens culturais propiciados pela cristianização de Roma. Os padres pensadores da Igreja, dali por diante, tratariam de enquadrar a nova pastoral martirial na comunhão mística da Igreja celeste com a terrestre, reconduzindo assim Cristo ao lugar de único mediador, mas justificando a intercessão dos santos enquanto ação dos membros de um mesmo corpo, no qual o Filho de Deus ressuscitado constituía a cabeça<sup>30</sup>.

A respeito da honra aos mártires, o historiador Robert Markus propôs um novo ângulo de análise. Markus também concordara que a comunhão de vivos e mortos em uma mesma comunidade de fiéis fora, desde os primeiros dias, uma das bases da fé cristã e que o culto dos santos surgira do culto dos mártires. Mas argumentou que as “comunidades cristãs na antiguidade tardia não se sentiram cômicas de uma necessidade de indivíduos que lhes pudessem mediar acesso privilegiado ao divino”. E que, antes de percebermos os santos e seu carisma em termos de intermediação, deveríamos percebê-los em termos de representação de

---

<sup>26</sup> A expressão é de BROWN, *op.cit.*, p.70 e ss.

<sup>27</sup> Cf. MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997, p.149; ver também BROWN, *op.cit.*, pp.36-37.

<sup>28</sup> Cf. BROWN, *op.cit.*, pp.50 e ss.

<sup>29</sup> VAUCHEZ, O santo ..., pp.212-213.

<sup>30</sup> Cf. PIETRI, *op.cit.*, pp.27-36.

uma comunidade, isto é, de homens especiais agindo por ela<sup>31</sup>. Para Markus, o cerne da questão da veneração de mártires se encontra na definição de uma identidade cristã. Assim, foi após o término das perseguições e o assentamento do cristianismo como religião oficial do império, entre os séculos IV e V, que os mártires se tornaram protagonistas da memória cristã. Isto porque, “(...) as histórias das perseguições e dos mártires, que faziam parte de uma era heróica agora recolhida na tranqüilidade, a ortodoxia e a sucessão de bispos eram os fios em que repousava a contínua identidade da Igreja”.

Na verdade, observa Markus, o culto aos mártires só adveio quando a perseguição e o martírio já eram coisas do passado. Compreende-se, assim, que tal culto vinculava o presente ao passado a partir da “presença permanente do mártir em seu santuário”. No quarto século cristão, a veneração das testemunhas sacrificiais do cristianismo passaria a figurar e crescer no ciclo de celebrações eclesiais, marcando o tempo sagrado da religião<sup>32</sup>. Por ora, sublinhemos esta característica fundamental no culto a um santo mártir: a capacidade de estreitar tempos e sinalizar uma identidade eclesial fundadora, ao lado da sempre presente crença no poder de intercessão desses finados singulares em favor da condição humana. É no processo de fundação cristã-católica do Rio de Janeiro que essa identidade será reatualizada por meio do patrocínio atribuído a São Sebastião, particularmente pelos jesuítas.

### 1.3 *Defensor Ecclesiae*

Aplainado o caminho histórico e teológico para a difusão do culto aos mártires e a crença em sua intercessão e fidelidade, as honras e preces a Sebastião mártir também ganham maior projeção, assim como as de outras testemunhas do cristianismo primordial. Após adquirir uma forte ligação territorial com a cidade de Roma, onde reafirmara sua crença e fora sepultado, Sebastião teve seu culto expandido em direção ao mundo bizantino. Na parte meridional da península itálica, o rito latino substituíra o oriental em meados do século V. E, de acordo com Francesco Danieli, requeria-se a veneração de santos latinos tão fascinantes quanto os santos bizantinos. Nesse momento, o modelo mais bem sucedido era o do santo militar, representado principalmente por São Jorge e São Demétrio, no lado oriental do Mediterrâneo. Assim, São Sebastião era a “figura latina ideal”, pois fora militar, nascera e vivera na península itálica<sup>33</sup>.

Em um mosaico presente na igreja de *San Apollinare Nuovo*, no antigo Exarcado bizantino de Ravena, o mártir foi representado em um cortejo de santos igualmente vestidos, reverenciando um Cristo em vestes imperiais. O mosaico, inaugurado por volta de 570, mostra um dos registros iconográficos mais antigos de São Sebastião. É interessante notar que as primeiras representações pictóricas do santo não aludem às setas do seu martírio. Assim como na de São Apolinário, em Ravena, na Igreja de São Calisto, em Roma, mais exatamente na cripta de Santa Cecília, São Sebastião aparece entre vários santos caracterizados de modo semelhante. O mártir é apresentado vestido em túnica branca, sem barba e posando como filósofo. Nesta iconografia, não há referência a arcos ou flechas<sup>34</sup>. A propósito, talvez o primeiro atributo icônico a acompanhar mais freqüentemente as representações de São Sebastião tenha sido uma coroa de flores, simbologia recorrente na arte paleocristã. Certo é que o mártir aparecia quase sempre vestido à militar, consoante a sua *passio*, e sem barba,

---

<sup>31</sup> Cf. MARKUS, *op.cit.*, pp.31-36.

<sup>32</sup> Cf. *Ibidem*, pp.99-101.

<sup>33</sup> Cf. DANIELI, *op.cit.*, p.41.

<sup>34</sup> Cf. BARKER, *op.cit.*, p.91.

embora com feições praticamente anciãs – ao contrário da juventude exuberante com que foi pintado posteriormente<sup>35</sup>.

Ao passo que figuras do santo eram cada vez mais representadas, sua capacidade de intercessão e operação de milagres era também acrescida no imaginário social dos fiéis. Sebastião era venerado na Hispânia e na África pelo menos desde o século V<sup>36</sup>. Entretanto, provavelmente date apenas do século VIII o registro mais antigo sobre uma intervenção do mártir em prol de comunidades urbanas. Paulo Diácono (ca. 720 – ca. 799) registra que, em 680, uma peste terrível acometia a península itálica, com menções específicas a Roma e Pávia, capital Lombarda. Então, após certo aviso profético, um dos braços de São Sebastião foi levado à última e abrigado num altar especial. Contudo, como observa Sheila Barker, tal contexto ainda não remetia a uma especialização “anti-pestilencial” do santo, algo bem posterior em seu entendimento, mas sim à sua condição de mártir privilegiado, cujos despojos haviam se avizinhado aos de São Pedro e São Paulo. Na verdade, argumenta a historiadora, o fragmento ósseo de um dos braços de São Sebastião teria viajado de Roma a Pávia cumprindo um papel simbólico dentro de um contexto a que define como “político”: o santo passara a juventude naquela região, a Lombardia, e padecera o martírio em Roma, onde se encontrava seu corpo. Sua vida, portanto, ligava-o a duas regiões que selavam, por volta de 680, uma aliança sob a égide do papado. Tal como na igreja de *San Pietro in Vincoli* de Pávia, na igreja homônima de Roma foi erguido um altar em honra a Sebastião. Segundo narrativas como a de Paulo Diácono, a peste que acometia ambas as cidades teria então cessado, o que em tese confirmava aos crentes os poderes milagrosos do santo e de suas relíquias, enquanto, moralmente, sinalizava uma aprovação divina da aliança entre a Sé de Roma e os Lombardos<sup>37</sup>.

Pode-se dizer que a *passio* de Sebastião, o testemunho de Ambrósio de Milão e a dita intervenção contra a peste nas duas cidades formaram a matéria-prima do culto ao mártir pretoriano. A presença de São Sebastião acabaria legando seu nome à basílica e à catacumba outrora associadas aos apóstolos fundadores, cujos restos já haviam sido removidos dali. Entre os séculos VII e VIII, de *Ecclesia* ou *Basilica Apostolorum*, o local passaria a ser chamado *Basilica et Catacumba S. Sebastiani*<sup>38</sup>.

No início do século IX, os francos, após romanos, bizantinos e lombardos, também adotariam oficialmente o culto ao mártir Sebastião. As razões residiriam igualmente no que Barker chamou de “política”: no reinado de Lotário, nos tempos do papa Eugênio II (824-827), algumas relíquias de Sebastião foram parar em uma abadia na cidade de Soissons e também em Paris. Tal acontecimento é inteligível, diz Barker, se considerarmos a busca dos sucessores de Carlos Magno por reconhecimento do papado como herdeiros do Império Romano. O papa Gregório IV (827-44), por sua vez, procurando cercear as intromissões indesejadas de Lotário nos assuntos da Igreja, transferiria os restos remanescentes de Sebastião das catacumbas para o palácio papal no Vaticano. Lá, tomariam parte importante nas cerimônias pontifícias. De modo especial, o crânio de Sebastião foi abrigado em precioso relicário, para que esconjurasse o perigo de profanação, em época de expansão sarracena. Nesse momento, atualizar-se-ia de forma intensa um velho título atribuído a São Sebastião: o de *Defensor da Igreja (Defensor Ecclesiae)*<sup>39</sup>. Tal título lhe teria sido conferido ainda em

<sup>35</sup> Cf. MENESES, José N.C. Iconografia de São Sebastião: plasticidade e devoção popular. In: *Revista do IFAC*. Ouro Preto: Ufop, n.3, 52-59, dez. 1996, p.54; FERRUA, *op.cit.*, p.22.

<sup>36</sup> Cf. FERRUA, *op.cit.*, pp.21-22.

<sup>37</sup> Cf. BARKER, *op.cit.*, pp.91-92. A análise da autora se baseia, entre outros, nos apontamentos de CASTI, Gabriele Bartolozzi & SAVINI, Maria T. Mazzili. Il culto parallelo a S. Sebastiano nelle chiese di S. Pietro in Vincoli di Roma e di Pavia. In: *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, n.76, 345-448, 2004.

<sup>38</sup> Cf. FERRUA, *op.cit.*, pp.14-22.

<sup>39</sup> Cf. BARKER, *op.cit.*, pp.93-94; FERRUA, *op.cit.*, p.22; DANIELI, *op.cit.*, pp.28-29.

vida, pelo seu serviço à comunidade cristã, principalmente pela pastoral junto aos prisioneiros e preparação de suas sepulturas. Para o pesquisador Francesco Danieli, esse talvez seja o primeiro título honorífico pontifício da História<sup>40</sup>.

Sheila Barker nos dá notícia de que, no local onde se supõe ter existido o altar de São Sebastião na *San Pietro in Vincoli* romana, há um mosaico que mostra o santo como um ancião, de barbas brancas, vestido em túnica cerimonial branca e sustentando à cabeça uma coroa, o que simbolizava seu martírio. Nessa e em outras representações antigas de São Sebastião, assegura a historiadora, não havia referência à flecha, arma com que fora supliciado e metáfora clássica associada a doenças contagiosas; também não ocorria nenhuma alusão à proteção contra pestes e nem mesmo qualquer semelhança ou correlação entre o mártir e o deus Apolo, invocado na Roma pré-cristã contra infortúnios epidêmicos. Tais constatações permitiriam à pesquisadora retomar as críticas de Peter Brown e outros à alegada delegação dos santos como sucessores dos deuses antigos, a esconder, por trás de uma aparência cristã, as continuidades de crenças pagãs. O caso Sebastião-Apolo era invocado desde o século XVII como exemplo dessa tese<sup>41</sup>, hoje obsoleta.

Uma interpretação equívoca de peregrinos, baseada na observação de certos afrescos expostos nos locais exatos que ambientavam a vida do santo narrada na *Passio S. Sebastiani*, modificaria a posterior iconografia de São Sebastião, a partir do século XI. Há indícios, segundo Barker, de que muitos deduziam ter sido a morte do santo ocasionada pelas flechas de seus carrascos, ao visualizarem os ciclos de afrescos representados, por exemplo, na Igreja hoje conhecida por *San Sebastiano*, sobre o monte Palatino. Omitia-se ali e alhures o epílogo de sua vida terrestre no hipódromo, a golpes de clavas. Como aventa Barker, talvez por isso a iconografia do santo tenha passado a enfatizar a flecha. Sua pesquisa sugere, entretanto, que só se pode dizer seguramente que a seta viria a se tornar um ícone de São Sebastião no século XIII. Juntamente com as recorrentes túnica e barba – ora marrom, ora aloirada –, as cenas envolvendo o mártir passariam a apresentar seus algozes arqueiros ou uma flecha portada pelo soldado cristão. Sheila Barker ressalta que, até este momento, o culto a Sebastião evoca sua carreira profissional militar, adequada ao seu papel espiritual de *Defensor da Igreja*<sup>42</sup>. No estilo gótico, por exemplo, o santo seria representado geralmente trajado de malha e armadura, como um cavaleiro medieval, ou vestido como nobre palaciano, geralmente barbado<sup>43</sup>.

Considerando-se a análise proposta por Sheila Barker, a iconografia do mártir flechado não permite supor a existência de um culto generalizado do santo como protetor celeste especializado em males do corpo no período anterior ao século XIII. Para a pesquisadora, a transferência de suas relíquias para Pávia, Soissons, o palácio papal ou qualquer outro lugar antes de meados deste mesmo século implicava, na verdade, um sentido que define como “estratégico” e “político”, sem relação *a priori* com a proteção contra pestes. Sua tese é a de que a famigerada associação do santo com a cura de enfermidades e a saúde coletiva se deve principalmente à bem-sucedida *Legenda áurea*<sup>44</sup>.

Originalmente *Legendae sanctorum, vulgo historia lombardica dicta* e por vezes traduzida como *Legenda Dourada*, “a *Legenda áurea* conheceu enorme sucesso na Idade Média, comprovado pelos quase 1100 manuscritos dela ainda existentes”<sup>45</sup>. Trata-se de uma coletânea hagiográfica, um compêndio de vidas de santos organizado e escrito pelo dominicano e futuro Arcebispo de Gênova Jacopo de Varazze, na segunda metade do século

---

<sup>40</sup> Cf. DANIELI, *op.cit.*, p.20; 39.

<sup>41</sup> Cf. BARKER, *op.cit.*, p.93, especialmente a n.17.

<sup>42</sup> Cf. BARKER, *op.cit.*, p.95.

<sup>43</sup> Cf. MENESES, *op.cit.*, p.54.

<sup>44</sup> Cf. BARKER, *op.cit.*, p.94 e ss.

<sup>45</sup> FRANCO JR., Hilário. Apresentação. In: VARAZZE, *op.cit.*, p.21.

XIII. Pertencia ao gênero das *legendae novae*, readaptações de hagiografias efetuadas principalmente por membros da Ordem dos Pregadores, ou Dominicanos. Escrita em latim e traduzida para diversos vernáculos, foi preparada para ser lida solitariamente, por devoção, mas também para fornecer subsídios na elaboração de sermões e todo tipo de “palavra de púlpito”, mediando a relação entre a Igreja e os leigos. A *Legenda áurea* reflete o processo de cristianização do Ocidente, e, sua recepção, o “sucesso do culto dos santos”. As fontes utilizadas por Jacopo de Varazze para a confecção de sua obra incluíam “textos litúrgicos, bíblicos, hagiográficos, doutrinários, historiográficos, compilatórios, cristãos e não-cristãos, que se estendem da Antigüidade tardia ao século XIII”. Em suas linhas habitam inúmeros personagens, “contemplando desde santos bíblicos, passando por mártires, anacoretas, monges e confessores até os reformadores e fundadores de ordens dos séculos XII e XIII”. Embora, construída mediante fontes heterogêneas no tempo e no espaço, a unidade discursiva da obra reside na uniformidade do perfil de santidade veiculado pelas legendas. Estas destacam os “feitos físicos heróicos de santos mártires ou ascetas, de homens que abdicaram uma vida de riqueza e que depois de mortos continuam atuando junto a seus devotos através de milagres”. A *Legenda áurea* foi pensada e produzida no contexto do “autor medieval que lê, sintetiza, mas também reinterpreta com enorme liberdade o material que organiza para sua redação, somando a ele o ouvido e o vivido, procurando conscientemente agradar a um público o mais amplo possível”<sup>46</sup>. Dispunha um conteúdo correto do ponto de vista teológico, sem quaisquer resíduos heréticos, mas habilmente voltado para a compreensão e agrado dos leigos<sup>47</sup>.

A legenda de São Sebastião mártir presente na obra magna de Jacopo de Varazze é constituída de quatro ou cinco partes: a exposição de significados do nome Sebastião; uma paráfrase da *Passio S. Sebastiani*, reelaborada pelo autor; duas notícias de milagres póstumos – a aplacação da peste em Pávia e Roma e um exorcismo; e, no final, uma citação de Ambrósio.

A narrativa da *Legenda áurea* sobre Sebastião se inicia, como em diversas outras legendas contidas na obra, com uma explicação do nome do santo, sem uma preocupação com o rigor filológico, mas propiciando sim uma variedade de interpretações místico-religiosas à disposição do pregador ou leitor<sup>48</sup>.

Sebastião vem de *sequens*, “seguinte”, *beatitudo*, “beatitude”, *astín*, “cidade”, e *ana*, “acima”, o que significa “aquele que seguiu a beatitude da cidade celeste e da glória eterna”. Segundo Agostinho, ele adquiriu a beatitude com cinco moedas: com a pobreza obteve o reino; com a dor, a alegria; com o trabalho, o repouso; com a ignomínia, a glória; com a morte, a vida. O nome Sebastião também pode vir de *basto*, “sela”. Nesse caso, o soldado é Cristo, o cavalo a Igreja, e a sela Sebastião. Foi assim que Sebastião combateu pela Igreja e logrou superar muitos mártires. Ou Sebastião significaria ainda “rodeado”, pois em vida esteve rodeado de mártires a quem reconfortava, e no martírio foi rodeado de flechas, como um porco-espinho<sup>49</sup>.

O texto que apresenta Sebastião como “perfeito cristão, originário de Narbonne (Narbona, na França) e cidadão de Milão”. Acrescenta que “foi tão querido pelos co-imperadores Diocleciano e Maximiano que estes lhe deram o comando da primeira coorte e quiseram tê-lo constantemente a seu lado”. Afirma ainda que “ele usava o traje militar com a única intenção de fortalecer o coração dos cristãos, que se debilitava com as perseguições”. A

<sup>46</sup> Cf. SOUZA, Néri de Almeida. Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A *Legenda áurea* de Jacopo de Varazze. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: Anpuh, v.22, n.43, 67-84, 2002, pp.69-73.

<sup>47</sup> Cf. FRANCO JR., *op.cit.*, p.12.

<sup>48</sup> Cf. FRANCO JR., *op.cit.*, pp.17-18.

<sup>49</sup> FRANCO JR., *op.cit.*, p.177.



partir daí, o dominicano narra a atuação de Sebastião no seio do patriciado romano e da comunidade cristã.

Os irmãos gêmeos e cristãos Marceliano e Marcos, cidadãos ilustres de Roma, haviam sido presos e aguardavam a própria decapitação, devido à perseverança com que se entregavam à nova profissão de fé. O martírio era uma graça ansiada. Seus familiares mais próximos, pai, mãe, esposas e filhos visitaram-nos então, tentando dissuadi-los, lamentando-se e rogando aos irmãos que desistissem de seu intento de morrer por Cristo. Tal apelo emocional começava a amolecer os corações de Marceliano e Marcos, quando Sebastião se destacou do amontoado de gente e pôs-se a pregar sobre a efemeridade e a ilusão da vida terrena, a bem-aventurança dos mártires, o gozo eterno no paraíso e a derrota do Diabo. Por quase uma hora falou o “beato Sebastião” iluminado por uma luz celeste, parecendo vestir uma túnica de brancura ofuscante e circundado por sete anjos deslumbrantes.

Zoé, mulher do carcereiro responsável pela cela dos gêmeos, se prostrou diante de Sebastião e, sendo muda, comunicou-se com o pretoriano através de gestos, desculpando-se pelos maus-tratos a Marceliano e Marcos. Sebastião, então, roga a Deus que desfaça a mudez de Zoé, que, em seguida, bendiz ao soldado e a todos os presentes, dizendo ter visto um anjo portando um livro, no qual todo o discurso proclamado pelo soldado estava escrito. Tão convincente fora o testemunho que, além de fortalecer os gêmeos na sua determinação de sofrer o martírio, converteram-se Tranqüilino – pai de Marceliano e Marcos –, sua mãe e muitos dos presentes.

Tranqüilino, que estava enfermo, sarou ao ser batizado cristão. E o próprio prefeito da cidade de Roma, Cromácio, pediria ao pai dos gêmeos prisioneiros a presença de Sebastião, para que também o livrasse de determinada enfermidade. Sebastião, acompanhado pelo padre Policarpo, condicionou a cura ao abandono dos ídolos e à permissão para que estes fossem quebrados. Após curta resistência do prefeito, Sebastião e Policarpo foram autorizados a destruir os pelo menos duzentos ídolos pagãos que ali encontraram. Como Cromácio não recuperara a saúde, certas “estrelas” ainda escondidas, usadas para se prever o futuro, foram lançadas ao fogo, após intervenção de Tibúrcio, filho do prefeito de Roma. Tibúrcio consentiu a incineração de tais objetos com a única condição de que seu pai ficasse definitivamente curado, sob pena de Sebastião e Policarpo serem condenados ao fogo. Após se desfazerem dos sortilégios, não só seu pai foi curado, como anunciado de tanto por um anjo; quatrocentas pessoas da sua casa foram, daí, batizadas.

Mais tarde, Tibúrcio seria decapitado, após tormentos sobre brasa, morrendo como mártir cristão. Mesma sorte de Marceliano e Marcos, traspassados por lanças. Chegara a vez de Sebastião, denunciado ao imperador Diocleciano. Este estranhou a infidelidade secreta de seu oficial a si e aos deuses e, diante da reafirmação da fé cristã por parte do santo, ordenou que o levassem ao campo, o atassem a uma árvore e o alvejassem com flechas. Os arqueiros, tomando-o por morto, tão flechado estava que parecia um porco-espinho, não imaginavam que, alguns dias depois, Sebastião estaria no palácio testemunhando contra os imperadores Diocleciano e Maximiano a injusta perseguição aos servos de Cristo. O soldado outrora flechado foi então, outra vez, condenado e espancado até a morte. Ordenou-se que seu corpo fosse lançado à *cloaca*, com o fito de se impedir que fosse honrado como mártir por seus irmãos na fé. O santo, porém, apareceria na noite seguinte a Santa Lúcia, informando-a sobre a localização de seus despojos e determinando que fossem enterrados junto aos restos dos *apóstolos*.

Após a crônica da vida de São Sebastião, Jacopo de Varazze inclui em sua narrativa um milagre atribuído ao santo. Certa mulher, moradora da região da Toscana, fora convidada à consagração de uma igreja ao mártir dardejado e, cedendo à luxúria, não ignorou seu marido na noite anterior. Quando entrou no recinto onde estavam as relíquias do glorioso Sebastião, foi possuída pelo diabo diante de todos os presentes. O sacerdote tentou cobri-la com um véu

do altar, mas também foi possuído. Certos amigos levaram a mulher a encantadores, com o objetivo de libertá-la, porém ela foi tomada por uma legião de 6666 demônios, que a atormentaram ainda mais violentamente. Um homem de grande santidade, Fortunato, foi o responsável, enfim, pela sua cura, após elevar preces aos céus. Sem mais, a intercessão de Sebastião parece fazer implícita, nessa interpolação obscura do dominicano.

Outro episódio selecionado pelo autor da *Legenda áurea* foi retirado da *História dos Lombardos*. Contava-se que, no tempo do rei Gomberto, a Itália fora acometida por uma horrível pestilência, castigando Roma e Pávia. Certas pessoas tiveram a visão de dois anjos, um mau, que golpeava as casas dizimando seus habitantes, e outro bom, que perseguia o primeiro. Uma revelação divina indicou que a epidemia se extingiria quando fosse construído em Pávia um altar a São Sebastião. Erigiu-se então o altar, na igreja de São Pedro *ad Vincula* e a doença foi, então, contida<sup>50</sup>. Para o oratório foram levadas mais tarde algumas relíquias do mártir. Fornecendo a informação, Jacopo não acrescenta comentários ao caso e deixa o trecho aberto a ilações.

Concluindo seu compêndio sobre a trajetória viva e póstuma do santo flechado, a *Legenda áurea* remete a uma oração atribuída aos escritos de Ambrósio, trecho que será decisivo para as apropriações posteriores do culto a São Sebastião, ao propagar seu auxílio contra enfermidades: “Senhor adorável”, inicia a prece, “o sangue do seu bem-aventurado mártir Sebastião foi derramado pela confissão de seu nome e para permitir a manifestação de seus milagres, de forma que através da prece a ele você ampare os enfermos, transforme nossa fraqueza em força, aumente nossas virtudes”<sup>51</sup>.

Não se pretende realizar aqui uma análise detida dos relatos da *Legenda áurea*, apenas marcar a estrutura narrativa da legenda de São Sebastião, que será, como no caso de praticamente todos os demais hagiografados pelo dominicano, referência para escritos e leituras posteriores. A importância da legenda organizada e reescrita por Jacopo de Varazze também se revela, de acordo com Sheila Barker, na própria construção da imagem do santo de Narbona como protetor contra pestes (“*plague-saint*”). À época do compilador da *Legenda áurea*, a intervenção de São Sebastião em favor de Pávia e Roma era praticamente desconhecida, cabendo ao dominicano a difusão do episódio. Para a historiadora, há ainda evidências de que o patrocínio contra a epidemia de 680 foi deliberadamente associado ao suposto trecho de Santo Ambrósio, forjando-se uma ligação que punha indubitavelmente sob a alçada de Sebastião a proteção contra os males pestíferos<sup>52</sup>.

#### 1.4 Santo Remédio

Através de uma crônica do século XIV, Sheila Barker percebe a existência de um culto anti-pestilencial (“*plague-cult*”) original na cidade de Pávia. Na Paróquia de *San Pietro in Vinculi*, a festa anual de São Sebastião era celebrada com a distribuição de pães abençoados, para prevenir os comensais dos perigos da peste, e miniaturas de dardos, para proteger seus possuidores de possíveis flechadas. Barker observa que não são as flechas os itens associados à contenção da pestilência, mas os pães. Para ela, um forte indício de que o surgimento do patrocínio de Sebastião contra a peste não teve como pré-requisito quaisquer associações metafóricas entre o simbolismo da flecha e as epidemias<sup>53</sup>. Tradicionalmente, os estudiosos

<sup>50</sup> Há uma divergência entre a leitura que Sheila Barker faz de Paulo Diácono e a *Legenda Áurea*. Na primeira, a epidemia cessa após a chegada da relíquia; na segunda, após a construção do altar, sendo a relíquia levada a ele posteriormente. Cf., acima, n.34 e, abaixo, n.44.

<sup>51</sup> A narrativa de Jacopo de Varazze sobre a vida de Sebastião foi citada e parafraseada a partir da tradução de Hilário Franco Júnior e Néri de Barros Almeida, contida na edição brasileira da *Legenda áurea*, em VARAZZE, *op.cit.*, pp.177-182.

<sup>52</sup> Cf. BARKER, *op.cit.*, p.97.

<sup>53</sup> Cf. BARKER, *op.cit.*, p.97.

explicam a assistência de São Sebastião aos enfermos como devedora do simbolismo da flecha, associada à pestilência desde a Antigüidade – na mitologia greco-romana, o deus Apolo disseminava epidemias atirando flechas. Cita-se também, no que toca à tradição judaico-cristã, a recorrente interpretação bíblica de que o castigo divino era como flecha, sendo a peste recorrentemente vista como uma das principais punições de Deus aos pecados da coletividade<sup>54</sup>. Para Sheila Barker, não foi essa relação simbólica que engendrou o culto ao santo dardejado como protetor contra epidemias, mas seu prestígio enquanto mártir associado a Roma, bem como seu uso em um contexto histórico específico da cidade de Pávia. A associação flecha – doença viria a ser possível e bastante difundida *a posteriori*: não fora pré-requisito para aquele culto específico e, menos ainda, um atestado da sucessão de Sebastião a Apolo ou outro deus Antigo.

Propiciado pela peste de 680, o culto original a São Sebastião enquanto protetor contra desastres epidêmicos, surgido em Pávia, se estenderia a outras cidades, mas não imediatamente. Florença, castigada pela peste negra em 1348, também foi colocada sob o patrocínio do santo sagitado. Um padre infectado, Filippo dell'Antella, dedicou uma missa ao mártir Sebastião, após ter conhecido a história de sua proteção em Pávia. Recuperado, passou a propagar a nova devoção, doando uma das flechas que teriam martirizado o santo à catedral, quando do retorno da epidemia, em 1353. Nomeado bispo florentino em 1357, deu destaque a São Sebastião no culto episcopal. Em 1362, nova onda da peste bubônica atingiu a cidade e Dell'Antella consagrou um dos altares da catedral ao santo, mandando orná-lo com um políptico no qual Sebastião foi representado com uma leve barba marrom e em roupa militar. A simbolizar seu martírio, uma seta e uma palma em suas mãos. No ano de 1374, quando o bispo já havia sido substituído, e diante do retorno da “morte negra”, outro conjunto pictórico substituiu o primeiro no altar. O tríptico inaugurado se baseava na narrativa da Legenda áurea sobre São Sebastião, difundindo aos florentinos a vida e as virtudes do mártir narbonense. E, especialmente, a intervenção em favor de Pávia<sup>55</sup>.

A idéia de uma *salvação* do santo ante a morte pela flecha se associava à idéia de uma má morte trazida a toda uma comunidade pelo flagelo da peste – rápido e repentino como as flechas que chagaram Sebastião. Assim, a representação do momento do martírio dardejante passou a funcionar em Florença e em outras cidades italianas como uma lembrança da peste e uma exortação à audiência cristã a uma preparação para uma boa morte e o encontro com Cristo. Particularmente, no meio das ordens mendicantes. Tal perspectiva não excluía interpretações não-religiosas das irrupções epidêmicas, tal como vinham sendo desenvolvidas nas universidades. Os remédios e prevenções divinos e humanos podiam ser vistos como complementares. De fato, mais uma vez com Sheila Barker, foi esta convergência que contribuiu para a adoção do culto sebastianino por um número cada vez mais abrangente de comunas italianas, ao longo dos séculos XIV e XV.

O caso prodigioso de Pávia e o título de *Defensor da Igreja* indicavam Sebastião como protetor de comunidades inteiras contra os terrores pestíferos. A responsabilidade pelo *bem comum* cidadão e os temores do retorno da peste negra e outras doenças levaram, em Florença, as elites municipais a mover um osso do dedo do mártir Sebastião para a catedral e consagrar um culto oficial ao santo. Chamado a defender o bem-estar de inúmeras municipalidades e bispados mediante votos expressos de honra e piedade, consolidava-se o santo como protetor contra a peste. Parma, em 1411, Assis, em 1448 e Siena, em 1476, entre muitas outras, recorreram ao orago flechado em momentos críticos. Enquanto mediador entre

---

<sup>54</sup> Para essas interpretações, ver, por exemplo, MENESES, José N.C, *op.cit.* p.54; AZZI, Riolando. *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2004, p.254; BASTOS, Mario J. M. Pecado, Castigo e Redenção: a Peste como Elemento do Proselitismo Cristão (Portugal, Séculos. XIV/XVI). In: *Tempo*. Rio de Janeiro, v.2, n.3, 183-205, 1997, p.15; DANIELI, *op.cit.*, p.10.

<sup>55</sup> Cf. BARKER, *op.cit.*, pp.99-101.

o divino e o humano na contenção das pestilências, o santo era apreendido pela Igreja e pelos fiéis como vítima expiatória que, devidamente invocada e venerada, podia substituir o sofrimento da comunidade mediante seu próprio padecimento, pacificando a ira divina. Assim, inclusive como mecanismo de controle de heterodoxias e desvios leigos, estátuas de madeira ou outro material representavam Sebastião em procissões e se associavam a práticas penitenciais em diversas localidades. Acreditava-se que o santo sofria em lugar dos penitentes, aplacando a cólera de Deus e liberando a comunidade dos flagelos<sup>56</sup>.

Na transição entre os séculos XV e XVI, São Sebastião se torna um personagem recorrente entre os escultores e pintores renascentistas. Aos poucos, sua iconografia vai tomando a forma pela qual é mais bem identificada nos dias de hoje. O santo é rejuvenescido, passa a figurar sem barba e aparenta beleza e proporções heróicas, remetendo aos legados da cultura greco-romana – tão reportados e ressignificados na Renascença. Também o princípio de que quanto mais precioso o sacrifício maior a misericórdia divina influenciou no aperfeiçoamento progressivo da beleza do santo nas telas do Renascimento. Cada vez mais, o santo capitão pretoriano é despido, proporcionando uma boa oportunidade para o desenho do corpo humano em suas minúcias, exercício prezado tanto pelos artistas da época quanto pelos Antigos. As formas e a vitalidade da anatomia dos “belos Sebastiãoes”, como diz Sheila Barker, eram concebidas para “enamorar os observadores do Céu e da Terra”<sup>57</sup>.

A pictografia sebastianina desenvolvida na Europa entre os séculos XV e XVI incluía ainda certas ervas, frutos e raízes, itens medicinais da época. Muitas vezes presentes nos hospitais religiosos, essas imagens possibilitavam a confiança do enfermo tanto na medicina humana como na celeste, unificando as explicações secular e religiosa. Também a beleza do santo tinha fins terapêuticos, segundo Sheila Barker. Os tratados médicos recomendavam que os debilitados pela doença vissem apenas coisas agradáveis e não pensassem em coisas funestas. Assim, as representações de Sebastião gratificavam pela beleza e estimulação dos sentidos, constituindo uma forma de “remédio visual”. Isso implicou a diminuição gradual das flechas e suas feridas ao mínimo necessário para identificar o santo, de modo que se contribuísse para uma recuperação corporal adequada e rápida dos debilitados<sup>58</sup>.

Andrea Mantegna, Sandro Botticelli, Luca Signorelli, Rafael Sanzio, El Greco, Antony Van Dyck e Georges de La Tour são apenas alguns dos inúmeros artistas que retrataram o santo, em sua estética simultaneamente sagrada e profana. Alguns deles se dedicaram a várias obras sobre o tema, certamente um dos mais abordados na história da arte<sup>59</sup>. No período que vai do século XV ao XVII, o sofrimento pelo dardo ecoava na sensibilidade ocidental, tão marcada pelas incertezas e infortúnios cotidianos do “tempo dos suplícios”<sup>60</sup>. Sendo assim, o martírio de Sebastião evocado na Renascença o levou a uma posição cada vez mais destacada no Ocidente, fazendo do antigo *Defensor da Igreja* nascente

---

<sup>56</sup> Cf. BARKER, *op.cit.*, pp.101-114. Sobre o caso de Siena (1476), ver WEBB, Diana. *Patrons and defenders. The saints in the Italian city-states*. London, New York: Tauris Academic Studies, 1996 (International Library of Historical Studies, 4), p.211.

<sup>57</sup> Cf. BARKER, *op.cit.*, p.114-117; MENESES, *op.cit.*, p.54.

<sup>58</sup> Cf. BARKER, *op.cit.*, p.119-127.

<sup>59</sup> Sobre as obras dos séculos XV a XVII que retratam São Sebastião existem inúmeros trabalhos, embora dificilmente traduzidos para o português e raramente disponíveis no Brasil. Veja-se, por exemplo, SALTER, David. Anthony Van Dyck's St. Sebastian: reimagining the Death of a Martyr. In: *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, v.9, n.1, Winter 2006, pp. 145-163; ZUPNICK, Irving. Saint Sebastian: the vicissitudes of the hero as martyr. In: BURNS, Norman T. & REAGAN, Christopher J. (Ed.). *Concepts of the hero in the Middle Ages and the Renaissance. Papers for medieval and Early Renaissance studies (...)*. Albany: State University of New York Press, 1975; DANIELI, *op.cit.*, p.45 e ss. Sobre São Sebastião, seu culto e sua iconografia ao longo do tempo, pode-se ver ainda a extensa e difícil bibliografia ao final de BARKER, *op.cit.*

<sup>60</sup> Assim como os martírios de Santa Úrsula, Santa Águeda e Santa Margarida, conforme observação de SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico. Demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, pp.127-128.

um dos santos mais conhecidos, representados, polimorfos, humanizados e próximos dos europeus no século das reformas religiosas e da conquista do Novo Mundo. Época de D. Sebastião, Estácio de Sá, Araribóia, Lutero, Calvino, Loyola, Nóbrega, Anchieta, Fernão Cardim e Cristóvão de Gouvêa.



## CAPÍTULO II – SEU PADROEIRO E PROTECTOR

### 2.1 Uma Relíquia num Braço de Prata

Em 20 de dezembro de 1584, aportava à cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro o visitador da Companhia de Jesus, Cristóvão de Gouvêa, após passar por Salvador, Ilhéus, Pernambuco e redondezas. O padre visitador embarcara em Portugal no ano anterior com a missão de aproximar o centro da ordem de Santo Inácio à sua periferia brasílica. A visita tinha como um dos seus objetivos trazer consolação aos jesuítas que trabalhavam nas vinhas do Brasil, mas que se desiludiam ante os poucos frutos obtidos pela catequese junto aos índios, “inconstantes”<sup>1</sup>. Além do papel confortador, a visita possuía uma dimensão normativa, que resultou no regimento das aldeias jesuíticas de 1586. Tal iniciativa representava o marco de um novo período, que a Companhia de Jesus desejava inaugurar no âmbito missionário da América lusa. Isso possibilitaria a adaptação das práticas locais de acordo com as *Constituições* da ordem inaciana e, possivelmente, o aumento das conversões dos “brasis”, como chamavam os índios<sup>2</sup>.

Todos os passos de Gouvêa foram seguidos de perto por seu notário, Fernão Cardim (1549-1625)<sup>3</sup>, que os registrou em um texto tardiamente publicado: a *Informação da missão do P. Gouvêa às partes do Brasil anno de 1583 ou Narrativa Epistolar de uma viagem e missão jesuítica. Pela Bahia, Ilhéos, Porto Seguro, Pernambuco, Espírito Santo, Rio de Janeiro, S. Vicente, etc... desde o anno 1583 ao de 1590, indo por visitador o Pe. Christóvão de Gouvêa Escripta em duas cartas ao P. provincial em Portugal*. Pode-se dizer, com Charlotte de Castelnau-L’Estoile, que este “(...) não é um texto cujo autor tenha toda a liberdade de escrever, mas um texto de encomenda ligado ao dever de escrituração que a instituição jesuíta impõe a todos os superiores”. A *Narrativa* é uma “obra de encomenda”, um “livro de visita”; muito embora não possa ser considerada um simples “relatório”, pois se configura também como um “livro de consolação”, um “texto de devoção” que busca integrar o autor e o leitor a Deus e fornecer uma imagem positiva do trabalho missionário, não obstante as inúmeras dificuldades<sup>4</sup>. Cabe ressaltar ainda que, durante a visitação, Cardim escreveu outras informações e cartas que seriam remetidas à alta hierarquia da ordem na Europa, comunicando sobre a terra, os problemas e resoluções pertinentes. Sempre segundo a intenção precípua da visita, já apontada.

---

<sup>1</sup> Sobre o problema da inconstância indígena, por ora, ver CASTRO, Eduardo Viveiros. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

<sup>2</sup> Cf. CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: Edusc, 2006, pp.37-94.

<sup>3</sup> Sobre Fernão Cardim e sua obra, ver CAPISTRANO DE ABREU, João. Fernão Cardim. In: *Ensaio e estudos: crítica e história. 2ª série*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 2003 (Edições do Senado Federal, v.9).

<sup>4</sup> CASTELNAU-L’ESTOILE, *op.cit.*, pp.81-84; 384-393.

Na qualidade de “porta-voz autorizado”<sup>5</sup> do centro da instituição, ao inventariar a visita, Cardim também se preocupa com a missão espiritual de confortar seus pares. Para isso, detém momentaneamente o poder reconhecido de produzir imagens edificantes da atuação jesuítica, divulgando os significados oficiais da missão, manifestando aspectos do ser jesuíta e dos projetos inacianos para o a província do Brasil. É nessa brecha que podemos nos aproximar dos significados que o culto a São Sebastião no Rio de Janeiro possuía para os jesuítas no último quarto do século XVI.

Eis o registro do secretário do visitador, a respeito da chegada da comitiva ao Rio:

(...) aos 20 [de Dezembro de 1584], véspera de S. Tomé, arribamos ao Rio. Fomos recebidos do padre Inácio Tolosa, reitor, e mais padres, e do Sr. governador [Salvador Correia de Sá, o velho], que manco de um pé com os principais da terra veio logo à praia com muita alegria, e os da fortaleza também a mostraram com salva de sua artilharia. Neste colégio tivemos o Natal com um presépio muito devoto, que fazia esquecer os de Portugal; e também cá N. Senhor dá as mesmas consolações (...).

Neste trecho da *Narrativa epistolar*, relata-se a recepção da urbe ao visitador, indicando a presença das autoridades locais nas figuras do governador da capitania real do Rio de Janeiro e do reitor do colégio inaciano da cidade, além dos “principais da terra”, elite senhorial local. Em tempos natalinos, diz Cardim que “as mesmas consolações”<sup>6</sup> que regozijavam os irmãos da ordem em Portugal podiam ser percebidas entre os missionários instalados naquela jovem cidade do Novo Mundo, que também tivera o seu “presépio”. Aproximava-se o mês de Janeiro, no qual a Igreja celebraria a festa do mártir São Sebastião – de quem os visitantes traziam uma relíquia, abrigada num receptáculo de prata em forma de braço:

Trouxemos no navio uma relíquia do glorioso Sebastião engastada em um braço de prata. Esta ficou no navio para a festejarem os moradores e estudantes como desejavam, por ser esta cidade do seu nome, e ser ele o padroeiro e protector. (...)<sup>7</sup>

Detenhamo-nos por ora no significado da vinda de uma relíquia – o fragmento de um dos braços de São Sebastião – para o Rio de Janeiro. Depois, caberá considerar a justificativa “oficial” para a oferta do mimo sebastianino: era vestígio do “padroeiro e protetor” da cidade identificada por seu nome.

A vinda da relíquia do santo para o Rio não era um acontecimento insólito. Em um relatório escrito por um jesuíta e atribuído a José de Anchieta, embora não assinado, o autor informa que, naquele mesmo ano de 1584, “pela benignidade de Deus, dos Sumos Pontífices (...) e de outros Senhores e Reis”, foram enviadas às terras do Brasil “relíquias muito notáveis”:

(...) o lenho da Cruz, seis cabeças das Onze Mil Virgens e as relíquias de S. Sebastião, S. Braz, S. Cristóvão, dos Mártires Tebeus e de outros muitos santos,

<sup>5</sup> Conforme Bourdieu, “em meio à luta para a imposição da visão legítima (...) os agentes detêm um poder proporcional a seu capital simbólico, ou seja, ao reconhecimento que recebem de um grupo”. A eficácia performativa dos discursos se dá de acordo com o grau de reconhecimento que seus produtores obtêm em dado espaço e momento para se fazerem porta-vozes autorizados de um grupo e falarem em nome dele. BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. 2ªed. São Paulo: Edusp, 1998, p.82.

<sup>6</sup> Sobre os sentidos inacianos de *consolação* e *regozijo*, ver CASTELNAU-L'ESTOILE, *op.cit.*, pp.385-393.

<sup>7</sup> CARDIM, Fernão. Informação da Missão do P. Christóvão de Gouvea às partes do Brasil – Anno de 83 ou Narrativa epistolar de uma viagem e Missão Jesuítica (...) escrita em duas Cartas ao P. Provincial em Portugal. In: *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1980, p.169.



*Agnus Dei* e Contas bentas, que estão repartidas pelos Colégios e casas da Companhia, e com as quais se excitou muito a devoção dos moradores do Brasil e se tem feito muito proveito nas almas<sup>8</sup>.

Ora, a época da Contra-Reforma católica assistiu a um trânsito interminável de relíquias de santos, que inclusive cruzaram o Atlântico. Na região do México, por exemplo, em meados do século seguinte, um cronista enumeraria, além de “um espinho da Coroa de Cristo” e “uma cruz de madeira pequena extraída do lenho de Jesus”, relíquias de inúmeros santos tais como as de “São Paulo, São Matias, São Bartolomeu, São Tiago Menor, São Tomé, Santo André, São Barnabé, São Tadeu, São Mateus, São Lucas, São Marcos e mais 14 doutores da Igreja, 57 mártires, 24 confessores e 27 santas”<sup>9</sup>. Os europeus, logo que se fixaram nos territórios recém-conquistados, passaram a demandar tais itens sagrados, imprescindíveis à espiritualidade de colonos católicos e ao simbolismo da posse de terras até então alheias à cristandade.

Pode-se dizer, com Manuela Carneiro, que as relíquias compõem uma “geografia espiritual” que, através de sua dispersão intrínseca, mapeia, presentifica e unifica a totalidade da Igreja por sobre territórios diversos. No momento em que a América passa a ser povoada pelos europeus, atualiza-se o papel das relíquias, nessa “corrente metonímica da representação do sagrado” que ganha força numa nova etapa de expansão das fronteiras do cristianismo<sup>10</sup>. De acordo com a observação de Renato Cymbalista, “os atributos simultâneos de sacralidade e mobilidade da maior parte das relíquias” e “sua condição de repositório portátil da história e da memória católicas, deram a esses artefatos uma posição altamente privilegiada como agentes da duplicação do território cristão na América”<sup>11</sup>.

Em decretos do Concílio de Trento datados de 1562 e 1563, a Igreja católica discursara sobre a utilidade e piedade das relíquias, esculturas, pinturas e outras representações atreladas ao culto de santos e anjos. Nada foi acrescentado ou modificado na milenar doutrina romana; inédito era que “a intercessão dos santos e sua Representação” viessem a se tornar “elementos identificadores da fé católica”. Neste momento, “o católico passa a ser, cada vez mais, quem aceita a autoridade do papa, o que venera santos, o que incorpora a transubstanciação na Eucaristia, as indulgências, as novenas e procissões, os tríduos de intercessão, o celibato clerical (...)”<sup>12</sup> e outros tantos elementos.

Se por um lado a Igreja católica defendia a doutrina da intermediação de homens consortes da Igreja celeste junto à Trindade divina, precisou controlar, por outro lado, a efusiva “demanda coletiva pelo sagrado” advinda na Idade Média<sup>13</sup>, que alimentava apropriações não-ortodoxas dessas formas de piedade e devoção, as *superstições*<sup>14</sup>. O culto

<sup>8</sup> ANCHIETA, José de. Informação do Brasil e de suas capitânias (1584). In: *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões – José de Anchieta*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, p.336.

<sup>9</sup> Apud KARNAL, Leandro. *Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do Século XVI*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1998, p.158.

<sup>10</sup> Cf. CUNHA, Manuela Carneiro da. Da guerra das relíquias ao Quinto Império – importação e exportação da história no Brasil. In: *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo: Cebrap, n.44, 47-72, março 1996, pp.79-80.

<sup>11</sup> CYMBALISTA, Renato. Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna. In: *Anais do Museu Paulista*. São Paulo, v.14, n.2, 11-50, jul-dez 2006, p.12. Consultado em <http://www.revistausp.sibi.usp.br/pdf/anaismp/v14n2/a02v14n2.pdf>. Acesso em: 17 de maio de 2008.

<sup>12</sup> KARNAL, *op.cit.*, pp.57-58.

<sup>13</sup> Cf. DELUMEAU, Jean. *Rassurer et Protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. Paris: Fayard, 1989, pp. 235-241.

<sup>14</sup> “Para a Igreja [medieval], este termo é, ao mesmo tempo, uma explicação dos fenômenos que convém expurgar (são sobrevivências do paganismo, segundo o próprio sentido do latim *superstitio*) e uma condenação (são inspiradas pelo diabo)”. As superstições, para Roma, eram apenas aquelas formas de religiosidade em que ficassem evidentes os mitos e ritos pagãos, especialmente na questão dos cultos agrários (Cf. BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. Trad. Marcelo Rede. Pref. Jacques Le Goff.

das relíquias era particularmente problemático, sempre “(...) na fronteira da superstição, do abuso e da impostura”<sup>15</sup>. Mas, quando praticado segundo os critérios de Trento, era mesmo um dos elementos que definiam o cristão devoto, piedoso e obediente ao catolicismo do papa e de seu rei.

Os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola, um dos textos norteadores da Companhia de Jesus, ressoavam a determinação tridentina que apoiava práticas, ícones e idéias que os reformadores luteranos e calvinistas, por seu turno, classificavam como superstições – “escapulários, jejum, relíquias, peregrinação, rosários, indulgências, alguns (ou todos os) aspectos de devoção aos santos”. Todas essas práticas e idéias eram recomendadas pela Igreja e, por isso, também eram vistas com bons olhos pelo fundador da Companhia, embora nos *Exercícios* fossem mencionados poucos santos, geralmente ligados aos Evangelhos, além da Virgem, que, igualmente, não figura ali de maneira central<sup>16</sup>.

Mesmo que também outros documentos fundadores da ordem de Loyola não se aprofundassem na veneração de santos e suas especificidades, os jesuítas logo encontrariam um lugar adequado para encaixar os servos invisíveis de Deus nas fileiras de “soldados de Cristo” da Companhia de Jesus. Isto é, ao fazerem incidir a pastoral do culto de santos no combate ao protestantismo, “para confusão dos hereges”, reafirmando a identidade católica e contra-reformista da Ordem. Segundo John O’Malley, os primeiros jesuítas se mantinham alertas aos perigos da superstição grosseira; não obstante, “(...) se as práticas eram sancionadas pelo costume ou pela autoridade eclesiástica, faziam uso pragmático delas conforme a ocasião sugeria. Eles as subordinavam, contudo, à sua própria visão das qualidades essenciais da devoção cristã”, conforme os parâmetros definidos por Inácio de Loyola e seus companheiros. Mas, ao fim e ao cabo, numa tendência delineada em meados do século XVI, se determinadas “práticas” fossem alvo dos protestantes, “os jesuítas as defendiam” e lhes conferiam “maior relevância do que faziam em outras situações. Eles as transformaram em símbolos de lealdade”<sup>17</sup>. Tal seria o caso da honra da memória dos santos, inclusive através dos vestígios físicos que sua passagem pela terra havia deixado. O próprio Cláudio Acquaviva, geral da Companhia de Jesus entre 1581 e 1615, enviaria relíquias e *Agnus Dei* para o México colonial, recomendando expressamente sua difusão pelas casas da Companhia com o fito de protegê-las contra raios e tempestades. Como observa Leandro Karnal, seria, portanto, equivocado afirmar que “as relíquias (e as práticas ‘mágicas’ associadas a elas)” eram “expressão de uma mentalidade ‘popular’”. Na verdade, é certo que “as relíquias cumpriam seu destino mágico, mas, acima de tudo, integravam a conquista espiritual do México e do Brasil à Igreja Universal, catolicizavam e constituíam-se num elemento plástico reforçador da ação catequética”<sup>18</sup>.

## 2.2 Santos do Velho no Novo Mundo

A devoção aos santos através de suas relíquias era uma prática que remontava à Antiguidade tardia, atravessando a Alta e a Baixa Idade Média e chegando à Época Moderna. “Fonte de sacralidade, prestígio e poder”, os corpos de mártires, bispos, papas ou quaisquer outros tipos de santos possuíam uma importância central para os cristãos desde o início. Afinal, “materialidade e sacralidade fazem da relíquia um objeto de devoção que, em vários

---

São Paulo: Globo, 2006, pp.228-230 e ss.). Já para os reformadores do século XVI, praticamente todas as formas de religiosidade do catolicismo foram incluídas no rol de superstições.

<sup>15</sup> GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v.2. Trad. Hilário Franco Júnior. Bauru: Edusc, 2006, p.453.

<sup>16</sup> Cf. O’MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Trad. Domingos Armando Donida. São Leopoldo: Unisinos; Bauru: Edusc, 2004 (História), pp. 414-422.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 414-422.

<sup>18</sup> KARNAL, *op.cit.*, p.159.

aspectos, é análogo e às vezes concorrente do corpo de Cristo, conservado nas igrejas nas espécies eucarísticas”<sup>19</sup>. O historiador André Vauchez explica que era atribuída aos restos dos santos a capacidade de poderem ser divididos e, ainda assim, manterem o poder divino que a morte em santidade lhes legava. Assim como a hóstia consagrada, que, cria-se, continha o Cristo inteiro mesmo no menor dos fragmentos. Dessa forma, genericamente, o culto das relíquias se sustentava na medida em que fossem vistas como “(...) partículas de um corpo santificado e fragmentado que, à semelhança de Cristo, não deixava, porém de ser fonte de vida e promessa de regeneração”. Vauchez considera que “a importância das transladações e dos furtos de relíquias para a vida religiosa medieval apenas pode ser entendida neste contexto”<sup>20</sup>.

Até o século XII, poder-se-ia mesmo dizer que o culto dos santos era “antes de tudo, o culto das relíquias”<sup>21</sup>. Adotando a perspectiva de Yvette Duval, pensa-se aqui numa concepção alargada do termo relíquia, aplicando-o a “todo traço da passagem dos mártires e dos santos sobre essa terra: restos físicos, mas também relíquias de contato; lugares onde passaram durante suas vidas, mas também lugares de suas aparições ou de seus milagres após a morte”. O que sustentava a crença no poder mágico-religioso do contato com os santos defuntos era a convicção de que a alma deixava, na hora da morte, uma marca indelével (*vestigia*) no corpo, de acordo com a sua vivência, boa ou má. Beleza, vigor, aparência jovial ou odor suave seriam sinais de que a alma caminhava para a salvação, como também o corpo que a transportara durante a vida indicava sua futura ressurreição<sup>22</sup>. Assim, os corpos “gloriosos” dos mártires – cujas almas, dizia-se, haviam antecipado o gozo da vida eterna – eram fontes de um poder divino capaz de irradiar bênçãos, curas e proteção. Afinal, na lógica alinhavada pela maioria dos primeiros teólogos cristãos, os mártires já compunham um só corpo com o Cristo ressuscitado. A justificativa para o uso das relíquias, nas origens do culto aos santos, apoiava-se, portanto, na noção da comunhão dos santos e do corpo místico do Senhor<sup>23</sup>. Os mártires eram, para Agostinho de Hipona, os *membra Christi* por excelência, isto é, membros nobres do Corpo encabeçado pelo Filho de Deus<sup>24</sup>. Nessa lógica, “o cimento, que unia com mais força a comunidade dos santos, que tinha um pé no céu e outro na terra, eram as relíquias dos mártires”<sup>25</sup>.

No mundo Bizantino, João Crisóstomo foi um dos que teorizaram acerca do “poder” (*dynamis*) das relíquias. Defendia-se que a mínima parte de um corpo era capaz de irradiar esse poder da mesma forma que o corpo inteiro. Assim também, óleos, lugares, pertences ou objetos que tiveram contato com os cadáveres. Tal ideiação, propõe John Wortley, pode ter inspiração nas narrativas bíblicas, nas quais o contato físico, nos casos de cura, recebe especial ênfase. Além disso, acrescenta, certas exceções na legislação clássica permitiam que restos cremados permanecessem desenterrados; e, entre cristãos egípcios, alguns mártires teriam sido embalsamados e expostos. Tais poderiam ser, ao menos no que tange o

---

<sup>19</sup> GAJANO, op.cit., p.452.

<sup>20</sup> VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF (org.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989, p.223.

<sup>21</sup> BASCHET, op.cit., p.220.

<sup>22</sup> Cf. DUVAL, Yvette. « Sanctorum Sepulcris Sociari ». In : *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome « La Sapienza ». Rome, 27-29 octobre 1988. Roma : École Française de Rome, 1991 (Collection de L'École Française de Rome, 149), p.334, n.6; 349.

<sup>23</sup> Cf. PIETRI, Charles. L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens : du témoin a l'intercesseur. In: *Ibidem*, p.33 e ss.

<sup>24</sup> Cf. BROWN, Peter. *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981 (The Haskell Lectures on History of Religions, new ser., 2), p.72.

<sup>25</sup> Cf. MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997, p.151.

cristianismo oriental, as origens da veneração cristã de despojos humanos, um costume estranho a boa parte das culturas do Mediterrâneo e do Oriente à época<sup>26</sup>.

Não obstante as perspectivas mística, curativa e milagrosa das relíquias, estas também desempenhavam outros papéis – nem sempre tão evidentes – em determinadas conjunturas, preenchendo funções simbólicas e identitárias.

Primeiramente, uma relíquia de santo era também uma lembrança. No caso das relíquias de mártires, elas recordavam aos crentes as grandes obras da misericórdia de Deus na vida dos homens, conclamavam-nos à santidade e traziam o passado glorioso da Igreja a um determinado tempo e lugar. Além disso, e de fundamental importância, enlaçavam o santo à comunidade ou cidade que as acolhiam. A relíquia era por vezes pensada, nos escritos dos pensadores cristãos, como um eco do sofrimento do mártir, que, julgava-se, não sofria só por si, mas também por seus concidadãos, *de fato* ou adotivos<sup>27</sup>. Pois, o que definia um santo, antes das suas características extraordinárias ou taumatúrgicas, era a sua acreditada disposição no serviço aos outros e à comunidade<sup>28</sup>, estivesse este servo na terra ou nos céus.

As relíquias podem ser definidas ainda como veículos que transportam o lugar da morte cristã. São também imagens, que se revelam nos órgãos ou no instrumento do martírio. “São enfim sinais duráveis e tangíveis: ossos ou instrumentos de suplícios, com a vantagem suplementar de serem móveis (...)”. Elas se fazem “(...) suportes de memória: a arte da memória (...) baseia-se com efeito na ligação mental de lugares (*topoi, loci*) com imagens”<sup>29</sup>.

A mobilidade proporcionada pelas relíquias provocou uma primeira onda de traslados no século IV, de tal monta que nem a legislação proibitória romana – preocupada com o horror e a poluição trazidos pelos mortos – conseguiu conter. Os corpos dos mártires que se achavam do lado de fora dos muros citadinos foram trazidos para as grandes igrejas urbanas. Eram divididos, sendo seus fragmentos transportados e comercializados, de forma que, como diz Robert Markus, “(...) mesmo uma igreja infeliz, que não pudesse gloriar-se de seu próprio mártir local, não precisava ficar privada da presença corpórea (...)” dos servos glorificados por Deus. Era difícil refrear o surgimento de relíquias “falsas” e de mártires “fictícios” aos olhos do clero. Tal constatação teria levado, inclusive, à determinação de que as relíquias fossem trazidas para dentro das cidades, ao invés de se construírem templos próximos a túmulos de supostos mártires<sup>30</sup>, como era costume. A idéia de que os poderes sobrenaturais do santo não diminuam, mas aumentavam após a sua morte proporcionou o surgimento de inúmeros cultos a homens desconhecidos, simplesmente a partir de restos anônimos que aparentassem virtudes curativas ou mágicas. Tal era o caso de santos cuja existência não era comprovada, ou de cultos não reconhecidos pela Igreja, incluindo aqueles de santos “que nunca existiram”<sup>31</sup>.

Ao longo da história que daí se seguiu até o Renascimento, o trânsito de relíquias manteve sua relevância, estabelecendo uma cartografia sacra que englobava o mundo do Mediterrâneo, algumas áreas do norte e do leste europeus e o Oriente próximo. Constantinopla viria a ser conhecida por sua enorme coleção de relíquias; o interesse que esta

---

<sup>26</sup> Cf. WORTLEY, John. The origins of Christian veneration of body-parts. In: *Revue de l'histoire des religions*, t. 223, 5-28, 1/2006, pp.8-10 e ss. Artigo disponibilizado e consultado em [http://www.armand-colin.com/revues\\_article\\_info.php?idr=10&idnum=271454&idart=747](http://www.armand-colin.com/revues_article_info.php?idr=10&idnum=271454&idart=747) (16 de agosto de 2009).

<sup>27</sup> Cf. MARKUS, *op.cit.*, p.102; 147.

<sup>28</sup> Cf. VAUCHEZ, André. Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi*, v.12. *Mythos/logos, Sagrado/profano*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987, pp.290-291.

<sup>29</sup> CUNHA, *op.cit.*, p.81.

<sup>30</sup> MARKUS, *op.cit.*, p.152.

<sup>31</sup> Cf. VAUCHEZ, Santidade..., p.295; GAJANO, *op.cit.*, pp.452-453; os casos de Santa Ana e Santa Catarina de Alexandria são ligeiramente abordados por 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, 1985, p.196.

despertava originou inclusive uma das cruzadas<sup>32</sup>. O repertório incluía por toda parte não só os vestígios dos mártires, mas também aqueles associados a outros modelos de santidade que invadiram esse circuito de objetos sagrados ao longo dos séculos<sup>33</sup>. As relíquias eram entendidas como provas dos poderes dos santos, que, segundo juízo generalizado entre todas as camadas sociais cristãs no medievo, se faziam presentes onde seus restos se encontravam e aonde eles fossem. Estes eram, mais freqüentemente, ossos, mas não foram raros fios de cabelo, unhas, sangue, lágrimas e outras miudezas corporais. Igualmente, as relíquias podiam ser objetos concernentes ao martírio de um santo: cruz, prego, lança, flecha, corrente, entre outros<sup>34</sup>. A busca pela posse de mais e mais desses bens levou, inclusive, em inúmeras ocasiões, a casos comprovados de roubos, saques e violência, os *furtae sacrae* estudados por Patrick Geary<sup>35</sup>. Na verdade, “(...) o único critério absoluto neste domínio era o êxito ou o fracasso: a transladação ou o roubo de relíquias podiam justificar-se sempre” e “independentemente das intenções iniciais dos servos de Deus (...)”. Os argumentos para tais ações se resumiam na lógica de que “(...) aqueles que as tinham na sua posse desde o início, as tinham conservado num local indigno e não as veneravam. Nesse caso, levá-las para outro local era apenas uma manifestação de piedade mais digna de louvor do que de reprovação”<sup>36</sup>. Justificavam-se ainda transladações não autorizadas pela suposta “vontade” do santo, em permanecer ou mudar de lugar, consentindo ou não o traslado de seus próprios corpos, restos, posses etc.

No tempo da Contra-Reforma, com os expurgos das relíquias e das práticas acusadas como superstições nas regiões alcançadas pela Reforma, o volume das movimentações de relicários cresceria de forma notória, sempre em direção aos redutos onde o catolicismo resistia. Foi famosa a enorme coleção de relíquias de Felipe II de Castela, sendo o uso “político” e “simbólico” de algumas dessas peças analisado recentemente por um historiador<sup>37</sup>. Tal é a época em que o osso do mártir Sebastião aporta ao Rio de Janeiro.

Embora sejam desconhecidas as ordens oficiais de envio das relíquias e a proveniência dos espólios sacros vindouros, pode-se dizer que o objetivo dos inacianos em trazer relíquias para a América portuguesa não se resumia às curas e à inspiração religiosa que poderiam ali ter lugar. Sofia Gajano salienta que o tramitar das relíquias podia ter razões pessoais, como a proteção do próprio portador, ou o aprofundamento da amizade entre indivíduos; mas também visavam “reforçar as relações religiosas entre comunidades distantes”, ou “consagrar relações de natureza política e eclesiástica”<sup>38</sup>. Estas duas possibilidades foram exploradas com as viagens transoceânicas dos fragmentos dos santos, inauguradas com a conquista da América. E valem, sem dúvida, para o caso de São Sebastião no Rio de Janeiro.

Ora, urgia para os europeus reconhecer o Novo Mundo segundo os parâmetros da sua religião revelada. E, ao mesmo tempo, fazer com que este novo universo se reconhecesse na cosmologia inerente ao cristianismo católico. No alvorecer da colonização, os conquistadores e religiosos têm de “tecer os fios de uma memória local que se ate, que se ligue ao mundo

---

<sup>32</sup> Cf. WORTLEY, *op.cit.*, p.6 e ss; ou *Idem*. The Marian relics at Constantinople. In: *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 45, 2005, 171-187.

<sup>33</sup> Sobre “modelos” de santidade, ver VAUCHEZ, André. *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, 1988; *Idem*, O santo..., p.212 e ss.; GAJANO, *op.cit.*, pp.455-459; GOODICH, Michael. The politics of canonization in the thirteenth century: lay and Mendicant saints. In: WILSON, *op.cit.*,

<sup>34</sup> Cf. CYMBALISTA, *op.cit.*, p.13.

<sup>35</sup> Cf. GEARY, Patrick J. *Furta Sacra: thefts of relics in the central middle ages*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

<sup>36</sup> VAUCHEZ, O santo..., p.224.

<sup>37</sup> Cf. LAZURE, Guy. Possessing the Sacred: Monarchy and Identity in Philip II’s relic collection at the Escorial. In: *Renaissance Quarterly*, 60, 2007, 58-93.

<sup>38</sup> GAJANO, *op.cit.*, p.452.

velho, e que se reconheça nessa ligação”, como diz Manuela Carneiro da Cunha. Dessa forma, “o mundo antigo tem de *reconhecer* o novo, mas o novo mundo tem por sua vez de *se reconhecer* no antigo”. A vinda de relíquias do mundo mediterrânico para o mundo americano, particularmente o brasílico, tinha por foco o estabelecimento de elos entre o antigo e o novo palco do cristianismo, a fim de acompanhar e sustentar o enraizamento da fé abaixo do Equador<sup>39</sup>.

De fato, “(...) o Novo Mundo liga-se à Europa por meio da história sacra, mas liga-se especificamente à Igreja das Catacumbas”. Isto é, as relíquias transportam o sagrado materializado para México e Brasil, mas sugerem que o modelo de Igreja a ser implantado na América deveria ser o dos primeiros séculos da religião cristã<sup>40</sup>. São Sebastião vivera, afinal, na era das catacumbas e seu estatuto de mártir evocava uma identidade fundadora da Igreja<sup>41</sup>, ligada à perseguição. Assim como o florescimento da fé cristã na Europa se dera em meio à rega do sangue martirial, assim também se esperava que a fundação do cristianismo nas partes do Brasil produzisse seus próprios mártires. Tal esperança aflorava, sobretudo, em meio aos padres da Companhia. A matança que vitimou os jesuítas que vinham para o Brasil liderados por Inácio de Azevedo, em 1570 – ocasionada pelos corsários huguenotes normandos coordenados por Jacques Sore, antes que as embarcações chegassem à colônia<sup>42</sup> –, daria a conhecer os “40 mártires do Brasil”. Da mesma forma, os irmãos João de Sousa e Pero Correa, assassinados pelos índios na década de 1550<sup>43</sup>, como também o padre Pero Dias “Mártir” e seus onze companheiros, foram enxergados na qualidade de testemunhas sacrificiais e, possivelmente, futuros santos próprios do Brasil<sup>44</sup>, colônia portuguesa e província jesuítica.

Contudo, ao longo da década de 1570, começam a chegar relíquias de santos mártires mais antigos, há muito reconhecidos pelos cristão-católicos. É possível que tal iniciativa, a cargo dos jesuítas, se relacione com as expectativas frustradas em torno de mártires locais que regassem com seu próprio sangue o estabelecimento da religião cristã católica no Brasil<sup>45</sup>. Para Renato Cymbalista, os traslados constituíam a contrapartida espiritual de uma estrutura institucional secular advinda com o “povoamento mais definitivo da colônia”, no final de seu primeiro século de existência. Os 40 jesuítas que vinham com Inácio de Azevedo já traziam despojos e objetos sagrados, que foram jogados ao mar pelos executores dos “mártires do Brasil”. Seus próprios ossos seriam mais tarde tratados como restos abençoados<sup>46</sup>. Como as relíquias portadas pelos companheiros do padre Azevedo não chegaram ao destino pretendido, é de se supor que apenas em 1575 a porção lusitana do novo continente ganharia ilustres vestígios corporais de “mortos muito especiais”<sup>47</sup>.

Salvador, a capital da colônia, receberia a honra de acolher duas cabeças das “Onze Mil Virgens”, mártires companheiras de Santa Úrsula – que, devido a um equívoco na tradução de textos antigos, passaram de apenas onze a onze milheiros. O bispado da cidade introduziu o culto das donzelas martirizadas pelos hunos na condição de “padroeiras do

<sup>39</sup> Cf. CUNHA, *op.cit.*, pp.73-75. A ênfase é da autora.

<sup>40</sup> KARNAL, *op.cit.*, p.159.

<sup>41</sup> Cf. MARKUS, *op.cit.*, pp.31-36.

<sup>42</sup> Cf. HOLANDA, Sérgio Buarque de & PANTALEÃO, Olga. Franceses, holandeses e ingleses no Brasil quinhentista. In: HOLANDA, Sérgio Buarque (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira, t.I: A época colonial, v.I – Do descobrimento à expansão territorial*. 14ªed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004, p.161.

<sup>43</sup> Sobre os bons augúrios proporcionados pelo “martírio” desses dois irmãos da Companhia, sob os indígenas de São Paulo, ver KEHL, Luis Augusto Bicalho. *Simbolismo e profecia na fundação de São Paulo: a casa de Piratininga*. São Paulo: Terceiro Nome, 2005, pp.28-29; 64-65; 102.

<sup>44</sup> Cf. MOTT, Luiz. Santos e santas no Brasil colonial. In: *Varia Historia*, 13, Belo Horizonte, jun.1994, 44-66.

<sup>45</sup> Cf. CUNHA, *op.cit.*, pp.75-77; MENGET, Patrick. A política do espírito. In: In: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p.180, n.10.

<sup>46</sup> Cf. CYMBALISTA, *op.cit.*, p.26.

<sup>47</sup> Expressão usada por Peter Brown. Ver BROWN, The very special dead. In: *op.cit.*, p.69 e ss.

Brasil” e instituiu as datas de suas festas, a serem respeitadas onde se encontrasse alguma de suas relíquias (geralmente crânios). De acordo com Renato Cymbalista, a escolha das Virgens de Santa Úrsula como padroeiras não se devia ao acaso. O território a ser incorporado era imenso e a designação de um padroeiro único seria um elemento de unidade religiosa em meio à dispersão dos núcleos de povoamento. Mais ainda, “as Onze Mil Virgens eram as patronas perfeitas nesse caso: poderiam vir da Europa quantas cabeças fossem necessárias, cumprindo ao mesmo tempo o papel da consagração do território (...) e da homogeneização de um calendário festivo (...)”. O historiador também chama atenção para o aspecto identitário da escolha: além de fazerem “parte do corpo da cristandade e do Império, as cidades da América Portuguesa constituíam em si um corpo de identidade própria, cuja coesão era dada pelas cabeças das onze mil virgens”. Essa perspectiva também seria, para Cymbalista, adotada pelos jesuítas<sup>48</sup>. Não custa lembrar que uma das devoções mais difundidas no império português pela Companhia de Jesus, particularmente na segunda metade dos quinhentos, foi a de Santa Úrsula e suas companheiras, cuja legenda correspondia perfeitamente aos ideais missionários de martírio e de missão ultramarina<sup>49</sup>.

Se a entrada das cabeças das Virgens na sede do governo-geral e do bispado estabeleceu um rito que sacramentou sua distinção como padroeiras das terras brasílicas, o desembarque da relíquia óssea do braço de São Sebastião não deixaria de cumprir o mesmo desígnio, embora em escala local. Isto é, atualizando o patronato do santo flechado na cidade cujo nome o relembra desde 1565, quando fundada. Relembremos que Cardim justificara a custódia local do osso trazido da Europa por “ser esta cidade do seu nome, e ser ele o padroeiro e protector”<sup>50</sup>.

### 2.3 O *Patrocinium* Citadino

A idéia de *santo patrono citadino* é antiga e se trata de matéria freqüente na literatura cristã<sup>51</sup>. Como André Vauchez salienta, “(...) desde os primeiros séculos do cristianismo que a idéia de um patronato especial exercido pelos servos de Deus no local onde se encontravam as suas relíquias, tinha obtido grande sucesso”. O historiador informa ainda que “em breve, todas as cidades episcopais, a começar por Roma, com S. Pedro e S. Paulo, tiveram o seu *sanctus proprius*, guardião acreditado das suas muralhas e dos seus habitantes”. Lembra-nos ainda que, já no século XIII, qualquer “(...) homem de Deus é considerado, sobretudo, um intercessor a quem compete proteger aqueles que o invocam”<sup>52</sup>.

De acordo com os estudos de Alba Maria Orselli, somente na segunda metade do século V se faz evidente nos pensadores e hagiógrafos a consciência de uma especial relação entre comunidade cidadina e santos mártires locais, intitulados *patroni*. A categoria de “santo patrono citadino” é vista pela autora – referência no assunto – como uma especificidade que diferenciava a invocação do padroeiro urbano daquela feita de modo ordinário e individual pelos fiéis. Orselli defende que o patrono citadino é ligado à “comunidade-cliente” por um vínculo particular, pertencente mais à esfera das relações civis que à da vida religiosa. Tal

<sup>48</sup> CYMBALISTA, *op.cit.*, pp.27-28.

<sup>49</sup> Cf. OSSWALD, Maria Cristina. The Society of Jesus and the diffusion of the cult and iconography of Saint Ursula and the Eleven Thousand Virgins in the Portuguese Empire during the second half of the 16<sup>th</sup> century. In: *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos séculos XVI e XVII – espiritualidade e cultura. Actas do colóquio internacional – maio 2004, vol.I*. 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.

<sup>50</sup> CARDIM, *op.cit.* p.169.

<sup>51</sup> Veja-se a obra clássica a este respeito, 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; ou a sua primeira edição: *Idem*. L’idea e il culto... Bologna: Zanichelli, 1965.

<sup>52</sup> VAUCHEZ, O santo... pp.224; 227-228.

ente é quase sempre um mártir, encarregado do lugar onde derramou seu sangue, ou um santo bispo, convocado pelo rebanho que governou em vida<sup>53</sup>.

O termo *patronus* e as suas derivações eram referentes a relações sociais e jurídicas do mundo romano. Foram adotados por líderes cristãos como Ambrósio de Milão, Paulino de Nola e Prudêncio para caracterizar os membros e os valores da *civitas caelestis* – a cidade de Deus de Santo Agostinho. As analogias permitiam a proposição aos fiéis de um modelo de devoção particular entre o fiel e seu santo patrono, mas também entre um santo padroeiro e toda uma comunidade urbana. A releitura cristã do *patrocinium* insistia no pedido de proteção e defesa a uma espécie de magistrado celeste de altíssima autoridade, conferida a ele por Cristo. Sob o *praesidium* (capacidade de presidir) de um mártir que tivesse legado seus despojos a uma cidade, os clientes (*cliens*), seus concidadãos, ansiavam pela sua proteção, no sentido de entrega a uma *tutela*, uma guarda celestial especial contra os perigos mundanos. O culto de Roma aos *Príncipes dos Apóstolos*, Pedro e Paulo, foi emblemático quanto a este ponto. A partir do século VI, a veneração especial aos patronos citadinos se dirigiria, por sua vez, à memória dos bispos que conduziram seus rebanhos durante sua estadia na cidade terrestre, sendo paradigmático o exemplo de São Martinho em Tours. Fossem os santos patronos urbanos confessores ou mártires, conclui Alba Orselli, deles eram esperados não tanto valimentos puramente espirituais, mas acima de tudo sua interferência nas e pelas garantias de prerrogativas civis, nas modificações necessárias à sociedade, na restauração do equilíbrio político, e na defesa dos seus contra toda insídia ou abuso dos poderes terrenos<sup>54</sup>.

Há, fora do Brasil, uma extensa historiografia a incluir o assunto, com inúmeros trabalhos inéditos em língua portuguesa<sup>55</sup>. Dentre eles, outro estudo que nos pode ser útil é a obra de Diana Webb, *Patrons and Defenders*, que se detém nas comunas (cidades-estado) italianas dos séculos XIII a XVI e investiga a interferência e os usos dos poderes leigos municipais na construção, regulamentação e representação do culto dos santos patronos citadinos, posicionados em verdadeiros panteões urbanos. Segundo Diana Webb, tratava-se de um costume geral entre as cidades-estado italianas o uso da festa do patrono por uma cidade dominante como ocasião para se exigir demonstrações de obediência por parte da população urbana, das comunidades rurais do entorno e até mesmo de cidades dominadas. Dessa forma, “a celebração da festa patronal expressava a autoridade dos governantes urbanos tanto para dentro como para além das muralhas da cidade” e o próprio santo simbolizava poder. A invocação do padroeiro, inscrita inclusive nos estatutos urbanos, realizava a mediação entre os mandatários citadinos e os poderes divinos. Na verdade, fazendo coro à observação de Alba Orselli, Diana Webb afirma que, pelo menos no caso das comunas italianas, poucas vezes o clamor pelo santo padroeiro se dava num sentido estritamente espiritual, ou seja, em rogo pelas almas dos vivos e mortos. Na maioria das vezes, os santos eram invocados nos textos como patronos (*patronus*), defensores (*defensor*) e advogados (*advocatus*) das comunas. Apareciam também como *vocabulum*, isto é, situação em que o nome do santo era usado como grito-de-guerra. E ainda, em casos mais raros, os patronos eram chamados de

---

<sup>53</sup> Cf. ORSELLI, *op.cit.*, 1985, pp.8-9.

<sup>54</sup> Cf. ORSELLI, *op.cit.*, pp.63-169; 181-182.

<sup>55</sup> Entre vários trabalhos, ver ORSELLI, Alba Maria. *L’immaginario religioso...*; WEBB, *op.cit.*; PEYER, H.C. *Città e santi patroni nell’Italia medievale*. Firenze: Le Lettere, 1998 (de *Stadt und Stadtpatron im mittelalterlichen Italien*. Zurich, 1955); VAUCHEZ, André (dir.). *La religion civique à l’époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*. Actes du colloque de Nanterre (21-23 juin 1993). Roma : École Française de Rome, 1995 (Collection de l’École française de Rome, 213); GOLINELLI, Paolo. *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*. Bologna: Clueb, 1996; SALLMANN, Jean-Michel. *Naples et ses saints à l’age baroque (1540-1750)*. Paris : Puf, 1994 ; DELFOSSE, Annick. *La « protectrice du País-Bas ». Stratégies politiques et figures de la Vierge dans le País-Bas espagnols*. Turnhout : Brepols Publishers, 2009.



governadores (*gubernator*), embora Diana Webb reconheça ser difícil estabelecer o significado do uso deste termo, ou mesmo se ele denotava algo especial<sup>56</sup>.

Por volta de 1550, um humanista italiano explicava o conceito de santo padroeiro urbano dizendo que, por dádiva dos Céus, para cada cidade havia sido selecionado algum santo como guardião e protetor. Isso garantia ao patrono, de maneira justa, a seu ver, honra e culto em todas as épocas; mas, de modo especial, em circunstâncias incertas ou perigosas, nas quais o santo exercitasse seu papel de “protetor” e “defensor”. Giovanni Flaminio dizia ainda ser isto fato bem sabido e que, não obstante todos esses “espíritos abençoados”, que gozavam da eternidade com os anjos, cuidassem dos cristãos em qualquer lugar, tinham particular cuidado e proteção para com os lugares onde nasceram, ou viveram por longo tempo, ou sofreram torturas e a morte por Cristo, dando felizes demonstrações dessa disposição. Prossegue o humanista, cabia lembrar ainda aqueles que, embora estrangeiros, eram escolhidos pelas cidades como seus patronos, obtendo especial culto e devoção, e cumprindo seu papel com a mesma dignidade<sup>57</sup>.

Em 1584, São Sebastião já havia há muito sido alçado à condição de terceiro padroeiro de Roma, secundando os apóstolos fundadores da Igreja, Pedro e Paulo. Isso acontecera entre os séculos VII e VIII. O papa Gregório, o Grande (590-604), assim o investira, provavelmente endossando a associação territorial que os vestígios do mártir asseado haviam estabelecido com a cidade da Sé Apostólica, não muito diferente do caso dos dois *Príncipes dos Apóstolos*<sup>58</sup>. Tal fato não é de menor importância. No século XVI, o padre Geral da Companhia de Jesus residia em Roma, capital dos apóstolos e mártires, território “santo” e centro do catolicismo. Lugar também vigiado pelo sentinela Sebastião, segundo a delegação investida por Gregório, o Grande. Certamente, essa plausível identidade partilhada entre Rio, periferia jesuítica, e Roma, centro da ordem<sup>59</sup>, ambas escoltadas pelo mesmo mártir (embora Sebastião fosse secundário nesta última), *não* deve ser superestimada. Mas é possível que, na teia de significados entretecida pelos jesuítas em meio a sua conquista espiritual e material da América, tal ponte simbólica pudesse ser estabelecida de alguma forma, ainda que não se possa, a princípio, definir qual<sup>60</sup>.

Algo, porém, parece se delinear de maneira mais clara. Ao ser considerado por jesuítas como Fernão Cardim o padroeiro e protetor da cidade que levava seu nome, São Sebastião era localmente confirmado e sacramentado segundo um universo semântico no qual poderia ser clamado tutor, advogado, protetor, defensor, propugnador, patrono, padroeiro (etc.)<sup>61</sup> dos seus clientes legítimos, isto é, os habitantes católicos da cidade. De acordo com a crença corrente, sua relíquia vinha corroborar sua presença e atualizar sua potência em plena Guanabara do século XVI. Os padres de Santo Inácio se baseavam, para isso, na então milenar e tradicional

---

<sup>56</sup> Cf. WEBB, *op.cit.*, pp.2-3 ; 5 ; 103-105.

<sup>57</sup> *Apud* WEBB, *op.cit.*, p.3.

<sup>58</sup> Cf. BARKER, Sheila. 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 (Sixteenth Century Essays & Studies Series, 78), p.91.

<sup>59</sup> A análise da Companhia de Jesus em termos de centro e periferia é usada por CASTELNAU-L'ESTOILE, *op.cit.*

<sup>60</sup> Com o apoio de Clifford Geertz, pode-se dizer que “como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (o que eu chamaria símbolos, ignorando as utilizações provinciais), [uma cultura] (...) é um contexto (...)”, é uma “teia” de significados partilhados que devem ser interpretados (ou, se quisermos, traduzidos) em suas correlações, possibilidades e profundidades, numa descrição que ultrapasse a “superficial” e atinja uma “descrição densa”. GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989, p.17 e ss.

<sup>61</sup> Entre outras variações. Para uma idéia deste quadro semântico e sua readaptação na Antiguidade tardia, ver ORSELLI, *op.cit.*, 1985, pp.74-75 e ss.

idéia de santo patrono cidadão, que encontrou um outro e imenso terreno fértil para seu enraizamento: o Novo Mundo.

A plurissecular cultura dos santos patronos cidadãos também foi trazida pelos castelhanos ao seu rincão da América. A fundação de cidades e a ocupação das terras dos ameríndios pelos exploradores espanhóis implicavam também a escolha de um santo patrono. Por vezes, segundo um antigo costume, os conquistadores “espanhóis” tiravam a sorte para defini-lo. A imagem do padroeiro era então transportada pelos campos em procissão e acreditava-se, por exemplo, que espantava gafanhotos e protegia colheitas de trigo<sup>62</sup>. Em 1574, o *ayuntamiento* da Cidade do México elegeu a Nossa Senhora dos Remédios como *patrona*, muito antes que à *Virgem de Guadalupe*. A *dos Remédios* seria invocada de forma dramática, em procissões desesperadas, contra as pestes e secas que afligiram a cidade nas últimas décadas do Quinhentos. No século seguinte, quase todas as cidades e distritos da América espanhola tinham um santo patrono<sup>63</sup>.

## 2.4 Proteger a Vinha Estéril

Quanto ao Rio de Janeiro dos últimos decênios do século XVI, de que insídias “terrenas”<sup>64</sup> seu santo protetor poderia livrar a cidade? Não cabe aqui apresentar respostas definitivas, mas, simplesmente, levantar alguns possíveis elementos.

Primeiramente, há que se considerar o problema dos perigos trazidos para os jesuítas e a colônia pela presença hostil e “herética” dos protestantes, adversários diretos dos padres e dos portugueses, como ficara evidente desde a incursão de Villegaignon. Urge lembrar que o próprio uso do culto aos santos por parte da Companhia visava “confundir os hereges”, sendo a honra a relíquias e santos, tão criticada por protestantes, encarada pelos inicianos como sinônimo de sua lealdade ao catolicismo<sup>65</sup>.

Renato Cymbalista apontou que a transposição das relíquias do Velho Mundo para o Novo não deixa de se relacionar com o “conflito religioso entre católicos e protestantes, que também aconteceu na América”<sup>66</sup>. A ameaça protestante na faixa litorânea brasileira era representada principalmente pela fixação ou trânsito de muitos calvinistas franceses, os *huguenotes*, que antes de 1560 já rondavam o território<sup>67</sup>. Até 1575, os franceses ainda mantinham sua aliança com os índios tamoios do Cabo Frio. Pode-se dizer que a investida do governador-geral Antônio Salema, naquele ano, massacrando centenas de índios e eliminando a presença de estrangeiros, parece constituir “o ponto final da aventura iniciada por Villegaignon na Guanabara e do conluio entre sua gente e os *Toiüopinamaoultis*”<sup>68</sup>. Mas a ameaça representada por franceses e, inclusive, por ingleses não cessaria tão cedo.

Naquele final de século, os corsários gauleses e britânicos singravam as águas costeiras de quase toda a América portuguesa, trazendo medo e desolação não só para os

<sup>62</sup> Cf. BERNAND, Carmen & GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo 2: as mestiçagens*. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Edusp, 2006, p.357.

<sup>63</sup> Cf. BRADING, David A. *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*. México D.F.: Taurus, 2002, p.21; 84-94.

<sup>64</sup> Segundo a observação de que, ao menos no medievo, eram esperados dos patronos cidadãos auxílios quanto a dramas sociais e ameaças terrenas da mesma forma (ou talvez mais) que auxílios espirituais. Cf. *supra*, nn.113 e 117.

<sup>65</sup> Cf. *supra*, nn.48-49.

<sup>66</sup> CYMBALISTA, *op.cit.*, p.12.

<sup>67</sup> Ver a obra importante e inédita em português de LÉSTRINGANT, Frank. *Le huguenot et le sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de Religion*. Paris: Klincksieck, 1990; *Idem. L'expérience huguenote au Nouveau Monde (XVI-XVII siècles)*. Genebra: Droz, 1996. Ou o artigo *Idem*. A outra conquista: os huguenotes no Brasil. In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

<sup>68</sup> HOLANDA & PANTALEÃO, *op.cit.*, p.161.

leigos e autoridades civis, mas também para os jesuítas<sup>69</sup>. A região correspondente ao litoral que liga, hoje, o Espírito Santo a São Paulo era uma área “privilegiada, embora não exclusiva” da ação desses homens do mar, dentre os quais “os franceses foram, sem dúvida, os frequentadores mais assíduos”<sup>70</sup>, mas não únicos. O ataque à nau *Santiago*, que conduzia ao Brasil o novo provincial jesuíta, padre Inácio de Azevedo, em 1570, fora particularmente traumático para os filhos de Loyola, pois o protestante calvinista francês Jacques Sore providenciara o assassinato de 40 membros da Companhia de Jesus (Azevedo incluso), como já foi dito. Outro navio da mesma frota, no qual viajava D. Luís de Vasconcelos, nomeado Governador-Geral, seria abordado mais tarde por corsários franceses e ingleses sob o comando de Jean Capdeville. Morreriam D. Luís e treze dos quinze jesuítas a bordo. Os contatos com indígenas visando ao tráfico do pau-brasil continuaram por todo o litoral luso-americano no início da década de 1580, gerando inúmeras escaramuças e aprisionamentos ao largo da colônia. A União Ibérica (1580-1640) integrou as partes do Brasil à Monarquia Católica de Felipe II de Castela e trouxe inimigos dos castelhanos com maior vigor às praias do Novo Mundo lusitano. Os piratas ingleses – também estigmatizados como heréticos ou anti-papistas – açoitaram as costas brasílicas, saqueando e bombardeando núcleos de povoação: Eduard Fenton (1583), Robert Withrington, Christopher Lister (ambos em 1586) e Thomas Cavendish (1591) assolaram diversas regiões, como Santos, o recôncavo baiano ou o Espírito Santo<sup>71</sup>.

Como diz Charlotte de Castelnau-L’Estoile, o “‘Brasil’ de Gouvêa e Cardim” é ainda “um mundo descontínuo, ainda frágil, mal dominado, que se constrói diante de uma imensidão de terras desconhecidas, dificilmente penetráveis”. Os perigos representados pelos índios, pelo “sertão”, pela violência e pela natureza compõem um cenário hostil aos missionários. Para jesuítas e quaisquer exploradores ou habitantes de então, “o Brasil dos anos 1580 ainda era claramente um mundo a conquistar”. Era um “espaço não dominado”, com povoados esparsos e restritos à costa. O próprio Cardim notara essas dificuldades. O transporte de uma região à outra era feito quase sempre por mar - naquele verdadeiro “arquipélago colonial”<sup>72</sup> – o que expunha os missionários a inúmeros perigos naturais, mas também humanos. São Vicente, Santos e Ilhéus encontravam dificuldades no crescimento. Os anos oitenta do século que apresentou a Terra de Santa Cruz ao mundo viram ainda crescer as hostilidades entre europeus e ameríndios<sup>73</sup>.

Os índios imprimiam forte resistência em algumas áreas. Não só através da violência, mas também através de formas surpreendentes de resistência adaptativa. Ou ambas em simultâneo. Essa é justamente a década da “heresia” de Jaguaripe, “santidade baiana dos anos 1580: último suspiro da resistência tupinambá no primeiro século”. Movimento que “incendiou o engenho do Conde de Linhares, destruiu o aldeamento inaciano de Santo Antônio, pôs em pânico os colonos, os padres, o governo”<sup>74</sup>. A mitologia tupi, sincretizada

---

<sup>69</sup> Cf. CASTELNAU-L’ESTOILE, *op.cit.*, p.57.

<sup>70</sup> BICALHO, Maria Fernanda Baptista. *A Cidade e o Império. O Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p.33.

<sup>71</sup> Cf. HOLANDA & PANTALEÃO, *op.cit.*, pp.161-174.

<sup>72</sup> Expressão usada por Luís Filipe de Alencastro para indicar a descontinuidade territorial e a comunicabilidade precária das ocupações portuguesas na costa oriental da América, nos séculos XVI e XVII. Cf. ALENCASTRO, Luís Filipe de. *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

<sup>73</sup> Cf. CASTELNAU-L’ESTOILE, *op.cit.*, pp.57-63.

<sup>74</sup> VAINFAS, Ronaldo. Da festa tupinambá ao sabá tropical. In: KANTOR, Íris, JANCSÓ, Istvan (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa, v.I*. São Paulo: Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, 2001(Estante Usp – Brasil 500 anos, 3), p.219.

com a mitologia católica<sup>75</sup>, se entrelaçou ali a um discurso de cariz “anticolonialista, antiescravista e anticristão” perigoso para os europeus das circunvizinhanças. O rito, híbrido católico-tupi, carnalizava a doutrina trazida pelos padres, cunhando um catolicismo à moda tupinambá, “abusão do gentio”. Não custa lembrar Antonio, “caraíba católico” que se intitulou “papa”, e sua “corte celeste”, que incluía índios e mamelucos alcunhados “Mãe de Deus”, “Santinho”, “São Pedro”, entre outros. Além, é claro, da confecção de ídolos de pedra, das sorveduras de ervas fumegantes, dos bailados e tantas outras manifestações consideradas demoníacas, idolátricas e, no contexto, heréticas. Segundo Ronaldo Vainfas, tal contrafação, permeada de contestação, pode ter sido gerada no seio das aldeias jesuíticas, “entre a tradução do catolicismo para o tupi e a tradução tupi do catolicismo”<sup>76</sup>.

A presença ameaçadora do protestantismo luterano, calvinista, anglicano ou puritano, representada genericamente pelos corsários franceses e ingleses e a rebeldia de indígenas e mamelucos através de ataques guerreiros e formas biculturais de religiosidade, bem representada no fenômeno de Jaguaripe, possuíam um denominador comum: a heresia – isto é, o desvio perigoso e consciente da Doutrina sob inspiração do Diabo, “pai da mentira”, sendo os *hereses* seus agentes<sup>77</sup>. Visando à extirpação das heresias, o tribunal do Santo Ofício lisboeta enviaria o visitador Heitor Furtado de Mendonça às capitânicas do Brasil, após a consolidação da Inquisição portuguesa na Europa<sup>78</sup>. Além da busca por cristãos-novos judaizantes<sup>79</sup>, já foi ventilado a modo de hipótese que um dos motivos principais para a vinda dos representantes do Tribunal possa ter sido a informação às cúpulas religiosas europeias do perigo representado pela “heresia” indígena de Jaguaripe, possivelmente através de uma carta anua jesuítica de 1585, cuja autoria pode ser conjunta – de Cristóvão de Gouveia e/ou José de Anchieta. Isto é, durante o mesmo período da visitação jesuítica que trouxera relíquias como a de São Sebastião e possibilitara a redação do regimento das aldeias. Havia de ter se tornado intolerável para inicianos e inquisidores aquela verdadeira “*religião às avessas*”, igualmente característica dos relatos contra presumidas bruxas europeias<sup>80</sup>.

Não se deve perder de vista ainda que a década de 1580 se inicia com a União Ibérica<sup>81</sup> entre os impérios português e castelhano. É nesse contexto que as partes até então periféricas da América portuguesa passam a ter maior relevância para o centro peninsular. Não só devido a crises no Oriente e a consolidação da colonização açucareira, mas também à própria forma de governar castelhana, mais interessada em divulgar seus domínios segundo uma ótica imperial. O que Gabriel Soares de Sousa soube aproveitar, ao procurar a corte de

<sup>75</sup> Sobre o conceito de mitologia aplicado ao cristianismo (por extensão, ao catolicismo), ver FRANCO JR., Hilário. Cristianismo medieval e mitologia: reflexões sobre um problema historiográfico. In: *A Eva barbada. Ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Edusp, 1996, especialmente p.49-50 e ss.

<sup>76</sup> VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p.107-117 e ss. Para outra leitura importante sobre o fenômeno de Jaguaripe, ver METCALF, Alida C. Milenarian slaves? The Santidade do Jaguaripe and slave resistance in the Americas. In: *The American Historical Review*, v.104, n.5, dec.1999.

<sup>77</sup> Cf. LINK, Luther. Heresia e Inferno. In: *O Diabo: a máscara sem rosto*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.95 e ss.

<sup>78</sup> A visitação de D. Heitor Furtado de Mendonça deixou registros oficiais quanto a sua passagem pela Bahia, por Itamaracá, Pernambuco e Paraíba, além dos bispados de São Tomé e Cabo Verde, na África. As controvérsias sobre o envio da primeira visitação inquisitorial às partes do Brasil foram avaliadas por Ronaldo Vainfas, que não vê motivo extraordinário para tal iniciativa do Tribunal, que tão somente estendia sua ação ao ultramar depois de se fortalecer no reino. Ver VAINFAS, *A heresia dos índios...*, p.166 e ss.

<sup>79</sup> Ver, por exemplo, NOVINSKY, Anita W. *Cristãos novos na Bahia: a inquisição no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

<sup>80</sup> “Com a denúncia da contrafação da Santidade [do Jaguaripe], tal carta pode ter sido, inclusive, um dos móveis a desencadear a visita de Heitor Furtado de Mendonça, ocorrida seis anos depois”. SOUZA, Laura de Mello e, *op.cit.*, pp.85-88.

<sup>81</sup> Sobre a União Ibérica, ver SCHAUB, Jean-Frédéric. *Portugal na monarquia Hispânica – 1580-1640*. Lisboa: Livro Horizonte, 2001.

Felipe II para oferecer serviço de cosmógrafo, donde resultou o seu manuscrito *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Nele, a preocupação com a insegurança das povoações da costa do Brasil ante corsários e inimigos del rey é patente. Além disso, o próprio Gabriel Soares se queixa dos privilégios, intromissões, fracassos, malquerenças e incorreções dos jesuítas na colônia<sup>82</sup>, manifestando a oposição e rivalidade que se estenderia por muito tempo entre os padres da Companhia e parcela dos senhores de engenho –também inimigos mundanos em potencial.

Com as queixas de desordem secular e religiosa e a América portuguesa mais visada, agora sob a Monarquia Católica, os Filipes de Castela apoiariam a vinda da inquisição ao Brasil. Além da visitação de 1591, haveria outra em 1618, sob a direção de D. Marcos Teixeira. Antes ainda da dissolução da União Ibérica, foi sugerida uma incrustação definitiva da Santa Inquisição no Brasil. Ao menos por duas vezes houve tentativa frustrada de inaugurar na Bahia uma sede do Tribunal tal qual havia em Goa (1560), no Peru (1570) e no México (1571) e em Cartagena de Índias (1610). Embora não se tratasse de iniciativa jesuítica, mas do rei Felipe IV<sup>83</sup>, a província inaciana do Brasil se manifestaria a favor da implantação do Tribunal, em 1612<sup>84</sup>. As relações entre os jesuítas e a inquisição são controversas e variam conforme o tempo e o espaço<sup>85</sup>. Mas os jesuítas, certamente, de um modo geral, não podiam ou não aparentavam concordar com heresias, fossem elas de brancos, índios, africanos ou mestiços. E também, a esta altura, prezavam pela manutenção do seu direito de missionar – resguardado sempre que possível pela força das armas do poder secular<sup>86</sup>. Preferencialmente, sem concorrência ou ocorrência dos protestantes.

Acreditar-se-ia, então, que santos padroeiros poderiam proteger as jovens cidades brasílicas dos ataques materiais e espirituais de hereges? Isto é, corsários protestantes franceses e ingleses, além de ameríndios ou mamelucos rebeldes e contraventores do catolicismo? E senhores de engenho ou portugueses violentos e pouco cristãos?

Pode-se dizer que o juízo geral dos jesuítas quanto aos franceses era o de que os “invasores” heréticos não só feriam o que consideravam de sua posse por direito, “como vinham principalmente com a intenção de afastar os indígenas do caminho da salvação”<sup>87</sup>. Se considerarmos o juízo de Patrick Menget, “os testemunhos são unânimes: no Brasil, os perigos principais para a religião são o judaísmo e o luteranismo (de fato, o protestantismo), não o Inferno das aldeias”<sup>88</sup>. A chegada da relíquia de São Sebastião não deixa de ter relação com esse contexto concorrencial e belicoso. Segundo Renato Cymbalista, as relíquias dos santos obtiveram na colônia o mesmo papel que tinham na Europa: além de regularem o tempo e o espaço, enobrecerem as cidades receptoras, propiciarem curas, eram destinadas

---

<sup>82</sup> Cf. RAMINELLI, Ronald. *Viagens ultramarinas. Monarcas, vassalos e governo à distância*. São Paulo: Alameda, 2008, pp.36-40.

<sup>83</sup> As razões da não-implantação do tribunal no Brasil não são muito claras. José Gonçalves Salvador aponta, além da perspectiva de altos gastos, a percepção dos possíveis efeitos regressivos na colonização. Já Anita Novinsky não crê muito nessa última hipótese, apontando uma certa resistência local à iniciativa. Cf. SALVADOR, José Gonçalves. *Cristãos-novos, jesuítas e inquisição (aspectos de sua atuação nas capitânicas do sul, 1530-1680)*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, Editora da Universidade de São Paulo, 1969, pp.81-124; NOVINSKY, *op.cit.*, p.108-109; NOVINSKY, *op.cit.*, p.107-109 e ss.

<sup>84</sup> Cf. NOVINSKY, *op.cit.*, p.107.

<sup>85</sup> Cf. FRANCO, José Eduardo & TAVARES, Célia Cristina. *Jesuítas e inquisição. Cumplicidades e confrontações*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2007.

<sup>86</sup> Cf. HANSEN, João Adolfo. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo...*; sobre a idéia de direito missionário, ver ainda PÉCORA, Alcir B. Cartas à Segunda Escolástica. In: NOVAES, *A outra margem...*, p.398; 404-405.

<sup>87</sup> AZZI, Riolando. *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2004, p.131.

<sup>88</sup> MENGET, *op.cit.*, p.171.

também à proteção das cidades, fornecendo “apoio nas batalhas contra o Demônio e os hereges protestantes”.

Os vestígios dos personagens heróicos da mitologia católica foram, geralmente, abrigados em núcleos citadinos. “Trata-se de uma ‘urbanização espiritual’, conversão de um território selvagem em parte do corpo da cristandade”. Uma “urbanização” outra, cujo modelo, para Cymbalista, não provém de Lisboa ou qualquer outra praça do império português, mas de Roma, capital dos mártires, relíquias e peregrinações. Essa urbanização *sagrada*, muitas vezes a cargo dos missionários, é complementar à urbanização administrativa, pelo menos durante os séculos XVI e XVII<sup>89</sup>. Nela, os padroeiros urbanos – ou ao menos São Sebastião no Rio – parecem ter papel destacado, ao serem convocados a proteger dos agentes demoníacos, espirituais ou terrenos, cristãos de origens diversas. Mas, os patronos citadinos também aglutinavam vozes, tornavam o corpo da cidade coeso e propunham a civilização e disciplinarização de cada membro da colônia, através de sua vida exemplar, quando em terra, e de seu zelo inspirador e protetor, inclinado do céu. A releitura jesuítica da idéia de santo padroeiro urbano se relaciona intimamente com o contexto missionário de uma colônia mestiça infrutífera e ameaçadora.

---

<sup>89</sup> CYMBALISTA, *op.cit.*, pp.42-43.

## CAPÍTULO III – CIDADE-RELICÁRIO

### 3.1 Uma Célebre Festa

O repousar do braço sagrado do mártir Sebastião no âmago da cidade que lhe invocava abaixo do Equador foi marcado por um evento festivo. O discurso oficial inerente talvez possa nos revelar a reafirmação, por parte dos representantes centrais e locais da Companhia, de São Sebastião como representante do Rio de Janeiro diante da corte celeste. Nessa condição, o santo representa um dos elos identitários entre os participantes do corpo místico-político cidadão. Com a relíquia, poder-se-ia garantir cotidianamente a *praesentia* sacralizadora, protetora e inspiradora do santo convocado pelos jesuítas, que se consideravam artífices de uma sociedade cristã-católica renovada. Afinal, embora as conquistas na costa do Brasil fossem criadas para reproduzir as instituições portuguesas, e não para transcendê-las, os jesuítas eram dos raros atores que pretendiam ali uma outra sociedade, um “grande Estado cristão missionário”, como salienta Stuart Schwartz<sup>1</sup>.

O padre Fernão Cardim, investido da posição de narrador e comunicador oficial da visitação de Cristóvão de Gouvêa, descreveu, ainda que de forma breve, todo o cerimonial que solenizou o advento da relíquia européia. Assim, escreve como um “artífice engenhoso” que se apropria de “modelos retóricos e teológico-políticos autorizados pelo costume e que especificam o sentido ortodoxo das representações nos eventos locais”. O destinatário, por sua vez – seja o índio, o colono, ou os próprios jesuítas, participando da festa no ato ou através da leitura ou audição do relato –, se torna “*testemunho* da autoridade representada”. Não só a jesuítica, como a temporal, segundo a idéia de corpo místico-político. A hierarquia deste corpo deve ser reconhecida através de “preceitos técnicos adequados”, utilizados tanto na festa quanto na escrita, porque baseados numa concepção de mundo simultaneamente teológica, política e retórico-poética<sup>2</sup>.

A partir da descrição de padre Cardim, poder-se-ão perceber várias partes diferentes da festa, que, encadeadas, formam o seu sentido profundo ortodoxo e tecnicamente produzido pelos jesuítas, responsáveis pela entrega da relíquia e seus futuros guardiães. Obviamente, outros atores poderiam dar sentidos outros ao evento, possivelmente heterodoxos. Mas o universo semântico privilegiado desta pesquisa é o jesuítico, e nele mergulharemos de modo mais profundo, embora sinalizando eventualmente outras interpretações e contextos.

Pode-se dizer que tanto o festejo quanto o relato por escrito da festa só podem ser analisados sob o “crivo” da *representação* que se faz presente em ambos. A descrição “*do*bra” o percurso físico e metafísico previsto nos cortejos. Os diferentes estágios da festa perfazem, àquele tempo, alegorias emblemáticas, isto é, imagens relacionadas a discursos. Em outras palavras, “a festa colonial tem a estrutura de um livro de emblemas decomposto em

---

<sup>1</sup> Cf. SCHWARTZ, Stuart. A formação de uma identidade colonial no Brasil. In: *Da América portuguesa ao Brasil. Estudos Históricos*. Trad. Nuno Mota. Lisboa: Difel, 2003, pp.223-224.

<sup>2</sup> HANSEN, João Adolfo. A categoria “representação” nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII. In: KANTOR, Íris, JANCSÓ, Istvan (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa, v.II*. São Paulo: Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, 2001 (Estante Usp – Brasil 500 anos, 3), pp.736-737.

várias partes postas em movimento, como se o cortejo fosse virando páginas onde aparecessem imagens e discursos...<sup>3</sup>. Vejamos.

Primeiramente, o “porta-voz autorizado”<sup>4</sup> da visita diz que o relicário de prata em forma de braço “(...) ficou no navio” para o “festejarem os moradores e estudantes como desejavam”, por ser aquela cidade de São Sebastião, sendo ele seu “padroeiro e protector”. Prossegue então Cardim, dizendo o seguinte:

Uma das oitavas à tarde se fez uma célebre festa. O Sr. governador com os mais portugueses fizeram um lustroso alardo de arcabuzaria, e assim juntos com seus tambores, pífaros e bandeiras foram à praia. O padre visitador com o mesmo governador e os principais da terra e alguns padres nos embarcamos numa grande barca bem embandeirada e enramada; nela se armou um altar e alcatifou a tolda com um pália por cima acudiram algumas vinte canoas bem equipadas, algumas delas pintadas, outras empenadas, e os remos de várias cores. Entre elas vinha Martim Afonso, comendador de Cristo, índio antigo “abaetê” e “moçacara”, grande cavaleiro e valente, que ajudou muito os portugueses na tomada deste Rio. Houve no mar grande festa de escaramuça naval, tambores, pífaros e frautas, com grande grita e festa dos índios; e os portugueses da terra com sua arcabuzaria e também os da fortaleza dispararam algumas peças de artilharia grossa e com esta festa andamos barlaventando um pouco à vela, e a santa relíquia ia no altar dentro de uma rica charola, com grande aparato de velas acesas, música de canto d’órgão, etc. Desembarcando viemos em procissão até à Misericórdia (...).

De acordo com o escrito de Cardim, pois, após a chegada da visita jesuítica, a relíquia permaneceu por alguns dias na nau que trouxera o padre visitador. A intenção, segundo o relato, era a de que os “moradores”<sup>5</sup> da cidade e os estudantes do colégio jesuítico do Rio de Janeiro afluíssem até a embarcação para festejar o vestígio do divino tutelar. Aparentemente, o espólio santo foi mantido a bordo propositalmente, porquanto se aguardava dia propício para uma entrada triunfal na cidade. É tentador concluir que, após a passagem das festas de natal, esperava-se algum ciclo de festividades do padroeiro, cujo dia é 20 de janeiro, menos de um mês adiante. Contudo, Cardim afirma que a visita partiu para São Vicente “depois dos Reis”, isto é, depois da festa de Reis ou *Epifania*, celebrada a 6 de janeiro<sup>6</sup>. Não obstante qualquer incerteza, pouco importa o dia exato do conagraçamento. Seu sentido fundamental não parece se alterar, tendo em vista que o motivo alegado para a futura custódia é, segundo o notário, o fato de a cidade possuir o nome do mártir, sendo este, também, seu padroeiro protetor. De fato, todo o desenrolar das cerimônias parece confirmar este entendimento.

A “célebre festa” noticiada por Cardim consistiu num cerimonial de trasladação do osso de São Sebastião da nau até o continente, primeiramente através de uma barça que deslizaria sobre as águas da baía. O prelúdio do evento é o “lustroso alardo” dos tiros de arcabuzes, anunciando a marcha militar que, munida de tambores e pífaros (instrumentos musicais de sopro), chega à praia com bandeiras empunhadas. No solene grupamento,

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp.737-739; 753.

<sup>4</sup> É o porta-voz autorizado, o “detentor do cetro (*skeptron*), conhecido e reconhecido por sua habilidade e também apto a produzir esta classe particular de discursos” aquele que pode fazer o uso permitido de sua posição para falar em nome do grupo, representá-lo, impor uma visão de mundo partilhada Cf. BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. 2ªed. São Paulo: Edusp, 1998, p.91.

<sup>5</sup> Charles Boxer indica que, pelo menos quanto a Goa, no século XVI, o vocábulo “moradores” denotava simplesmente o conjunto de proprietários de casas e chefes de família (“heads of households”). Cf. BOXER, Charles R. *Portuguese society in the tropics. The municipal councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda – 1510-1800*. Madison, Milwaukee: University of Wisconsin Press, 1965, p.28.

<sup>6</sup> CARDIM, Fernão. Informação da Missão do P. Christóvão de Gouvea às partes do Brasil – Anno de 83 ou Narrativa epistolar de uma viagem e Missão Jesuítica (...) escrita em duas Cartas ao P. Provincial em Portugal. In: *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1980.



destacam-se o governador, Salvador Correia de Sá, *o velho*<sup>7</sup>; o visitador jesuíta Cristóvão de Gouvêa, assessorado por Cardim e outros padres; e os “principais da terra”, termo que designa os *cidadãos* ligados ao exercício do poder na câmara municipal<sup>8</sup>. As autoridades seculares e jesuíticas adentram uma barcaça enfeitada com bandeiras e ramos, onde, no convés, cobrira-se a tolda com o requinte de um pálio alcatifado especial.

Enquanto a relíquia viaja pela Guanabara debaixo de um rico andor (charola) que descansava sobre um altar improvisado, mas ornamentado com copiosa quantidade de velas e dignificado com música dedilhada em órgão, as atenções se voltam para as enseadas da baía. Ali, não eram apenas brancos os que protagonizavam o espetáculo. Os índios aldeados estavam sintomaticamente integrados ao folguedo, “empenando” – isto é, enfeitando com penas – e colorindo suas canoas e remos para se reunirem em um combate “naval” simulado, à maneira de representação cênica, nas águas circunvizinhas<sup>9</sup>. O próprio Martim Afonso Araribóia<sup>10</sup>, com todo o seu prestígio de “abaetê” e “moçacara”<sup>11</sup>, além da alegada honraria de “cavaleiro de Cristo”<sup>12</sup>, teria tomado parte em uma das canoas. Não faltaram instrumentos musicais como tambores e flautas, “com grande grita e festa dos índios” aldeados, que se somaram aos estampidos de arcabuzes e canhões portugueses. Tal foi a primeira parte da “festa” que envolvia a cidade e as aldeias dos arredores, São Lourenço, certamente, e, talvez, São Barnabé<sup>13</sup>. Teatralizava-se um combate de igaras indígenas enquanto a relíquia rumava em direção à terra ao sabor das brisas guanabarinhas.

Quando as altas dignidades do poder espiritual e temporal desembarcam, em local não precisado, a relíquia do padroeiro é cortejada em procissão até o descampado em frente à Santa Casa de Misericórdia, constituindo a segunda parte do cerimonial, agora em terra firme.

---

<sup>7</sup> Viveu entre 1547-1631. Capitão-Mor e Governador da Cidade do Rio de Janeiro por duas vezes (1568-1572; 1578-1598). Sobrinho de Mem de Sá, pai de Martim de Sá e avô de Salvador Correia de Sá e Benevides, reconquistador de Angola em 1648, com quem não deve ser confundido. Sobre Salvador, *o velho*, ver BOXER, Charles R. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. Trad. Olivério de Oliveira Pinto. São Paulo: Editora Nacional, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973 (Brasiliana, 353), pp.20-21; BELCHIOR, Elysio de Oliveira. *Conquistadores e povoadores do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Livraria Brasiliana Ed., 1965 (Vieira Fazenda, I), pp.429-435.

<sup>8</sup> Ver BICALHO, Maria Fernanda. O que significava ser cidadão nos tempos coloniais. In: ABREU, Martha, SOIHET, Rachel (org.). *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003; FRAGOSO, João. A nobreza da república: notas sobre a formação da primeira elite senhorial do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVII). In: *Topoi*. Rio de Janeiro, n.1, 45-122, 2000.

<sup>9</sup> As simulações de escaramuças com canoas também recebem o visitador em outras ocasiões, como no Espírito Santo. Cf. CARDIM, *op.cit.*

<sup>10</sup> Sobre Martim Afonso, o Araribóia, ver BELCHIOR, *op.cit.*, pp.55-58; e ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. De Araribóia a Martim Afonso: lideranças indígenas, mestiçagens étnico-culturais e hierarquias sociais na colônia. In: VAINFAS, Ronaldo, NEVES, Guilherme P., SANTOS, Georgina (org.). *Retratos do Império – trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: Eduff, 2006.

<sup>11</sup> “O varão que executava algum prisioneiro de acordo com o ritual indígena era sagrado ‘cavaleiro’, isto é, recebia os qualificativos de *Abaeté* (homem verdadeiro), de *Murubixaba* (chefe) e de *Mocarara* (meu amigo, meu camarada, ou aquele que busca comida para mim)”. MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*. Trad. Estevão Pinto; apes. Egon Schaden. 2ed. São Paulo: Editora Nacional, Ed. da Universidade de São Paulo, 1979 (Brasiliana, 267), p.145. Provavelmente, títulos antigos de Araribóia.

<sup>12</sup> Há uma controvérsia a respeito da recepção do hábito de Cristo por Araribóia. Ronald Raminelli não encontrou registros sobre isso nos arquivos portugueses, apesar de ser tradição constante em diversas narrativas dos séculos XVI e XVII. Tratado em RAMINELLI, Ronald. *Honra malograda dos chefes potiguares. 1630-1654*. Texto inédito.

<sup>13</sup> Cf. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003 (Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa, 16), pp. 82-84 e ss.

Coube aos representantes da municipalidade, *cidadãos e conquistadores* da terra<sup>14</sup>, conduzir as varas do pálio que protegia o relicário:

(...) Desembarcando viemos em procissão até à Misericórdia, que está junto da praia, com a relíquia debaixo do pálio; as varas levaram os da câmara, cidadãos principais, antigos e conquistadores daquela terra.

Na seqüência exata da relação de Cardim, diz-se que à porta da Misericórdia foi armado um “teatro”, abrigado sob uma tolda improvisada com uma vela náutica. Ali, a relíquia descansou sobre um “rico altar”. A pausa na procissão era um convite ao envolvimento de toda a cidade com uma encenação do martírio do padroeiro São Sebastião, cuja presença era ali palpável em seu exemplar ósseo. Cardim, sem deixar a escrita da *consolação*, enfatiza retoricamente as “muitas lágrimas de devoção e alegria” que “toda a cidade” derramara à vista do asseateamento de um moço que representava o padroeiro em um *diálogo*. Segundo a descrição, nesse terceiro ato do recebimento da relíquia, todos os habitantes da urbe, sem distinção, se achegavam à dramatização do santo padecimento:

Estava um teatro à porta da Misericórdia com uma tolda de uma vela, e a santa relíquia se pôs sobre um rico altar enquanto se representou um devoto diálogo do martírio do santo, com coros e várias figuras muito ricamente vestidas: e foi asseateado um moço atado a um pau: causou este espetáculo muitas lágrimas de devoção e alegria a toda a cidade por representar muito ao vivo o martírio do santo, nem faltou mulher que não viesse à festa (...).

De acordo com a *Narrativa epistolar*, após o “diálogo” com coros musicais e personagens suntuosamente caracterizados, capaz de fazer comparecer e emocionar “toda a cidade”, ao menos no discurso, o próprio Cardim introduz uma prédica ao misto auditório. O sermão foi conduzido ali mesmo pelo fato de a igreja dos jesuítas ser demasiado pequena para comportar toda a gente – justifica-se o secretário de Gouvêa:

(...) por onde acabado o diálogo, por a nossa igreja ser pequena lhes preguei no mesmo teatro (...) a qual acabada deu o padre visitador a beijar a relíquia a todo o povo e depois continuamos com a procissão e danças até nossa igreja (...)

Acabada a prédica, padre Cristóvão dispõe a relíquia de São Sebastião à veneração de “todo o povo”, que se aproxima para beijar a insigne marca do santo. Em seguida, se inicia a última parte do cerimonial, quando o objeto central ascende ao extinto Morro do castelo, onde ficavam a Sé de São Sebastião, o forte batizado sob o mesmo orago e o complexo jesuítico que incluía uma igreja rudimentar e o colégio ainda inacabado. Na procissão, a “dança” era um dos destaques: além da participação indígena com penas, enfeites, melodias, canoas, “gritas” e “grande festa de escaramuça naval”, em momentos precedentes, houve no fim uma dança de curumins. Vestidos à maneira da terra, ou melhor, “nuzinhos”, pintados e enfeitados conforme o costume indígena, os indiozinhos extasiaram o narrador jesuíta.

(...) era para ver uma dança de meninos índios, o mais velho seria de oito anos, todos nuzinhos, pintados de certas cores aprazíveis, com seus cascavéis nos pés, e braços, pernas, cinta, e cabeças com várias intenções de diademas de penas, colares e braceletes. Parece-me que se os viram nesse reino, que andaram todo o dia atrás eles: foi a mais aprazível dança que destes meninos cá vi. (...).

---

<sup>14</sup> Cf. BICALHO, *op.cit.*, FRAGOSO, *op.cit.*

Por fim, Fernão Cardim conclui sua descrição da festa noticiando que uma vez “chegados à igreja [dos jesuítas, no *morro*], foi a santa relíquia colocada no sacrário para consolação dos moradores, que assim o pediram”<sup>15</sup>.

### 3.2 A Consolação dos Moradores

Tomando por base informações do historiador jesuíta Serafim Leite, talvez se possa dizer que esta mesma relíquia foi abrigada posteriormente na capela doméstica do colégio jesuítico e preservada em uma estátua do santo asseado. Leite indica que, logo no início do século XVII, havia no recinto inaciano “12 estátuas de Santos, tendo cada qual, incrustada no peito, uma caixinha de cristal com a respectiva relíquia. As estátuas, pintadas de oiro e outras suaves cores, guardavam-se em relicários de madeira, envidraçados”. Entre os santos, “S. Sebastião, S. Tiago, S. Maurício, Santa Mônica e três santas das Onze Mil Virgens. Havia ainda uma preciosa cruz de prata com o Santo Lenho”<sup>16</sup>. Convém aqui lembrar que uma das primeiras e principais funções da imaginária sacra ao longo da dita “Idade Média” foi a de guardar os restos sagrados dos santos. No que, acreditava-se, o próprio simulacro se impregnava de poder sagrado, justificando-se sua veneração, como salienta Jean Claude-Schmitt<sup>17</sup>. Os jesuítas parecem ter mantido essa prática para aconchegar relíquias e inspirar devoção nos seus discentes, sejam os do colégio, sejam os da colônia, todos sujeitos aos “professores da cristandade”<sup>18</sup>.

A festividade de acolhida do divino regalo no Rio de Janeiro pode ser analisada sob diversos prismas. Um deles é a participação dos *homens bons* da cidade na festividade. Ora, no mundo português da Época Moderna, os membros da Câmara tinham a obrigação de participar pessoalmente em certas festas oficiais, das quais a mais importante era a Festa de *Corpus Christi*. Desde D. Manuel, a festividade de *Corpus* veio a ser celebrada com particular pompa e circunstância em todas as cidades do império ultramarino, característica que se manteve nas colônias lusófonas até o século XIX<sup>19</sup>. Pode-se dizer que a procissão do “Corpo de Deus” constituía modelo para as demais procissões, pois era a principal cerimônia do calendário litúrgico apropriada pelo Estado dinástico português e a *persona* régia. Constituíam-se modelo de festa mesmo na América, onde o rei não se fazia presente fisicamente. Um dos elementos de unidade da festa de *Corpus* através dos espaços dispersos era a preparação e a participação dos oficiais camarários quanto ao “enquadramento sócio-espacial” da festa e aos gastos gerais. A procissão e a festividade de *Corpus Christi* identificavam as cidades americanas como pertencentes ao império português; para tanto, as iniciativas das câmaras municipais eram fundamentais, embora houvesse também a participação de outros membros do *Corpo* divino em movimento na “cidade colonial”<sup>20</sup>. Todavia, um estudo detido na relação da câmara municipal carioca com o santo patrono citadino manifestada nos rituais, representações e simbologias ficará para outra oportunidade.

<sup>15</sup>CARDIM, *op.cit.*, pp.169-170.

<sup>16</sup> Em 1618, chegariam de Lisboa mais imagens, algumas repetidas e, entre estas, uma de São Sebastião. Cf. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil. Século XVI – o estabelecimento*, t.I. Lisboa: Portugália, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, pp.393-394.

<sup>17</sup> Cf. SCHMITT, Jean-Claude. As relíquias e as imagens. In: *O corpo das imagens. Ensaio sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru: Edusc, 2007.

<sup>18</sup> Como se viam os inacianos desde o início. Cf. O’MALLEY, John. *Os primeiros jesuítas*. Trad. Domingos Armando Donida. São Leopoldo: Unisinos; Bauru: Edusc, 2004 (História), p.39.

<sup>19</sup> Cf. BOXER, *op.cit.*, 1965, p.39.

<sup>20</sup> Cf. SANTOS, Beatriz Catão C. *O Corpo de Deus na América: a festa de Corpus Christi nas cidades da América Portuguesa – século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2005, pp.67-85 e ss; *Idem*. Unidade e diversidade através da festa de *Corpus Christi*. In: KANTOR, JANCSÓ, *op.cit.* Sobre outros “participantes” do *Corpus Christi*, ver *Idem*. The feast of Corpus Christi: artisan crafts and skilled trades in Eighteenth-century Rio de Janeiro. In: *The Americas*, 65, 2, 193-216, Out. 2008.

Quanto à participação do governador da capitania real do Rio de Janeiro, Salvador de Sá, *o velho*, também se pode observar um contexto muito particular, no qual se dá a festa da relíquia. Já Vieira Fazenda compreendera o cerimonial que albergou a dádiva patronal não só como honra ao santo padroeiro da localidade, mas também como comemoração da transferência do núcleo urbano para o Morro do castelo (1567) e memória das vitórias de outrora contra franceses e tamoios<sup>21</sup>.

Como Mem de Sá mandara informar em sua fé de ofício a D. Sebastião, porquanto o sítio onde Estácio de Sá edificara a cidade em 1565, perto do Pão de Açúcar, não servisse mais que para defesa em tempo de guerra, o terceiro governador-geral trasladara a urbe a um local “mais conveniente para edificar nele a cidade de São Sebastião”, no ano de 1567. O novo local era o *Morro do Descanso*, mais tarde alcunhado por vários outros nomes, o último deles *Morro do castelo*, antes de ser extinto em 1922. Entre outros edifícios, como a “casa da câmara”, a “cadeia” e a “Igreja dos padres [da Companhia] de Jesus”, Mem de Sá afirma que levantou uma “sé de três naves”<sup>22</sup>, igreja matriz de São Sebastião. Segundo Augusto Maurício, a obra da Sé foi paralisada depois que Salvador de Sá, *o velho*, deixou a governação da cidade, em 1568. Com o seu retorno ao poder local, em 1578, a Sé de São Sebastião foi concluída sobre o *morro* em 1583 – cerca de um ano antes da chegada do braço de São Sebastião. Para a nova matriz seriam transportados vários elementos da primitiva capela do padroeiro, construída no interior da cerca (“cidade velha”) erguida por Estácio de Sá em 1565 noutro canto da baía, próximo ao Pão de Açúcar. Inclusive, para a nova igreja seriam trasladados os restos mortais de Estácio de Sá, “tendo-se revestido a cerimônia da maior solenidade e prestada à memória do primeiro governador todas as honras militares (...)”. Trazia-se o corpo de Estácio novamente para o íntimo da cidade, sob “o teto da igreja que fundara em devoção a S. Sebastião”<sup>23</sup>. Salvador de Sá, ao cuidar do esquife do finado parente, atualizava a memória deste e, num mesmo movimento, se incluía na memória da cidade, preservando seu próprio nome e as razões de sua iniciativa na campa que mantinha (e mantém até hoje) os restos de Estácio<sup>24</sup>. A lembrança do capitão-mor da expedição de 1565 se unia à de Salvador e à do padroeiro, todas cultivadas na nave da sé levantada no cume do Morro do Descanso, espaço sagrado da urbe por excelência. Um ano após a inauguração do templo pelo governador, o tempo, o lugar, os patronos e os motivos confluíam para o conagração urbano, sob auspícios da Providência e o patrocínio das autoridades urbanas.

Certamente, esse contexto festivo e memorialístico da própria sobrevivência, transferência e consolidação da cidade, atrelado aos usos do poder local, não pode ser ignorado no cerimonial da recepção do braço de São Sebastião. Mereceria uma apuração mais detalhada que, contudo, não se pode ofertar entre as balizas desta dissertação. Afinal, os atores privilegiados por este trabalho são os padres da Companhia de Jesus. Aqui, o interesse recai sobre os significados que o ritual de transferência da custódia da relíquia do santo pode ter representado para os jesuítas envolvidos. E, quanto a isso, podem-se tecer algumas

---

<sup>21</sup> Cf. FAZENDA, José Vieira. Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro, v.I. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro: t.86, v.140, IHGB, 1919, pp.158-159.

<sup>22</sup> SERRÃO, Joaquim Veríssimo (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; ou *Instrumento dos serviços prestados por Mem de Sá, Governador do Brasil*. In: *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, vol.XXVII. Rio de Janeiro, 1906, p.135.

<sup>23</sup> Cf. MAURÍCIO, Augusto. *Algo do meu velho Rio*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Brasileira, 1966 (Vieira Fazenda, VIII), pp.107-108.

<sup>24</sup> “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 suas Armas e esta Capela acabou o Anno de 1583”. Cf. BELCHIOR, *op.cit.*, p.411. Sobre a história das exumações e trasladações de Estácio, pode-se ver PALAZZOLO, P. Fr. Jacinto de. Estácio de Sá. In: *Crônica dos capuchinhos do Rio de Janeiro*. Petrópolis: Vozes, 1965.

considerações: 1) assim como os bispos se fizeram tutelares das relíquias dos santos ao longo da história do cristianismo, traduzindo essa tutela em poder simbólico, assim também os jesuítas possivelmente se beneficiavam deste poder ao se apresentarem na posição “privilegiada” de guardiães da relíquia do padroeiro, reafirmando sua função de guias da cristandade e mediadores com o divino; 2) o evento parece configurar uma típica cerimônia de *recebimento*, tal qual o termo designava entre o medievo e a Renascença, mas readaptada à realidade indígena e seus “ritos de polidez e cortesia”; 3) A festividade narrada por Cardim também apresenta as características de certas “consagrações coletivas” de patronos e protetores de cidades ocorridas em contextos bélicos, especialmente durante a época filipina; 4) A procissão da relíquia por mar, terra e colina sacraliza o território, como um rito de posse e renovação das origens em que se atualiza a potência sagrada fundadora; 5) O santo se constitui no discurso como um agente integrador da heterogeneidade colonial, aglutinando as muitas vozes e hierarquias da cidade, cumprindo com sua função de padroeiro de uma *communitas* co-conduzida exemplarmente pelos jesuítas, no espiritual, e pelas autoridades seculares, no âmbito temporal. Mesmo os índios, se catecúmenos, tem lugar neste corpo místico urbano, que não deixa de ser hierárquico e constituir relações de força e obediência, segundo os padrões interpretativos da segunda escolástica.

### 3.2.1 Os *impresarios* do padroeiro

O significado teológico ortodoxo da custódia de uma relíquia de mártir parece se manter sem alterações drásticas na teologia católica ao longo dos séculos medievais. Como assinala Robert Markus, na Antiguidade tardia, mas também no decorrer da Idade Média, “a presença do mártir na cidade, sua comemoração anual, e, de modo especial, a chegada e solene recepção de suas relíquias eram lembretes ao fiel cristão de que sua vida tinha que ser uma luta (...)”. Isso significava que, como no tempo dos “heróis” da fé, a vitória sobre o mundo e a morte estava ao alcance dos cristãos. Assim, “o poder sanativo das relíquias é encômio à fé do mártir”<sup>25</sup>, ou seja, a crença na capacidade inspiradora, protetora e miraculosa dos restos sacros atualizavam o louvor em honra de sua fé, testemunhada nos dias da perseguição. Uma relíquia chegada recentemente era uma “poderosa lembrança das grandes obras de Deus feitas para a salvação dos homens”, recordando “em determinado tempo e lugar”, a grandeza da misericórdia divina. Os benefícios miraculosos atribuídos às relíquias remetiam às iniciativas salvíficas de Deus na história, ou seja, no passado, mas também no presente. Era uma segurança que os cristãos da Igreja pós-constantiniana encontravam, diante da “possibilidade sempre presente do martírio e de se ganhar a coroa da vitória. A distância que separava o seu presente do passado abolia-se no culto dos mártires”<sup>26</sup>, também o caso de Sebastião, no Rio.

Como assinala Peter Brown, embora tais crenças passassem a ser amplamente partilhadas no porvir, isso não impedia que estivessem sujeitas a usos diversos, inclusive no que toca as relações de poder. Os bispos, ao patrocinarem o culto aos santos se faziam, assim como os patronos invisíveis, patronos visíveis do rebanho, com todas as conseqüências político-religiosas inerentes. Na qualidade de divulgadores (*impresarios*, no termo latino) dos “companheiros invisíveis” cristãos, os chefes eclesiásticos acumulavam e faziam reconhecer sua autoridade, seu *status*<sup>27</sup>. Colocavam-se como benfeitores da comunidade, concessionores dos *beneficia* alcançados pelo padroeiro, esperando, em retorno, o respeito e a afeição de seus

<sup>25</sup> MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997, p.101.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p.102.

<sup>27</sup> BROWN, Peter. *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981 (The Haskell Lectures on History of Religions, new ser., 2), p.18; pp.36-39; 94-98.

concidadãos<sup>28</sup>. A própria idéia de santo patrono cidadão é inseparável dos esforços teológicos episcopais e das ações e *invenções* (promoção do culto de um mártir como patrono) dos bispos que, sintomaticamente, passaram não tarde a ocupar os altares como santos padroeiros urbanos por todo o Ocidente, durante o medievo<sup>29</sup>.

No Rio de Janeiro de fins do século XVI, o clero secular local era ainda parco e frágil. Foram os jesuítas, advindos em 1549, os que clamaram pela criação de uma sede episcopal na América portuguesa, denunciando as liberdades excessivas e os maus costumes da clerezia, de quem o provincial Manuel da Nóbrega ouvira falar “cousas feas”. Foi criada, então, na capital da colônia, em 1554, pela bula *Super specula militantis ecclesiae*, a primeira sede episcopal, sendo o primeiro bispo de Salvador o desafortunado Pero Fernandes Sardinha – malsinado pelas desavenças com Nóbrega e pelo trágico desfecho de sua vida, moqueado por “canibais” após naufrágio.

Em São Sebastião do Rio de Janeiro, foi instituída prelazia por breve papal de 19 de julho de 1575, dando maior autonomia eclesiástica à região, mas submetendo-a, ainda, à autoridade geral do bispado de Salvador. Mas a prelazia não alcançou boas relações com as elites senhoriais locais: o primeiro prelado, Pe. Bartolomeu Simões Pereira faleceu em 1598, possivelmente envenenado. Os demais foram perseguidos, sofreram atentados ou se recusaram a assumir o cargo. A presença dos prelados representava uma ameaça à frouxidão dos comportamentos e à escravização dos índios, largamente praticada pelos colonos<sup>30</sup>.

Nesse quadro, embora os jesuítas também tivessem problemas com os mesmos colonos, sua estrutura era mais bem fixada e apoiada por instâncias metropolitanas. Com o traslado do braço de São Sebastião e sua reiteração como santo padroeiro local, os jesuítas deixavam entrever 1) sua rivalidade – sadia ou não – com um clero secular considerado inoperante, ao tomarem para si o papel protagonista na condução do culto ao patrono cidadão, tradicionalmente uma atribuição episcopal e municipal; 2) o uso da cerimônia, da relíquia e da veneração do mártir defensor para a tentativa de imposição de uma realidade e de um significado partilhado, isto é, ao se apropriarem do evento como *capital simbólico* que pode (ou mesmo tende a) reforçar seu *poder simbólico*<sup>31</sup>. Se os bispos eram, na Antiguidade tardia, os *impresarios* e talvez principais beneficiários do culto aos santos patronos, nos primórdios do Rio de Janeiro o foram, muito mais do que os prelados, os jesuítas. Pode-se dizer isso na medida em que a iniciativa da entrega da relíquia e a condução das cerimônias cabem à visita de Gouvêa registrada por Cardim; e a guarda do artefato não se dá em outro local, senão no próprio colégio da Companhia. A *Narrativa cardiniana* nos comprova: o *braço* sobe a colina central da cidade rumo ao edifício dos padres, e é colocado no sacrário da igreja jesuítica, sendo provavelmente conservado no seio de uma imagem de São Sebastião posteriormente, como já salientamos. Veja-se ainda este outro trecho de Cardim:

Os padres têm aqui o melhor sítio da cidade (...) têm começado o edifício novo, e já têm 13 cubículos de pedra e cal (...) a igreja é pequena, de taipa velha. Agora se começa a nova de pedra e cal, todavia tem bons ornamentos com uma custódia de

<sup>28</sup> Cf. BEAUJARD, Brigitte. Cités, évêques et martyrs em gaule à la fin de l'époque romaine. In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome « La Sapienza »*. Rome, 27-29 octobre 1988. Roma : École Française de Rome, 1991 (Collection de L'École Française de Rome, 149), pp.178-179.

<sup>29</sup> A bibliografia é imensa, mas, por constituírem referência obrigatória, vejamos os estudos reunidos em ORSELLI, Alba Maria. *L'immaginario religioso della città medievale*. Ravenna: Edizioni del Girasole, 1985.

<sup>30</sup> LACOMBE, Américo Jacobina. A Igreja no Brasil colonial. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). *História geral da civilização brasileira*, t.I, *A época colonial*, v.2, *Administração, economia, sociedade*. 11ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004, pp.56-63.

<sup>31</sup> Cf. BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

prata dourada para as endoenças, uma cabeça das Onze mil virgens, o braço de S. Sebastião com outras relíquias, uma imagem da Senhora de S. Lucas. (...) <sup>32</sup>.

Como transportadores e guardiães da jóia patronal – e de outros tesouros da cristandade, como as cabeças das virgens de Santa Úrsula e outras prendas – os jesuítas atualizam sua auto-imagem de agentes privilegiados, capazes de propiciar à cidade a verdadeira presença do santo. Nessa concepção, fora por mérito dos inacianos, em sua capacidade de mediação com o divino, que se obteve a mercê do protetor celeste da comunidade. Assim como era o *merita* dos bispos o que, na tradição tardo-Antiga cristã, proporcionava à cidade sua imagem de protetores, ao trazerem consigo a *praesentia* de advogados gloriosos <sup>33</sup>. Isso não significa, naturalmente, que havia necessariamente um consenso de significados em que colonos, índios, mamelucos etc. compreendessem da mesma forma a mensagem da Companhia. Esse era tão somente o objetivo. Mas, para os inacianos e, talvez, para os religiosos em geral da cidade, o *status* e a autoridade dos padres se vissem reforçados, ou, ao menos, acreditava-se que assim deveria ser, sendo um dos efeitos possíveis do empreendimento.

### 3.2.2 Saudação e cortesia católico-tupi

Outro ponto a ser ressaltado, o “recebimento” do despojo sagrado do padroeiro no Rio de Janeiro nos remete às cerimônias correlatas que foram recorrentes na Europa entre os séculos XIV e XVII. Conforme Thereza Baumann <sup>34</sup>, nos recebimentos (ou *entradas* <sup>35</sup>) do Velho continente, as cidades eram enfeitadas e preparadas para a chegada dos membros do alto clero ou da nobreza, para casamentos reais ou procissões de imagens e relíquias – caso do Rio. A recepção acontecia já às portas da cidade. As encenações teatrais religiosas eram uma constante, dramatizando a história da salvação – no evento narrado por Cardim, além das procissões, prática sensivelmente teatral, houve, vale lembrar, a “escaramuça naval” dos índios e o auto de São Sebastião. Tais festividades de acolhimento deitam raízes nas sagradas escrituras, sobretudo na entrada triunfal de Cristo em Jerusalém, prelúdio de sua *paixão*. O visitante costumava ser apresentado como um predestinado por nascimento ou por virtudes <sup>36</sup>.

A “visita”, no caso do Rio, era dupla: Gouvêa, alta dignidade jesuítica, e o próprio São Sebastião, cuja presença (*praesentia*) era vista e assegurada como *real* na relíquia, à maneira eucarística. Uma presença considerada física e espiritual, sendo construída, percebida e promovida coletivamente pelos religiosos que acolhiam o ilustre e santo visitante, convidado sempre a adentrar sua cidade-cliente. Uma presença *sacramental*, inspirada na transubstanciação do mistério eucarístico, numa apropriação que se generalizou no sentido de produzir uma aparência ou *presença* da coisa através do signo, desde a baixa Idade Média. Na concepção religiosa, não se tratava ali de um símbolo, uma convenção, como se poderia pensar anacronicamente, mas da “presença substancial de Deus” no signo <sup>37</sup>. O santo se torna

<sup>32</sup> CARDIM, *op.cit.*

<sup>33</sup> Cf. BROWN, *op.cit.*, pp.94-95.

<sup>34</sup> BAUMANN, Thereza de Barcelos. *A Gesta de Anchieta: a construção do “outro” nas idéias e práticas jesuítas no quinhentos*. Dissertação de mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1993.

<sup>35</sup> Sobre as cerimônias de *entradas* de autoridades em espaços urbanos, pode-se citar, para o caso luso-brasileiro, ver CARDIM, Pedro. *Entradas solenes: rituais comunitários e festas políticas, Portugal e Brasil, séculos XVI e XVII*; e KANTOR, Íris. *Entradas episcopais na capitania de Minas Gerais (1743 e 1748): a transgressão formalizada*; e MEGIANI, Ana Paula Torres. *A escrita da festa: os panfletos das jornadas filipinas a Lisboa de 1581 e 1619*. In: KANTOR, JANCÓS, *op.cit.*

<sup>36</sup> Cf. BAUMANN, *op.cit.*, pp.138-140.

<sup>37</sup> HANSEN, *op.cit.*, pp.738-740. Adotamos aqui um dos significados da categoria *representação* de acordo com a análise de João Adolfo Hansen. O conceito de *representação* é deveras polissêmico e uma discussão sobre seu emprego para o caso da relíquia e do santo não convém a esta altura do trabalho, visto ser controversa.

*presente* na relíquia apenas porque (ele) é plena manifestação da glória metafísica de Deus em uma forma sensível, isto é, no fragmento do braço sebastianino. Trata-se de um “sacramento do futuro”, um “já-agora-aqui o que será, pois seu ser deriva do futuro que, já sendo, faz do presente o dever-ser de uma natureza artificialmente perfectível, sempre (...)”. Tal se baseia na idéia do mundo como um *teatro sacro*<sup>38</sup>, infundido de uma graça divina, luz interior que se projeta permanentemente na história, ao contrário do *Deus absconditus* e inacessível da Reforma luterana. A vinda do santo era, pois, considerada pelos religiosos uma visita ou hospedagem, mas não no sentido meramente figurado, que incorreria em anacronismo. A relíquia pode ser classificada como *representação* sobretudo porque produz a “aparência ou a presença em ausência da coisa produzida pelo signo”<sup>39</sup>.

Tornando à análise de Baumann, a historiadora demonstra a readaptação dos *recebimentos* pelos jesuítas sob um contexto colonial. Os recebimentos, no Novo Mundo, configurariam outra das inúmeras maneiras concebidas para “captar o interesse e a simpatia dos ‘recebidos’, e através deles atuar em esferas mais amplas”. Para Baumann, na construção de um código que tornasse possível a comunicação entre missionários e indígenas, havia uma convergência de significados entre os “recebimentos” europeus e a acolhida tupi conhecida na etnologia como “saudação lacrimosa”. Quanto a esta, tratava-se do seguinte: quando um estrangeiro ou índio ausente, ou visitante, chegava a uma aldeia tupi, as índias acorriam à maloca onde o hóspede se instalasse e tocavam-lhe os ombros, os joelhos e o pescoço, cobrindo-lhe também com os cabelos. Em seguida, as mulheres se prostravam com o rosto em terra ou acorçadas e choravam, disparando, entre soluços, agradecimentos ao recém-chegado

---

Poderíamos também usar simplesmente o conceito de *produção de presença*, tal qual o faz Beatriz Catão para a precissão do *Corpo de Deus*, baseando-se na proposição de Hans Gumbrecht. Sabe-se que, durante muito tempo, as relíquias rivalizavam com a hóstia sagrada no imaginário dos fiéis, pelo menos até o advento do dogma da transubstanciação, em 1215. Mas a proposição de Hansen, aqui adotada, é similar, e também se aproxima da hipótese das “implicações eucarísticas” apontadas por Ginzburg para transmitir a noção de uma presença real e corpórea em efígies régias e outros signos. Para uma idéia do problema aqui delineado, ver SANTOS, *op.cit.*, p.28; 54; GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v.2. Trad. Hilário Franco Júnior. Bauru: Edusc, 2006, p.452; GINZBURG, Carlo. Representação. A palavra, a idéia, a coisa. In: *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp.101-103; CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990 (Memória e Sociedade), p.17 e ss.

<sup>38</sup> HANSEN, João Adolfo. Prefácio. In: PÉCOR, A. Alcir B. *Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. São Paulo: Edusp; Campinas: Ed. Unicamp, 1994, pp.18-19; *Idem*, A categoria “representação nas festas...”; ver também PÉCOR, Alcir B. Sermões: o modelo sacramental. In: KANTOR, JANCSÓ, *op.cit.*

<sup>39</sup> Cf. HANSEN, *op.cit.* Guilherme Luz e Stela Duarte propõem ainda a inserção das relíquias em outro dos significados da categoria representação propostos por João Adolfo Hansen, o do “uso do símbolo no lugar de outra coisa”, o que, para ambos, “em se tratando de relíquias, cabe perfeitamente. Os restos mortais, artefatos utilizados pelos santos em vida, os instrumentos e/ou os locais de martírio possuem em si mesmos as características sagradas que são atribuídas aos próprios santos (...)”. LUZ, Guilherme A, DUARTE, Stela B. A representação do martírio no “teatro jesuítico da missão”: exemplificação das virtudes na busca pela extinção dos vícios. In: *Horizonte científico – a revista eletrônica da Propp (Universidade Federal de Uberlândia)*, v.I, n.10, 2009, p.5. <http://www.horizontecientifico.propp.ufu.br/include/getdoc.php?id=1553&article=626&mode=pdf> (acessado em 22 de janeiro de 2010). Contudo, se as relíquias “possuem em si mesmas”, para o *homo religiosus*, as “mesmas características sagradas” dos santos, parece melhor encará-las como produção coletiva de (Uma) presença (“celeste”) no signo, como os próprios Luz e Duarte também apontam (a relíquia “traz a ‘aparência’ da sua presença, ou a sua ‘presença em ausência’”, *ibidem*, p.5). Fazendo-o, damos conta do significado historicamente determinado e da categorização sociológica e analítica contemporânea do objeto em questão. Além disso, aplicar a categoria de “uso de símbolo no lugar de outra coisa” pode sugerir a idéia anacrônica de que a relíquia “simbolizava o santo”, quando, para teólogos e crentes, eram as próprias *praesentia* e *potentia* do santo o que, de modo parcialmente visível, se manifestava em um sinal de sua vida terrena admirável. Como diz Sofia Gajano, o santo era, pois, duplamente presente: nos céus e na terra. Cada fragmento seu possuía um “poder intrínseco”, sendo sua materialidade e sacralidade um “análogo” do Corpo de Cristo. Cf. GAJANO, *op.cit.*, p.452; BROWN, *op.cit.*



por ter enfrentado tantos perigos em sua travessia apenas para conceder a graça de sua presença. Era um “rito de polidez” que, para Alfred Métraux, estava associado ao culto dos mortos – principal referência quando se fala de lágrimas e prantos entre os tupinambá<sup>40</sup>.

Thereza Baumann destaca o aproveitamento da experiência jesuítica com a saudação lacrimosa por parte de José de Anchieta, algo perceptível em um dos seus textos destinados a um recebimento. Os ritos de cortesia e recepção festiva dos índios tupi teriam sido familiares ao jesuíta, especialmente o “copioso e abundante derramamento de lágrimas como demonstração de apreço aos visitantes e hóspedes (...) estabelecendo vínculos de hospitalidade”. A habitual saudação feminina tupi foi, segundo Baumann, utilizada como recurso para interessar e envolver indígenas em cerimônias de recebimento de autoridades. Havia-se compreendido que, para os nativos, o acolhimento de um hóspede implicava “um pacto de amizade, lealdade e hospitalidade, um direito sagrado para os indígenas”. Tanto as saudações tupinambá quanto as cerimônias de *recebimentos* europeias constituíam ritual festivo que transcendia o dia-a-dia ordinário e envolvia a reciprocidade através de trocas de dádivas. Na Europa, a vinda do rei, da autoridade, da imagem ou relíquia do santo demandava o “direito de hospedagem”, que acionava trocas simbólicas entre a cidade e o visitante, ultrapassando a razão prática. Entre os índios, havia também um compromisso entre tribos, quando um hóspede era albergado, incluindo a oferta de presentes. Na verdade, as duas formas de recebimento, europeia e ameríndia, poderiam ser consideradas “fato social total”<sup>41</sup>.

Embora a análise de Baumann tenda a se concentrar nos autos de Anchieta, relacionando-os também à trajetória espiritual e missionária do jesuíta canarino, talvez possamos estender as considerações da pesquisadora ao caso do recebimento de Gouvêa e São Sebastião, no Rio. Em termos teóricos, a proposta da historiadora e a sugestão que abaixo delinearemos se incluem na teoria de uma “mediação cultural”. Nesta, o lócus privilegiado de observação recai sobre a constituição de um “*espaço social e simbólico*” de convergência nas relações entre missionários e índios. A festa e os rituais se incluem nesta perspectiva, que indaga sobre “as regras que organizam sua significação para índios e missionários”<sup>42</sup>.

Certamente que as “muitas lágrimas de devoção e alegria” derramadas por “toda a cidade” são exageros ou, no mínimo, um artifício de Fernão Cardim, levado a transmitir conforto espiritual no seu livro de visitas e consolação jesuíticas. Na narrativa, esse é o típico momento da *conformação*, “em que se produz no destinatário” do relato “a presença dos afetos relacionados à recepção da Graça”, instante do “inefável contato com Cristo”, de forte caráter passional. Isto é, articulando os gestos do corpo aos movimentos da alma através da representação, sob a forma de alegoria ou metáfora<sup>43</sup>.

Mas o pranto era uma característica dos recebimentos indígenas e, de acordo com Thereza Baumann, fora empregado no envolvimento dos índios com os cerimoniais trazidos da Europa e readaptados na América. Se os índios ou quaisquer presentes na entrega da relíquia por Gouvêa choraram, jamais saberemos. Como diz João Adolfo Hansen, nos festejos coloniais “o ‘público’ não tinha autonomia crítica (...) de modo que (...) o destinatário é constituído como ‘público’ somente *pela* representação, *na* representação e *como* representação” – embora, naturalmente, fossem possíveis apropriações imprevistas ou

<sup>40</sup> Cf. MÉTRAUX, *op.cit.*, pp.157-161.

<sup>41</sup> Cf. BAUMANN, *op.cit.*, pp.145-155.

<sup>42</sup> MONTEIRO, Paula. Introdução – Missionários, índios e mediação cultural. In: *Idem.* (org.). *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, pp.23-24. São vários os estudos recentes que buscam pensar a mediação e a tradução catequético-ritual entre missionários e ameríndios. Além dos ensaios presentes em *Deus na Aldeia*, pode-se citar, omitindo injustamente outros trabalhos históricos e antropológicos recentes ou antigos, duas obras importantes: POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003 (Ciências Sociais); e AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc.XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas, 2007.

<sup>43</sup> HANSEN, A categoria “representação”..., p.747.

subversivas da mensagem<sup>44</sup>. Não obstante, cabe destacar que o “choro” talvez fosse uma situação prevista e estratégica, quanto ao caso dos tupi, constituindo simultaneamente uma figura retórica da *Narrativa epistolar*. Se prevista, inseria-se no conjunto de ações pastorais e catequéticas inacianas, além de manifestar a projeção divina sobre a criação através do artifício consolador do narrador. Sendo uma manifestação feminina, ecoa a integração das mulheres como atores sociais e religiosos no cristianismo (ao contrário do paganismo greco-romano), para a qual concorreu também o culto aos santos, desde a época tardo-Antiga<sup>45</sup>.

Pode-se talvez também incluir a “escaramuça naval” de canoas indígenas representada no advento do braço-relíquia como algo previsto, acordado ou induzido pelos padres na mesma esteira da saudação lacrimosa. Tal combate festivo e teatral se insere na categoria dos “ritos de recepção agressiva” que tanto surpreenderam os jesuítas, inclusive ao próprio Cardim, em outras paragens. A “saudação agressiva” de que fala Alfred Métraux, cuja descrição muito se assemelha àquela da “escaramuça” em que participou Araribóia durante o transitar marítimo do relicário, era também um rito (exclusivamente masculino?) de polidez tupi, tal qual a recepção lacrimante feminina. Os indígenas recebiam um visitante com aparente hostilidade, enfeitados e “imitando perfeitamente um combate na água”, conduzindo, depois, o recém-chegado à aldeia entre cantos e danças.<sup>46</sup>

O potencial pastoral e catequético do festivo advento da relíquia poderia ser relativamente eficaz se, na pista de Métraux e Baumann, e segundo as teorias da mediação, acontecesse um “acordo” ou “código partilhado” nos “jogos de comunicação” entre missionários e índios, na negociação do sentido em princípio indeterminado da festa. Negociação que se dá através das relações de poder concretas ou simbólicas, mas no horizonte de uma convergência possível, devido ao desejo e a necessidade de comunicar-se. Trata-se aqui, enfim, do “processo simbólico e prático de ‘produção de certezas comuns’”<sup>47</sup>. Quanto a isso, pode-se pensar em duas possíveis conexões de sentido que teriam orientado jesuítas, católicos e índios, na recepção do braço glorioso de São Sebastião.

Primeiro, a de que o santo presente na relíquia era um visitante e hóspede real, ainda que invisível, ou semi-visível, haja vista que paupável em seu fragmento ósseo (para os índios, em especial, a relíquia se tornava o único ponto de contato com o protetor encoberto de Deus). Assim, poderia ser saudado lacrimosamente, na esteira da abertura ao *outro* tão característica dos Tupinambá<sup>48</sup>. Não parece ser casual o fato de Cardim emendar a setença “causou este espetáculo muitas lágrimas de devoção e alegria a toda a cidade por representar muito ao vivo o martírio do santo” a esta outra: “nem faltou mulher que não viesse à festa”. Eram as mulheres que se derramavam em “prantos” na curiosa saudação tupinambá. Uma vez compreendida como visita de um ilustre varão, a chegada de São Sebastião pode ter sido efetivamente, ou em algum grau, cortejada sob o costume indígena. O mesmo pode ser válido para a provocação incidental ou esperada de uma saudação “agressiva” de canoas de guerra.

A segunda relação que ocasionalmente pode ter sido estabelecida entre europeus e ameríndios era a de que o santo vindouro era um homem morto para este mundo, embora nascido para o outro. Se falecido – e assim o deviam supor, ao ver o martírio de um moço atado e aseteado, no diálogo teatral de que fala Cardim –, talvez merecesse lágrimas indígenas, quase sempre associadas a ritos fúnebres. O culto aos santos não deixa de ser um culto póstumo.

---

<sup>44</sup> HANSEN, A categoria “representação” ..., p.737.

<sup>45</sup> Cf. BROWN, *op.cit.*, pp.41-44.

<sup>46</sup> MÉTRAUX, *op.cit.*, p.161.

<sup>47</sup> MONTEIRO, *op.cit.*, pp.26-29.

<sup>48</sup> Cf. CASTRO, Eduardo Viveiros. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

De qualquer forma, nota-se o esforço retórico e político-teológico jesuítico de fazer o índio participar da festa da Graça e da Luz divina inata, testemunhando e reconhecendo, ao nível do discurso e das representações inacianas, as autoridades religiosas e seculares. Manifestando, enfim, de modo visível e espetacular o *corpo* invisível que unia misticamente ou sacramentalmente os homens a Deus e conformava-os naturalmente ao pacto de sujeição ao monarca, impelindo-os à lei natural e às leis positivas, segundo os princípios e preceitos neo-escolásticos<sup>49</sup>. O santo patrono – morto redivivo, visitante cotidiano e hóspede eterno – cumpriria, sob o signo de seu fragmento fúnebre-sagrado, função essencial na *missão* e na comunicação corrente entre os seus assim tão discordantes como convergentes concidadãos adotivos.

### 3.2.3 A consagração do patrono e protetor

Passemos a outro sentido, sob o prisma jesuítico. A festividade da recepção da relíquia talvez possa ser enquadrada naquilo que a historiadora belga Annick Delfosse classifica como “consagrações coletivas” de um patrono e protetor celestial. De acordo com Delfosse, assim como a “eleição” de padroeiros, sua “consagração” enceta práticas cerimoniais extraordinárias em que a dramaturgia é parte essencial. Trata-se de um “momento forte” da vida urbana em tempos de crise e, talvez por isso, movimento articulado independentemente dos ciclos e datas do calendário litúrgico. Tais consagrações são lugar de uma expressividade acentuada e de uma pujante inventividade. Relacionadas com as hierarquias, proclamam a força dos poderes locais em assegurar a ordem civil e religiosa no espaço citadino<sup>50</sup>.

Com efeito, como no caso em estudo, nos Países-Baixos espanhóis do século XVII, sobretudo na época belicosa do tempo dos Filipes, os jesuítas exerciam enorme influência sobre os magistrados, conselhos e governadores; inclusive quanto ao interesse “público” da consagração de santos patronos locais, tornando-se os jesuítas os principais organizadores das cerimônias pertinentes. O clima de guerra político-religiosa, o avanço do protestantismo e a ânsia por proteção divina levariam várias cidades católicas dos Países-Baixos a elegerem alguma invocação da Virgem, o anjo da guarda, São Francisco Xavier ou outro santo por tutelar. As justificativas para a consagração de um padroeiro residiam na necessidade de se garantir a paz e a ordem pelo bem geral da cidade. A consagração a um patrono celestial permitiria afrontar os assaltos das armadas hostis, manter afastados os açoitados da guerra, intuir as agressões dos vizinhos ou a mesmo alcançar a liberação do jugo inimigo<sup>51</sup>.

Quanto aos perigos brásílicos, principalmente o dos corsários hereges e índios hostis, já nos referimos em outro capítulo e ainda tornaremos a eles ocasionalmente. Mas urge aqui destacar que o recebimento do santo conferia-lhe a *autoritas* e a *potestas* da urbe, uma característica dos “cultos políades de santos patronos”, baseados na idéia de que o mártir ou confessor patrono da cidade era revelado pela Providência divina. A confiança e a devoção no santo, então, punham à alçada do protetor a defesa da cidade contra todas as agressões exteriores, inclusive – e, talvez, sobretudo – as agressões militares. Na Gália baixo-medieval, os santos patronos materializados (*in corpore*) nas relíquias eram comparados a soldados enviados pelo “acampamento (militar)” celeste. Segundo Luce Pietri, as festas religiosas dedicadas a esses patronos – “aniversários de sua *depositio*, de sua consagração episcopal, da

<sup>49</sup> Cf. HANSEN, A categoria “representação”...; PÉCORA, *op.cit.*

<sup>50</sup> Cf. DELFOSSE, Annick. 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, p.2. Acessado em <http://hdl.handle.net/2268/785>, autorizado gentilmente pela autora. Acesso em 2 de maio de 2009.

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp.1-3 ; para a tese publicada da autora, ver DELFOSSE, Annick. *La « protectrice du País-Bas »*. *Stratégies politiques et figures de la Vierge dans le Pays-Bas espagnols*. Turnhout : Brepols Publishers, 2009.

dedicação de sua basílica” – se tornam os “tempos fortes da vida cívica”, isto é, da vida cidadina. O bispo celebra em sua homilia a memória do santo, por exemplo, antes de comunicar decisões importantes concernentes à cidade<sup>52</sup>.

Não parece se afastar dessa concepção a consagração de São Sebastião pelos jesuítas no Rio do século XVI. Nem constitui espanto o fato de os jesuítas se apropriarem do culto patronal. Os próprios jesuítas podem ter influído na eleição do patrono, à época da fundação da cidade (1565-1567), sugerindo-o, designando-o ou confirmando-o, como outro capítulo irá discutir – muito embora, de concreto, não tenhamos mais que uma carta de José de Anchieta se referindo vagamente à escolha de São Sebastião como padroeiro da urbe<sup>53</sup>. Essa lacuna documental, contudo, não é fortuita. Ainda que a idéia de santo patrono cidadão seja antiga e de longuíssima duração, apenas em 1630 o papado se esforçou em regulamentar a escolha dos padroeiros, através da *Congregação dos Ritos*. Até então, as eleições, proclamações e consagrações de patronos eram atitudes dispersas e pouco documentadas. Os decretos da Sagrada Congregação dos Ritos estabeleceriam que o reconhecimento oficial dos patronos cidadãos pela Igreja dependia do suporte que as autoridades civis e a clerezia locais davam ao santo escolhido, de comum acordo, em nome da urbe. As cidades, então, deveriam enviar a Roma um dossiê para a aprovação ou não da devoção oficial<sup>54</sup>. Contudo, tal sistematização nem sequer se desenhava nas últimas décadas dos quinhentos, e os discípulos de Santo Inácio, ao se pretenderem líderes de um catolicismo reformado, provavelmente não hesitavam em intervir nas tradições patronais locais. E não deixaram de fazê-lo, mesmo após os decretos da Congregação, como aponta Delfosse.

Nos Países-Baixos, houve notória intervenção da Companhia de Jesus no acerto de votos “públicos” ofertados de modo a estabelecer uma reciprocidade legitimamente compromissada com o divino tutelar. Tais ritos se inscrevem numa “vontade jesuítica de relançar ou consagrar certas formas locais de devoção”, algo que também se pode perceber no Rio de Janeiro, como este trabalho se propõe a demonstrar. Além disso, os ritos concernentes aos solenes votos cidadãos possuem um significado pastoral, sustentando sob forma pontual e espetacular, a “criação ou consolidação das estruturas de enquadramento dos fiéis”<sup>55</sup>. Ou seja, a inserção e confirmação dos diferentes componentes urbanos em seus lugares correspondentes no corpo místico-político em suas múltiplas hierarquias.

O ponto central de uma consagração patronal, nos casos estudados pela historiadora belga, era a proclamação do voto de compromisso perpétuo entre a cidade e o santo, às vezes simbolizado pela oferta de uma chave diante da imagem do padroeiro. Em troca da proteção especial e divina, especialmente “em tempos de guerra, peste e fome” (geralmente associados), as autoridades prometiam solenemente a reverência de toda a cidade eternamente. A procissão, os carros de triunfo, as representações cênicas, os tiros de bombardas, as iluminações e símbolos alegóricos diversos são indissociáveis das cerimônias, sempre afirmando a passagem do caos da guerra à ordem, trazida pelo santo tutelar. Nesses eventos, participam os magistrados, oficiais, governadores, o clero secular e regular e os alunos dos colégios jesuítas, “ricamente vestidos” e em posição de destaque. As capelas dos jesuítas geralmente são pontos de partida ou chegada das procissões e, por vezes, são os locais nos quais ocorre a proclamação oficial do voto. A religiosidade que se expressa nas consagrações é “passional”<sup>56</sup>, de modo a inflamar os corações para “demonstrar a força da

<sup>52</sup> Cf. PIETRI, Luce. Culte des saints et religiosité politique dans la Gaule du V<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle. In : *Les fonctions...*, p.353; 356 -358.

<sup>53</sup> Por ora, ver ANCHIETA, José de. 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.

<sup>54</sup> Cf. DELFOSSE, Élections collectives..., p.6.

<sup>55</sup> DELFOSSE, Élections collectives..., p.4.

<sup>56</sup> “Passional”, termo usado pela historiadora, certamente não deve ser entendido em seu sentido atual, mas no sentido que as *paixões* possuíam no pensamento jesuítico e neo-escolástico, como gestos inflamados da Luz

tutela do novo patrono, visivelmente pujante e eficaz”, que traz regozijo à urbe por reencontrá-la com a paz. Tais solenidades se propõem à exaltação de um poder civil-ecclesiástico sólido, capaz de arremeter os meios para garantir uma ordem pacífica, tentando demonstrar a vitalidade da povoação em uma conjuntura crítica. Isto é, profetizando a estabilidade do porvir. Para Delfosse, o interesse dos padres jesuítas nessas cerimônias não é apenas pastoral, catequético, mas, principalmente, “celebrar, com a população, a implacável solidez da comunidade urbana”. Em outras palavras, o “triunfo da cidade”<sup>57</sup>.

Vários dos pontos levantados pela historiadora podem ser percebidos na descrição de padre Cardim. Não temos qualquer menção à proclamação dos votos, que poderiam, todavia, ter sido oficializados há tempos, talvez em 1565 ou 1567; mas todo o evento exposto pela descrição da *Narrativa epistolar* parece pretender uma renovação dos votos e do compromisso eterno com o patrono e tutelar. As altas hierarquias presentes na cidade encabeçam a festividade, que inclui procissão, teatro em terra e no mar, danças, sermão, beijo da relíquia e peregrinação à igreja jesuítica. É claro que o contexto estudado por Annick Delfosse é outro, e de um tempo posterior; mas o Rio também tinha motivos para celebrar e profetizar a ordem: os tamoios haviam sido pacificados e os últimos estrangeiros europeus expulsos, sob o comando de Antonio Salema, em 1575. A urbe se consolidava no alto do Morro do castelo, àquela época, *Morro do Descanso*, e na esplanada à beira-mar. É a paz e a ordem da “política católica”<sup>58</sup> representada pelos padres, governadores, magistrados, o rei, o papa e todos os membros do corpo místico aquilo que se pode traduzir como um “triunfo da cidade”, incluindo a incorporação do gentio, mas sem resumir-se a ela.

### 3.2.4 A hierópolis de São Sebastião

A relíquia do padroeiro trazida pela Companhia de Jesus vinha sacralizar o núcleo originário de povoamento da *urbs* triunfante, no Morro do Descanso, onde estavam sediados os filhos de Loyola, em seu ainda inacabado colégio. À guisa de relicário, a acrópole originária da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro aconchegava o *vestigia* do patrono, transformando o local numa *hierópolis*: lugar sagrado, centro de peregrinação religiosa que une o simbolismo do *sagrado* ao *espaço urbano* periodicamente ou permanentemente<sup>59</sup>. O Rio de Janeiro era consagrado ao santo flechado. Objeto *sagrado*, foco de irradiação hierofânica, o osso de São Sebastião guardado pelos padres jesuítas em seu colégio no alto do morro centrava o mundo guanabarrino ao seu redor, referenciando no espaço *profano* o *homo religiosus*<sup>60</sup>. As relíquias são “um ponto de honra”: isto é, admite-se que “tê-las engrandece uma cidade, um mosteiro, um país (...)” e que sua posse “(...) corresponde a um aval divino à obra missionária”<sup>61</sup>. Missionários eram, com efeito, aqueles que habitavam o colégio jesuítico por sobre o monte santificado, símbolo bíblico reiterador da idéia de *templum*, associada à contemplação, e à idéia de *altare*, elevação. Tal simbolismo, recorrente no cristianismo, já

---

inata no corpo corrupto pelo pecado. Trata-se da *conformação afetiva*, de “caráter passional”. Cf. HANSEN, A categoria “representação”..., p.747.

<sup>57</sup> DELFOSSE, Élections collectives..., pp.9-16.

<sup>58</sup> HANSEN, A categoria “representação”..., p.740.

<sup>59</sup> Cf. ROSENDAHL, Zeny. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. 2ed. Rio de Janeiro: Eduerj, 2009 (Geografia Cultural), p.9; 16 e ss; e ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. 2ed. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002 (Geografia Cultural). Sobre o simbolismo político-religioso urbano nas cidades coloniais, ver RAMINELLI, Ronald. Simbolismos do espaço urbano colonial. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992 (Jubileu).

<sup>60</sup> Cf. ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992. (Tópicos), pp.13-14; 17. Eliade usa o termo *hierofania* para indicar a idéia de manifestação ou irrupção da realidade sagrada, de *outro mundo*, na realidade profana, mundana.

<sup>61</sup> KARNAL, *op.cit.*, p.159.

havia sido acionado pelos jesuítas na fundação da “casa de meninos” que deu origem ao colégio jesuítico de São Paulo de Piratininga (1554), gérmen da urbe paulistana<sup>62</sup>.

Como “guardião do centro”, São Sebastião era representado também “guardião dos limites” da cidade. Como protetor divino da urbe, o santo flechado era componente de um “aparato defensivo metafísico” que, para além das muralhas e forte de mesmo patronímico, se expressava religiosamente e socialmente, tendo por finalidade não apenas conservar, mas nutrir e fortalecer a urbe<sup>63</sup>. Isto é, toda a territorialidade da *civitas*, todo o raio que incluía também as duas aldeias indígenas missionárias estabelecidas até então na região, lugares de cristãos em formação, súditos do rei e guerreiros defensores da cidade<sup>64</sup>. São Sebastião se incluía na categoria patronal-urbana de uma *militia Christi*, marcada por uma concepção marcial; desse modo, a partir do seu santuário, do alto do morro, podia ser tão ou mais eficaz que as muralhas e fortalezas do *castrum* guanabarrino<sup>65</sup>. Muralhas e fortalezas não são aqui força de expressão. Sabe-se que o antigo Morro do castelo fora parcialmente amuralhado no século XVI, como Mem de Sá indicara<sup>66</sup>. E que a fortaleza que vigiava a cidade do cimo do morro recebera, não à toa, o patronímico sebastianino, sendo posteriormente chamada de “castelo de São Sebastião”. Daí “Morro do castelo”, último nome da finada colina.

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. “O simbolismo das entradas parece evidente: a procissão inicial que antecede à chegada na porta da cidade evoca a peregrinação do homem cristão no mundo, um mundo que se lhe deve afigurar estranho”. Prossegue Thereza Baumann, vê-se “o homem sempre como itinerante, peregrino, cumprindo um rito de passagem em direção ao centro, ao Paraíso, representado pela cidade e, mais particularmente, pela Igreja ou capela, que simbolizará o Paraíso (...)”<sup>67</sup>.

A procissão da relíquia, de fato, se desenrola em três estágios: o mar, o sopé do morro, onde estava a Santa Casa de Misericórdia, e o próprio monte, onde descansaria a dádiva celeste. O rito parece estabelecer, entre as extremidades do percurso, um “espaço-tempo qualificado”, através da “presentificação e recebimento do sagrado”<sup>68</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 ainda, à época, os principais edifícios políticos e religiosos da urbe. 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 (...)”, segundo os ritos de fundação etrusco-romanos, que influenciaram largamente o cristianismo e o Ocidente<sup>69</sup>. Luís Kehl indica que, também em São Paulo de Piratininga, a procissão e as

<sup>62</sup>Cf. KEHL, Luis Augusto Bicalho. *Simbolismo e profecia na fundação de São Paulo. A casa de Piratininga*. São Paulo: Terceiro Nome, 2005, pp.92-93, 134-135; 140-141.

<sup>63</sup> Cf. RYKWERT, Joseph. *A idéia de cidade. A antropologia da forma urbana em Roma, Itália e no mundo Antigo*. São Paulo: Perspectiva, 2006 (Estudos, 234), p.107; 193.

<sup>64</sup> O que não significa, absolutamente, que os índios estivessem em uma posição de igualdade em relação aos portugueses, cristãos etc. Cf. ALMEIDA, *op.cit.*, 2003, pp.102-125.

<sup>65</sup> Cf. PIETRI, pp.356-357; Sobre a idéia de *castrum* no rito etrusco-romano de fundação (que influencia, inclusive, o cristianismo), ver RYKWERT, *op.cit.*, p.65 e ss.

<sup>66</sup> “(...) escolhi um sítio que parecia mais conveniente para edificar nele (...) uma cidade grande (...) toda cercada de muro por cima com muitos baluartes e fortes cheio de artilharia”. SERRÃO, *op.cit.*, p.69.

<sup>67</sup> BAUMANN, *op.cit.*, pp.140-143.

<sup>68</sup> Cf. HANSEN, A categoria “representação”..., p.739.

<sup>69</sup> “*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”. RYKWERT, *op.cit.*, p.32 e ss. Sobre a influência dos ditos ritos na cultura cristã-ocidental, p.241 e ss.

danças fizeram parte dos ritos fundacionais do colégio jesuítico, delimitando o espaço sagrado ao circular a colina central através de um circuito triangular, em referência à Trindade, criadora do cosmos e sinônimo de perfeição<sup>70</sup>. A referência tripartite porventura também se verifica no Rio, se considerarmos o mar-planície-colina que demarcou o recebimento do braço de São Sebastião. A sacralização espaço-temporal não deixa também de se configurar como uma versão jesuítica das “cerimônias de posse do Novo Mundo”, meios para se criar e fazer reconhecer a autoridade e o direito de governar europeus na América, conforme o estudo de Patrícia Seed<sup>71</sup>.

Em todo caso, mesmo que a perspectiva espacial-religiosa possa ser discutível, quando afeita a arquétipos atemporais e puros, imutáveis e cristalizados numa “essência humana”, pode-se ao menos observar, no rito em estudo, o intuito de captarem-se influências divinas no destino da cidade, remetendo-a ao tempo prestigioso das *origens*<sup>72</sup>. Isso ficará mais claro no decorrer do trabalho, mas desde já se pode adiantar que a referência às origens da cidade está presente no recebimento e consagração do padroeiro. Não só porque o santo era o patronímico da cidade, desde 1565, mas, principalmente, porque o “diálogo” de São Sebastião e o sermão pregado por Cardim faziam referência a acontecimentos excepcionais que teriam ocorrido nos dias da fundação, nas batalhas contra franceses e tamoios. Trata-se então, com as cerimônias do acolhimento do vestígio do padroeiro, de atualizar ou renovar as forças originais e protetoras que atuaram no primeiro estabelecimento do Rio de Janeiro. Assim, configura-se possivelmente um rito de renovação ou “retorno” ao “tempo forte” e “prestigioso” das origens, ligado à atualização da cosmogonia (criação do mundo) e aos entes sagrados demiúrgicos que se manifestam no espaço profano (temporal, secular) para criar, possibilitar ou renovar a existência humana<sup>73</sup>. Em termos católicos, a força do Verbo do Gênesis se faria presente através do sacramento-reliquia que conduzia através do signo-real do santo padroeiro a Graça ou Luz Trinitária; esta, misericordiosamente, abençoaria e uniria a cidade e seus habitantes num único corpo, naturalmente heterogêneo e hierarquizado, a viver sob a lei divina e a lei natural, a graça e a natureza, conforme as proposições neoescolásticas. Por ora, passemos daí a outro e especial significado jesuítico das festividades em tela.

### 3.2.5 Alegoria da concórdia universal

Mais do que ao método educativo e pastoral jesuítico, destinado a atores e espectadores da festa, talvez devamos atentar, como o faz Annick Delfosse para o caso dos Países-Baixos, para a proposição de um “projeto político” à cidade, a partir dos colégios jesuíticos locais<sup>74</sup>. Ou, em outros termos, mais adequados ao que se irá considerar, a proposição de um “projeto de cidade” enquanto corpo místico-político.

A *festa*, “macrossigno complexo, composto de vários signos particulares, hierárquicos e hierarquizadores”<sup>75</sup> foi um elemento onipresente na história da América portuguesa, sempre associada a uma cultura *urbana* e devedora dos motivos celebrados pelos anfitriões que a concediam, segundo seu próprio discurso – a Igreja, a Monarquia ou ambas. Apenas os súditos do rei e os fiéis da Igreja católica constituíam legítimos participantes da *festa*, muito

<sup>70</sup> Cf. KEHL, *op.cit.*, p.136.

<sup>71</sup> Cf. SEED, Patrícia. *Cerimônias de posse na conquista européia do Novo Mundo (1492-1640)*. Trad. Lenita Esteves. São Paulo: Ed. Unesp, 1999 (UNESP/Cambridge), p.10 e ss.

<sup>72</sup> Cf. ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 6ed. São Paulo: Perspectiva, 2002 (Debates, 52), p.25 e ss.

<sup>73</sup> *Ibidem*, pp.31-39.

<sup>74</sup> DELFOSSE, *Élections collectives...*, p.5.

<sup>75</sup> HANSEN, *op.cit.*, p.739.

embora as inúmeras festividades do calendário político-religioso ocasionassem igualmente um sem número de oportunidades para a subversão da ordem e usos heterodoxos<sup>76</sup>.

Mas a perspectiva adotada por Fernão Cardim é, sobretudo, a da integração. O seu discurso, na qualidade de porta-voz da Assistência jesuítica portuguesa, busca passar a seus pares leitores diretos ou indiretos uma idéia harmônica da sociedade colonial. Podemos perceber o esforço do autor em transmitir o júbilo da cidade na “célebre festa” e mostrar como os festejos envolveram os diversos grupos sociais: o governador da capitania e os militares se encarregariam de saudar o patrono com “um lustroso alardo de arcabuzaria”, e, “juntos com seus tambores, pífaros e bandeiras”, se dirigiriam à praia. Salvador de Sá, Cristóvão de Gouvêa e outros padres iriam, então, juntos, até o navio, para trazerem em barca enfeitada o braço do padroeiro. Já “os da câmara, cidadãos principais antigos e conquistadores daquela terra”, levariam o pálio que protegia a relíquia, em terra. Os índios faziam uma escaramuça de canoas coloridas com penas, em que participava Araribóia, cacique temiminó e chefe da aldeia de São Lourenço. Tambores europeus e ameríndios, flautas indígenas, pífaros portugueses, canoas nativas, naus e barcaças lusitanas, “gritas” de índio e orações, música de órgão, danças de curumins, procissões católicas. O que Fernão Cardim parece querer evidenciar afinal é uma percepção de que toda a cidade e seus arredores – incluída a aldeia jesuítica de São Lourenço e talvez mesmo a de São Barnabé – participava da festa “mestiça” em harmonia e integração: “nem faltou mulher que não viesse à festa”.

Charlotte de Castelnau-L’Estoile indica que a tônica do discurso de Cardim a respeito da visitação revela esperanças e decepções inerentes ao momento da trajetória missionária na província brasileira. O escrivão “está ao mesmo tempo fascinado pelos índios e muito pouco eloqüente sobre o trabalho de conversão”. A historiadora considera que “as descrições de visitas das aldeias são invariavelmente idênticas e se limitam a contar, com detalhes, as festividades que os índios organizaram para celebrar a chegada do visitador”. Em plena década de 1580, prenhe de dificuldades para os padres da Companhia, o relato destinado à cúpula inaciana nos participa pouco sobre o duro cotidiano dos jesuítas nos trópicos. A narrativa de Cardim apresenta índios alegres pela conversão, mas também arrola em outras ocasiões vários costumes indígenas que, aparentemente, continuavam intocados, dando mostra talvez involuntária dos limites do alcance missionário. Certo é que os nativos freqüentam os escritos de Fernão Cardim “idealizados sob a forma do índio em festa permanente”<sup>77</sup>. Diria Capistrano de Abreu que o padre Cardim “(...) sentia como um esteta” e “embebia-se no espetáculo, além do bem e do mal”<sup>78</sup>.

Envolvido com o objetivo espiritual atinente à visita de Gouvêa – consolar os trabalhadores do evangelho em uma vinha estéril –, Cardim “ênfatiza a unidade da província”. Particularmente, a acolhida por toda parte jubilosa ao visitador pelos padres, índios e portugueses, mesmo quando estes eram desafetos dos jesuítas. Como a constituir um “quadro idílico de uma nova humanidade (...)”: uma cristandade una, santa, católica e harmonizada sob a batuta da Companhia<sup>79</sup>. Tal perspectiva ocorreu em outras épocas e festividades, como na celebração pela canonização de Santo Inácio e São Francisco Xavier em 1622, na cidade de Salvador. Diz Castelnau-L’Estoile que, “descrita por uma pena jesuíta, a festa não deve ser entendida como o simples espelho da sociedade colonial, mas antes como o sonho jesuíta

---

<sup>76</sup> DEL PRIORE, Mary L. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000 (O caminho das utopias), p.15; p.30 e ss. Com relação às “subversões e inversões da ordem festiva”, existem inúmeros trabalhos, podendo-se destacar, a título introdutório, os textos presentes em KANTOR, JANCSÓ, *op.cit.*, pp.263-358.

<sup>77</sup> CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: Edusc, 2006, p.63.

<sup>78</sup> CAPISTRANO DE ABREU, João. Fernão Cardim. In: *Ensaio e estudos: crítica e história. 2ª série*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 2003 (Edições do Senado Federal, v.9), p.218.

<sup>79</sup> CASTELNAU-L’ESTOILE, *op.cit.*, p.45.



dessa mesma sociedade”. Dessa forma, “(...) os jesuítas querem impor uma visão de conciliação da sociedade colonial e tentam reafirmar sua preeminência”<sup>80</sup>.

Se atentarmos à descrição da festa feita *a posteriori* por Cardim, de fato o evento significava, ao menos para os jesuítas, a comunhão dos diversos agentes sob o signo místico de Cristo e seu mártir, Sebastião. Integrando índios, portugueses, leigos, religiosos, homens, mulheres, crianças (os “curumins dançantes”) autoridades e governados numa mesma festa sob o patrocínio do santo protetor, a cidade se transformava temporariamente – ou metaforicamente – em *communitas*.

Experiência mística e metafórica do transcendente, para Victor Turner, a *communitas* constitui pólo oposto à organização estrutural – uma “antiestrutura”, no controverso termo do antropólogo – sendo a tensão entre ambos os pólos parte integrante do ser humano, que oscilaria entre eles. Segundo Turner, “os laços de *communitas* são antiestruturais no sentido de que são indiferenciados, igualitários, diretos, evidentes, não racionais, existenciais (...)”<sup>81</sup>.

Anunciando aos diferentes membros do corpo cidadão as graças divinas intermediadas por São Sebastião e sua relíquia, os jesuítas orquestravam um evento que, real ou metaforicamente, atenuava momentaneamente a aspereza das relações estruturais coloniais. Isso porque a antiestrutura comunitária manifesta um “desejo de uma relação total” que evidencia os aspectos menos agressivos da estrutura – sendo esta “qualquer coisa que mantenha as pessoas separadas, defina suas diferenças e restrinja suas ações”. Na opinião de Turner, a *communitas* é uma *metáfora* social, sendo esta “metamórfica”, “transformadora”; ou seja, “aquilo que é conceitualmente transcendente pode muito bem ser experimentalmente imanente”. Ainda assim, no próprio ato da *comunhão* social as singularidades das diferentes pessoas são salvaguardadas. Pois “a *communitas* não funde identidades; ela as liberta da conformidade às normas gerais, embora esta seja necessariamente uma condição transitória para que a sociedade continue a funcionar de forma ordenada”. Assim, trata-se de uma “metáfora multivocal”, passível de significados diversos, mas também ligada centralmente aos aspectos partilhados por dada época, lugar e sociedade<sup>82</sup>.

Ora, a *multivocalidade* foi característica marcante da perspectiva político-teológica jesuítica e católica na incorporação do Novo Mundo. Mas essa pluralidade de vozes e ouvidos, tão presente no mundo colonial e mestiço, é reunida sob um “ponto unificador”: o redil católico. Para Leandro Karnal, apenas o catolicismo poderia reunir as forças opostas da colônia num discurso coerente sobre a “unidade”. E “unir todos dentro do padrão cristão-europeu foi a pretensão mais significativa dos jesuítas na Colônia”<sup>83</sup>.

Segundo a fórmula neotomista preconizada pelos jesuítas, “a ética cristã da *concordia*, do *amor* ou da *amizade*” não podia ser compreendida senão em sua relação com o poder e a hierarquia, de acordo com a associação natural dos homens como *corpo*. Os homens, por não constituírem um aglomerado de seres, mas uma natureza partilhada, só podiam se relacionar com Deus enquanto corpo constituído por partes *naturalmente* diferenciadas e complementares, a ser unido com o corpo místico de Cristo. Tal enunciado se baseia no *modelo sacramental* neoescolástico e, por exemplo, jesuítico. Conforme Alcir Pécora, o *sacramento* revela “o ser comum entre os homens, que, por sua vez, não pode ser descrito fora de sua relação com Cristo. Essa descoberta da essência comum da coletividade é o *lugar* fundamental da oratória sacra (...)”. Tal perspectiva é, indissociavelmente, teológica e

---

<sup>80</sup> CASTELNAU-L’ESTOILE, *op.cit.*, p.526.

<sup>81</sup> TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Trad. Fabiano de Moraes. Niterói: Eduff, 2008, p.255.

<sup>82</sup> *Ibidem*, pp.21-24; 255-276. Norberto Guarinello corrobora a idéia de que a festa “produz identidade” mas não apaga as diferenças, “antes une os diferentes”. Cf. GUARINELLO, Norberto L. Festa, trabalho e cotidiano. In: KANTOR, JANCSÓ, pp.972-973.

<sup>83</sup> KARNAL, *op.cit.*, p.76; 102.

política. A idéia de comunhão sacramental se baseia na *unio mystica* entre Cristo e os homens redimidos. Isso se revela na organização de um “corpo coletivo” que coliga as vontades individuais em uma vontade única, “o ‘corpo místico’ por excelência”. Os homens, reconhecendo o que há de comum entre si, transformam a multivocalidade em univocalidade, conformando a *universitas* de que fala o teólogo jesuíta Francisco Suárez. Por fim, “a conciliação dos seres numa identidade comum constitui um ‘corpo místico’ ao qual o Estado cristão deve a legitimidade de sua existência”<sup>84</sup>. É a “identidade comum” da cidade enquanto *análogo* do corpo místico de Cristo, da monarquia portuguesa e da *cidade de Deus* agostiniana, o que se revela providencialmente no advento do padroeiro, que adentra a urbe para visitá-la e nela se abrigar, através do *recebimento* da sua santa relíquia.

As cerimônias de acolhimento de relíquias surgiram na transição entre a Antiguidade e a Idade Média. Peter Brown assinalava em seu estudo que é sob a luz da dupla preocupação com concórdia e exercício do poder que devemos nos aproximar do cerimonial que recepcionava o santo na comunidade e daí reativava a cada ano, em sua festa, a chegada do santo entre sua gente. Na Alta Idade Média, o cerimonial dos santos veio a ser usado tanto para diferenciar como para alargar a comunidade cristã, dando espaço tanto a cristãos antigos como neófitos, transformando tais festividades em momentos de *consensus* urbano. Os cerimoniais de *adventus*, daí para frente, ressignificados no culto dos santos, poderiam alargar as fronteiras da comunidade cristã ao conferir um lugar a cada participante dos diferentes grupos que compunham a cidade. Evidenciavam também a aceitação divina da comunidade como um todo: a misericórdia celeste abarcava todos os membros dispersos, sendo também capaz de reintegrar aqueles que ficaram de fora no ano anterior<sup>85</sup>.

Inscritos numa longa duração, esses cerimoniais cristão-católicos parecem ter mantido essa ambivalência de afirmação do poder hierárquico e exercício da concórdia, ampliando as bases do catolicismo, inclusive na incorporação da América e seus autóctones. Lido segundo o referencial de sua época, o ritual da recepção do braço de São Sebastião parece, pois, se configurar como um dos mecanismos para uma “produção artificial da *concórdia*”. Segundo Guilherme Luz, este foi um aspecto inerente à cultura aristotélico-tomista que orientava a monarquia portuguesa e os agentes leigos e religiosos à época da conquista e colonização das partes do Brasil. Tal “produção” se dava, sobretudo, nas “práticas rituais, retóricas, poéticas e imagéticas” que promoviam um “sentimento de pertença” ao “império português”. E visava a uma organização hierárquica e harmônica, segundo os critérios de justiça e legitimidade do poder fundados na ética aristotélica e na releitura de princípios tomistas<sup>86</sup>. As festas de recepção das relíquias pretendiam, nesse sentido, demonstrar a “suposta união e harmonia das partes que compunham o ‘corpo místico’ do Império”, estabelecendo um ideal de “comunhão fraterna”. Os restos e objetos dos santos advinham sob o propósito de uma “união mística entre metrópole e colônia”<sup>87</sup>.

O narrador jesuíta do recebimento de São Sebastião dá conta de uma verdadeira festa mestiça e católica<sup>88</sup> – “universal”, embora assimétrica; hierárquica, embora unificadora. Ela

---

<sup>84</sup> PÉCORRA, Alcir B. Sermões... In: KANTOR, JANCSÓ, *op.cit.*, pp.726-727.

<sup>85</sup> Segundo Brown, tais cerimônias eram conscientemente modeladas nas entradas (*adventus*) dos imperadores romanos, momentos de ideal concórdia e união dos membros da comunidade. Cf. BROWN, *op.cit.*, pp.98-100.

<sup>86</sup> Cf. LUZ, Guilherme Amaral. Produção da concórdia – a poética do poder na América portuguesa. In: *Varia Historia*. Belo Horizonte: v.23, n.38, 543-560, Jul/Dez 2007, pp.549-551 e ss.

<sup>87</sup> LUZ, DUARTE, *op.cit.*, p.6.

<sup>88</sup> O leitor há de ter notado que o texto tem evitado utilizar a categoria de “festa barroca”, ou mesmo a de “barroco”. Não obstante as frutíferas análises realizadas nas ciências sociais, há décadas, valendo-se do conceito, acredita-se aqui que este seja anacrônico, conforme o que foi alertado por João Adolfo Hansen em vários textos e conferências. Além disso, a análise aqui efetuada pode ser encaminhada por outras categorias, prescindindo da idéia de “cultura barroca”. Ver HANSEN, João Adolfo. Barroco Brasileiro, *Petit Palais & Ruína*. In: PRADO, 62

possui significados claramente catequéticos e pastorais, como toda agenda festiva jesuítica na colônia. Charlotte de Castelnau-L'Estoile considera que, na América lusa, por ter fracassado a tentativa de colonização por “imagens”, foi a “arte do espetáculo” o principal meio de catequese, no qual a “síntese”, a “festa múltipla” e o “espetáculo total” eram palavras de ordem. E sentencia: “no Brasil, onde a tentativa de catecismo ilustrado foi um fracasso, a festa tomou o lugar da imagem”, de modo a justificar as diferenças entre as estratégias missionárias na América lusa e no México colonial, onde teria florescido um “Renascimento ameríndio”<sup>89</sup>. Não obstante, talvez haja neste texto indícios suficientes para afirmar que o *adventus*-recebimento-consagração de São Sebastião no Rio colonial pretendia, da perspectiva jesuítica, reunir todas as ovelhas cidadinas sob o redil jesuítico e divinal. E o santo patrono era signo transcendente de uma identidade urbana militante e triunfante, harmônica, justa, pacificada, concordante.

Assim, podemos encarar as representações do santo e sua relíquia (ou “em sua relíquia”) sob um conceito particularmente relevante quando se fala da concepção de mundo jesuítica: tratava-se de *alegoria* da concórdia na cidade, sendo a alegoria uma “técnica metafórica de representar e personificar abstrações”. Dessa forma, “a relíquia é entendida como sendo a personificação ou materialização de algo que é ou está velado (que já não tem existência material visível na sua plenitude), no caso, o santo e suas virtudes”<sup>90</sup>. No âmbito do seu patrocínio urbano no Rio de Janeiro, São Sebastião e seu braço, assim como toda a festividade que tinha neles sua razão de ser, alegorizam a multivocalidade arrebanhada e conduzida ao corpo místico de Cristo e da monarquia lusa pelos jesuítas e pelos representantes da política católica – papa, bispos, rei, governadores etc. O relato de Fernão Cardim mantém esse sentido, funcionando também como mecanismo de “produção da concórdia”. Personificação alegórica da cidade, o patrocínio do santo era incluído, pois, no rol das práticas rituais, imagéticas e retórico-poéticas que, numa perspectiva teológico-política, artificializavam e construíam uma identidade comum no mundo abarcado por lusitanos, inacianos e católicos de várias origens<sup>91</sup>.

Como destaca Anderson de Oliveira, o conceito insuficiente de sincretismo e a idéia de um “catolicismo de verniz” ignoram tanto a possibilidade de eficácia da catequese, quanto o “poder de escolha e reapropriação” por parte dos grupos catequizados. Sejam estes, podemos dizer, índios, negros ou brancos. Desconsidera-se que um santo, por exemplo, possa se tornar elemento de demarcação da identidade de um grupo. Apoiando-se nos estudos de Durkheim, Oliveira aponta uma característica totêmica para certos santos patronos, apenas no sentido de que o ente funciona como um símbolo que concorre para a “aglutinação”. Isto é, reunindo os que pertencem a um grupo, distinguindo-o dos demais, mantendo um santo como “emblema”, mesmo quando relido à maneira do devoto<sup>92</sup>. No Rio, os jesuítas parecem ter mantido promissores esforços catequéticos e mediadores no sentido de consolidar a referência identitária de São Sebastião como “padroeiro e protector” de todo um grupo reunido no “corpo místico” da cidade. Na falta de evidências convincentes sobre as ressignificações dos

---

Maria Lígia C., VIDAL, Diana G. (org.). *À Margem dos 500 Anos: reflexões irreverentes*. São Paulo: Edusp, 2002 (Estante Usp: Brasil 500 Anos, 7).

<sup>89</sup> Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, *op.cit.*, p.511 e ss. A autora se refere à tentativa de colonização “por imagens” e pela escrita no México com base em GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol – séculos XVI e XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003; e *Idem*. *A guerra das imagens. De Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. A idéia de “Renascimento ameríndio” pode ser encontrada em *Idem*. *O Renascimento ameríndio*. In: NOVAES, Adatao (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

<sup>90</sup> LUZ, DUARTE, *op.cit.*, p.5.

<sup>91</sup> Cf. LUZ, *Produção da concórdia...*

<sup>92</sup> Cf. OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet, Faperj, 2008, pp.267-271.

diferentes subgrupos citadinos, fiquemos com os sentidos católicos e jesuíticos. Para resumilos, cria-se que o braço de São Sebastião protegia, unia, abrigava e sacramentava todo o corpo do Rio de Janeiro, sua cidade-relicário.

## CAPÍTULO IV – O AUTO DO ASSETEADO

### 4.1 No Teatro da Missão

Relembremos este trecho da *Narrativa epistolar* de Fernão Cardim:

(...). Estava um teatro à porta da Misericórdia com uma tolda de uma vela, e a santa relíquia se pôs sobre um rico altar enquanto se representou um devoto diálogo do martírio do santo, com coros e várias figuras muito ricamente vestidas; e foi asseado um moço atado a um pau: causou este espetáculo muitas lágrimas de devoção e alegria a toda a cidade por representar muito ao vivo o martírio do santo, nem faltou mulher que não viesse à festa; por onde acabado o diálogo, por a nossa igreja ser pequena lhes preguei no mesmo teatro dos milagres e mercês, que tinham recebido deste glorioso mártir na tomada deste Rio (...)<sup>1</sup>

Era uma pausa na procissão que conduzia a relíquia de São Sebastião desde a nau da visitação até a igreja dos jesuítas, no antigo Morro do Descanso. Depois de atravessar a baía em uma barcaça enfeitada, o préstito encabeçado por autoridades jesuíticas, cidadinas e pelo governador da capitania desembarcara e caminhara com o braço do padroeiro até o espaço preparado em frente à Santa Casa de Misericórdia, ainda à beira-mar. Mar que já havia presenciado uma festiva simulação de “escaramuça naval”, envolvendo coloridas canoas indígenas, numa das quais ia Martim Afonso Araribóia.

Enquanto o braço de São Sebastião repousa sobre um “rico altar”, encena-se no local um *diálogo* devoto do padecimento do padroeiro, “com coros e várias figuras muito ricamente vestidas”. O narrador destaca uma única cena: como São Sebastião, um jovem fora “asseado”, flechado, numa atuação capaz de emocionar “toda a cidade”. O término da representação se torna ocasião para um sermão do próprio Fernão Cardim. No mesmo “teatro”, improvisado com uma tolda feita com vela de embarcação, o padre assistente do visitador jesuíta Cristóvão de Gouvêa prega sobre os “milagres e mercês” que os ouvintes haviam de ter recebido do glorioso santo flechado na “tomada” do Rio, isto é, à época da conquista da Guanabara e fundação da cidade.

O diálogo do martírio de São Sebastião e o sermão sobre os milagres do santo se complementam. À legenda do padroeiro, dramatizada, segue-se a interpretação teológico-política e a veiculação do sentido ortodoxo (ou “autorizado”) para os jesuítas em relação à celebração que conduziam. Em dias quinhentistas, a carreira póstuma do ex-guarda pretoriano martirizado por Diocleciano abarcava a guarda celeste da cidade luso-americana de que era padroeiro e protetor, como ficara patente nos combates contra franceses heréticos e tamoios selvagens. Eis a atualização da memória do santo entre seus “concidadãos” da América lusa. Talvez não fosse a primeira vez que um “teatro” o recordasse, ou que um sermão o celebrasse naquelas paragens. Mas, naquele momento, outro dispositivo para a manutenção da memória<sup>2</sup>

<sup>1</sup> CARDIM, Fernão. Informação da Missão do P. Christóvão de Gouvea às partes do Brasil – Anno de 83 ou Narrativa epistolar de uma viagem e Missão Jesuítica (...) escrita em duas Cartas ao P. Provincial em Portugal. In: *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1980, p.169.

<sup>2</sup> “A memória dos santos é preservada pelas suas relíquias, porque testemunharam a vitória de Cristo sobre a morte até mesmo em sua morte sangrenta, que imita a paixão de Jesus”. SCHMITT, Jean-Claude. As relíquias e

do patrono adentrava a cidade: a relíquia, um osso de seu próprio *braço*. Dessa forma, a dramatização da vida do mártir e o sermão memorialístico de Cardim só podem ser historicamente inteligíveis se inseridos no contexto festivo em que tiveram lugar: o recebimento-consagração do santo patrono cidadão pelos inacianos e a visita jesuítica consoladora e normatizadora à sua “vinha estéril”.

A perspectiva “cênica” foi parte integrante e marcante do processo de conquista, colonização e incorporação da América pelas monarquias e ordens religiosas européias. As tentativas de cristianização do ameríndio ofereciam, como formas privilegiadas para incitar à conversão, imagens e cenas que foram possivelmente apreendidas pelos nativos como a própria essência da fé<sup>3</sup>, o que sinaliza a importância e a complexidade do tema. Dentre esses recursos cênicos, o assim chamado “teatro jesuítico” ocupou um lugar destacado. Foi prenhe de significados teológico-políticos numa localidade marcada pela incursão européia e pela missão inaciana. Como se sabe, atribui-se há muito tempo grande parte de sua produção missionária e “pedagógica” ao padre José de Anchieta (1534-1597). O que requer alguma relativização histórica, assim como alguns outros lugares comuns sobre o “teatro” jesuítico.

Muito já foi escrito e se continua a escrever sobre o “teatro jesuítico” e o “teatro de Anchieta”, temas que não saem da pauta de historiadores, críticos da literatura e do teatro, pedagogos, antropólogos, enfim, cientistas sociais e das letras como um todo. Este capítulo não irá lançar luzes novas em terreno tão freqüentado, como também não pretende se deter nas minúcias interdisciplinares ou na retrospectiva histórica e historiográfica de tema tão vasto e complexo. Sua razão de ser é, apenas, dar continuidade à análise dos significados do ritual de recebimento da relíquia de São Sebastião no Rio de Janeiro, privilegiando a perspectiva jesuítica. Tal análise seria um tanto incompleta se não aproximasse o foco à questão das representações veiculadas no “diálogo” que encenou o martírio do santo diante de “toda a cidade”, no que se poderão talvez apreender mais profundamente os sentidos envolvidos. Devido ao objeto da pesquisa e ao espaço disposto, são os usos inacianos do santo flechado como patrono da cidade do Rio de Janeiro os pontos de chegada visados. Os fenômenos aos quais se convencionou chamar “teatro jesuítico” e “teatro anchietano” constituem, tão somente, pontos de partida que, embora complexos e problemáticos, não se poderiam aqui ignorar ou aderir acriticamente.

Não existe um registro completo da dramatização de São Sebastião de que fala o comentador da visita jesuítica e talvez sequer exista algum vestígio dela. Supõe-se que reste apenas um excerto, um curtíssimo fragmento textual que possivelmente integrava o diálogo citado por Cardim, ocorrido entre os últimos dias de 1584 e os primeiros de 1585. Não obstante, outra fonte pode suprir de modo relativamente satisfatório essa lacuna documental: o auto *Na festa de São Lourenço*, cuja datação varia entre 1583 e 1587, sendo o maior e mais conhecido dos ditos “autos” de Anchieta. É importante advertir que esses escritos serão usados não para supostamente “reconstituir” a encenação de São Sebastião, “tal como ela foi” ou “poderia ter sido”. Mas, simplesmente, para que deles se extraiam provas ou indícios significativos de que os jesuítas buscaram pensar e propagar, por volta da década de 1580, uma devoção local e de um tipo bastante específico (santo patrono cidadão) a todos os católicos e súditos do rei lusitano viventes no entorno da Guanabara. Os discursos e sentidos de um *patrocinium* sebastianino mais geral são dados a ler nas alegorias, metáforas e enunciados presentes nessas duas fontes. Já a evocação estrita de São Sebastião como *padroeiro urbano* do Rio, esta surge apenas, e de modo implícito, no auto de São Lourenço.

---

as imagens. In: *O corpo das imagens. Ensaio sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru: Edusc, 2007, p.285.

<sup>3</sup> Cf. KARNAL, Leandro. *Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do Século XVI*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1998, pp.208-209.

Uma análise que se detenha em *autos* ou qualquer outro *gênero* e manifestação formalizada das *letras* exige uma técnica e um conjunto de conhecimentos específicos<sup>4</sup>. Para isso, buscar-se-á, aqui, evidentemente, dialogar com estudos mais tecnicamente e eruditamente qualificados. Contudo, este capítulo não tem a identificação de tópicos *retórico-político-teológicas* como um fim em si mesmo, algo que já foi realizado de modo bem-sucedido para o auto de São Lourenço em um trabalho, por isso mesmo, aqui utilizado<sup>5</sup>. Pretende-se aqui tão somente destacar a leitura da idéia cristã-católica de santo patrono cidadão aplicada pelos jesuítas no caso de São Sebastião e do Rio de Janeiro em discursos ou sentidos que relacionam o padroeiro dardejado com os múltiplos habitantes da cidade católica colonial. E sempre segundo o “crivo” da *representação*, que, nas festas coloniais, envolve, inevitavelmente, tópicos teológico-políticas e conceitos retóricos relacionados com a segunda escolástica e o pensamento contra-reformista<sup>6</sup>. Também a espiritualidade ou a identidade inaciana manifestadas nos autos, a “arte de persuadir”<sup>7</sup> e outros tantos recortes não definem por si sós a proposta aqui levantada.

O “diálogo do martírio do santo, com coros e várias figuras ricamente vestidas” sugere um evento cênico dramático e “pedagógico”<sup>8</sup> que poderia ser enquadrado no “teatro” de José de Anchieta, a quem são atribuídos o auto *Na festa de São Lourenço*, o controverso “Excerto do auto de São Sebastião” e muitos outros textos “poéticos” e “teatrais”. Segundo uma visão bastante disseminada, estes textos estariam reunidos no documento conhecido como “caderno de Anchieta”, onde poderiam ser encontradas todas ou quase todas as peças e poesias do “apóstolo do Brasil”. E donde se extrairia uma parcela significativa do que teria sido o “teatro jesuítico” brasílico. Contudo, teses recentes têm buscado maior rigor histórico no trato com a fonte em questão e os corolários que costumeiramente suscitava.

Em primeiro lugar, ao menos no caso do Brasil, esse “teatro jesuítico” quinhentista idealizado, na verdade, se constitui como um conjunto de registros fragmentários que remetem ao século XVI e aparentam ter sido destinados a festividades ou espetáculos diversos e públicos variados. Além da idéia anacrônica que o termo “teatro” pode gerar neste caso, pode-se dizer, concordando com Magda Jaolino Torres, que os retalhos que compõem esse conjunto não devem ser encarados como “teatros de autor”, como se faz frequentemente, no caso do “teatro anchietano”. Além de supervalorizar a ação de um único agente, ofuscando as condições propriamente “jesuíticas” ou institucionais da produção destes textos, a própria concepção de que no “caderno de Anchieta” se encontra de modo puro a “obra” do canarino não se sustenta. Como alerta a historiadora, deve-se estar ciente do fato de que o códice

---

<sup>4</sup> Sobre isso, ver PÉCORA, A. Alcir B. À guisa de manifesto. In: *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.

<sup>5</sup> 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*. Dissertação de mestrado. Campinas: Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, 2004. <http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000313983>. Acesso em 22 de janeiro de 2010.

<sup>6</sup> HANSEN, João Adolfo. A categoria “representação” nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII. In: KANTOR, Íris, JANCSÓ, Istvan (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa, v.II*. São Paulo: Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, 2001 (Estante Usp – Brasil 500 anos, 3)

<sup>7</sup> Sobre a espiritualidade inaciana manifestada nos autos jesuíticos, ver MELLO, Christiane. *O auto “Na festa de São Lourenço”: a catequese sobe ao palco*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Puc-Rio, 1996. Sobre a “arte de persuadir”, ver PISNITCHENKO, Olga. *A arte de persuadir nos autos religiosos de José de Anchieta*. Dissertação de mestrado. Campinas: Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, 2004.

<sup>8</sup> “(...) o teatro religioso na América do século XVI pertence ao gênero dramático, pois apresenta estrutura dialógica (sempre), há um ‘dramatis personae’, não há narrador de fato e a ‘trama’ flui com autonomia. Tal como o teatro político do século XX (...), o religioso pretende ser pedagógico e contém uma ‘moral’”. KARNAL, *op.cit.*, p.85.

vulgarmente conhecido como “caderno de Anchieta”, depositado no arquivo romano da Companhia de Jesus<sup>9</sup>, constitui um “documento miscelâneo”, em “(...) mau estado de conservação, com algumas folhas ausentes, outras recortadas, visivelmente restauradas em ocasiões diversas, sem que se tenha conhecimento dos protocolos de registro das operações a que foi submetido”. Compõe-se de “(...) um conjunto de fascículos manuscritos encadernados, escritos ou copiados em várias épocas e por diversas mãos”, sendo alguns apresentados como sendo manuscritos de Anchieta apenas com base na tradição. Tais manuscritos foram produzidos, compilados e reunidos desde a segunda metade do século XVI até, muito provavelmente, as primeiras décadas do século XVIII. Os textos presentes no “caderno” foram “selecionados e reunidos para serem enviados a Roma, onde devem ter chegado em 1730, com o objetivo específico de compor um perfil biográfico, o do P. José de Anchieta, visando sua canonização”. Os escritos em princípio dispersos e ali agregados foram classificados como *poesias*, “embora nem todos possam ser reconhecidos como tais”.

Nessa colcha de retalhos, Magda Torres identifica possivelmente 86 escritos independentes. “Quase todos (...) [com] alguma destinação espetacular, embora somente alguns possam ser considerados especificamente teatrais”. Na verdade, diz a historiadora, existem no códice “litanias (ladainhas); diálogos para serem recitados em ocasiões [diversas] (...); cantigas, indicadas como tais (...) e teatro, com indicações cênicas e didascálias”. Esses diferentes tipos de composição sugerem os variados contextos de sua inserção, às vezes explicitados (por exemplo, alguns *recebimentos*), às vezes não. Os destinatários da recitação destes textos também são diversos, o que se pode verificar no fato de que os escritos se apresentam em português, espanhol, tupi e latim, algumas vezes numa mesma composição. Como destaca Torres, pelo fato de a “tradição” ter atribuído a Anchieta os fragmentos do códice é que estes foram conservados e se tornaram conhecidos. Mas o que se vê no *Opera Nostrorum* 24 do Arquivo Jesuítico é, para a historiadora, uma verdadeira obra coletiva inaciana. Ainda assim, importantíssima, visto constituir o “único resíduo e tangível testemunho de textos com destinação cênica (fragmentos), no Brasil do séc. XVI”<sup>10</sup>.

A atribuição desses e outros escritos a José de Anchieta é de longa data: desde os séculos XVII e XVIII, tendo início com os companheiros de ordem que buscaram a sua canonização, até os séculos XIX e XX, quando a autoria anchietana de diversos textos e fragmentos foi endossada pelos historiadores do IHGB, ocupados com o estabelecimento de uma memória “nacional”; pelos padres que desejavam o prosseguimento do seu processo de canonização (Hélio Viotti, Armando Cardoso etc.); pelos defensores de uma “literatura” ou “cultura” “brasileira” cujo primeiro representante teria sido o jesuíta canarino; e pelos que apontavam seu papel e testemunhos acerca da construção de grandes cidades brasileiras como São Paulo e Rio de Janeiro, ou mesmo acerca do surgimento do “Brasil”. As imagens de taumaturgo, de espírito letrado e lingüístico excepcional, de pioneiro, fundador, peregrino e catequizador contribuíram para o estabelecimento de uma aura de “autoridade” sobre José de Anchieta, ocasionalmente apropriada para dar sacralidade, autenticidade ou importância desmedida a escritos apócrifos. Esse aspecto, com certeza, influenciou a idéia de um teatro de Anchieta<sup>11</sup>. Aqui, pouco importa a autoria – se anchietana ou não – dos fragmentos que iremos abordar, pois o interesse relativo desses escritos para o presente trabalho se deve ao fato de constituírem o resultado de iniciativas jesuíticas. O fato de terem sido apontados como composições do padre Anchieta só reforça a posição fulcral e sagrada destes “autos”. E,

---

<sup>9</sup> ARSI, *Opera Nostrorum* 24 (*Opp.NN.24*).

<sup>10</sup> TORRES, Magda M. Jaolino. *As práticas discursivas da Companhia de Jesus e a emergência do “teatro jesuítico da missão” no Brasil do século XVI*. Tese de doutorado. Brasília: Universidade de Brasília, 2006, pp.2-6 e ss. [http://bdtd.bce.unb.br/tesesimplificado/ide\\_busca/arquivo.php?codArquivo=804](http://bdtd.bce.unb.br/tesesimplificado/ide_busca/arquivo.php?codArquivo=804). Acesso em 26 de julho de 2008.

<sup>11</sup> Cf. TELLES, *op.cit.*, pp.29-45.



possivelmente, da idéia de santo patrono cidadão, introduzida em um ambiente colonial “mestiço” originalmente “pagão” e semi-nômade.

No *Opera Nostrorum* 24, pode-se encontrar um curto fragmento textual estruturado em torno de *São Sebastião*. Maria de Lourdes Martins, que publicou no Brasil a primeira versão do “caderno” anchietano em meados do século XX, nas comemorações dos 400 anos da cidade de São Paulo, manteve a ordem de aparecimento dos escritos em consonância à do códice manuscrito jesuítico. Neste, ao fólho 28, inicia-se uma seqüência aparentemente desconexa com a unidade textual discernida pela tradutora e editora, referente ao “Dia da Assunção, quando levaram sua imagem a Reritiba”. Tratando-se, a princípio, de uma alegoria ao *recebimento* indígena de Nossa Senhora da Assunção, a “peça” introduz sem mais, ao iniciar-se o dito fólho 28, a fala de um *anjo* que se dirige a *São Sebastião*. Algo desconcertante para a antiga visão idealizada do “caderno de Anchieta”, como se pode observar na nota de rodapé da edição brasileira das *Poesias*: “trecho, provavelmente, interpolado. O copista não alterou o V.86 que, evidentemente, não se justificaria nesta representação”. A observação se refere ao incômodo verso 86 – “São Sebastião, *nde réra*” ou “Chamas-te Sebastião”.

Não cabe aqui discutir se existe ali uma “interpolação” ou não. Pode-se, contudo, suspeitar que São Sebastião tenha sido, de fato, introduzido de alguma maneira na festa de recebimento da imagem da Assunção na aldeia jesuítica de Reritiba, capitania do Espírito Santo. Especialmente se atentarmos para a seqüência anterior à do fólho 28: o contexto se referia a enfermidades ou pestilências. Pede-se à Virgem, no fólho 27, nas primeiras linhas do *Dia da Assunção*, que *visite* a aldeia e expulse dela o demônio, afastando “as enfermidades/ – febres, disenterias, as corrupções e a tosse – / para que seus habitantes creiam em Deus, teu filho”. Já ao final do verso do fólho (27v.), diz-se: “Estamos aflitos / com a moléstia do padre / Vem, mãe de Deus / saná-la depressa!”<sup>12</sup>. É na seqüência exata que se inicia, no fólho 28, o discurso do anjo a São Sebastião – protetor contra pestes e epidemias, vale lembrar<sup>13</sup>. Ainda que o trecho não aluda explicitamente ao culto anti-pestilencial de São Sebastião, mas à sua glória, a seu martírio ante a flecha e ao poder protetor e inspirador do santo, alguma outra parte, talvez omitida, poderia fazê-lo. Tal alusão podia ainda ser implícita, a cargo dos elementos visuais ou rituais em cena, ou ainda de sermões complementares.

Eis a tradução de Maria de Lourdes Martins (o original é tupi):

77. [*Anjo*]– Eis-me aqui para ajudar-te.  
A mandado do Senhor,  
venho guardar a tua alma,  
para que, morto embora o teu corpo,  
suba tua alma ao seu reino.

82. Por tua fé em Jesus,  
tu suportaste flechas.  
Vem ser feliz, agora,  
no reino dos anjos!

86. Chamas-te “São Sebastião”.  
Jesus te santificou.  
Fez-te glorioso o nome,  
a ti, que crivaram de setas.

---

<sup>12</sup> ANCHIETA, José de. *Poesias. Manuscrito do Séc.XVI, em português, castelhano, latim e tupi*. Transcr., trad. e notas de Maria de Lourdes de Paula Martins [1954]. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1989 (Biblioteca Básica de Literatura Brasileira, 3), pp.580-585, vv.1-10; 73-76.

<sup>13</sup> Ver BARKER, Sheila. 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 (Sixteenth Century Essays & Studies Series, 78).

90. Estes habitantes da aldeia  
estão fazendo festa em tua honra,  
visitando a igreja,  
assim este dia  
tornando sagrado.

95. De agora em diante,  
vem sempre visitar a aldeia,  
para, do mal,  
proteger seus habitantes

99. Faze que todos os homens  
observem as leis de Deus.  
Que mulheres, velhas, crianças,  
afastem os pecados  
desta aldeia formosa!<sup>14</sup>

Armando Cardoso, outro editor do “caderno de Anchieta”, observou que o fólho 27 termina o fascículo iniciado no 22 e que, por isso, a edição de Maria de Lourdes Martins não se apercebera de que o trecho de São Sebastião fazia parte, na verdade, de outra peça, não se tratando de uma interpolação. Cardoso conclui que o trecho é um excerto não do auto da *Assunção*, mas de um suposto *auto anchietano de São Sebastião*, provavelmente não conservado por inteiro. E sugere que este talvez corresponda ao “auto que descreve Cardim, ao narrar a chegada do Visitador P. Cristóvão de Gouveia em 1584 ao Rio de Janeiro, para a festa de S. Sebastião, protetor da cidade”.

Cardoso propõe ainda como seriam os *atos* do auto – embora Fernão Cardim não utilize o termo “auto” e nem se refira a “atos”. Para tanto, baseia-se na narrativa do recebimento do braço de São Sebastião e no registro de *Na festa de São Lourenço*. O primeiro ato seria, como no auto de São Lourenço, o martírio do santo, considerando-se o trecho de Cardim a respeito do “asseteamento” comovente de um “moço”. O segundo ato seria, para Cardoso, tendo ainda o auto de São Lourenço como referência, “a costumeira cena dos diabos, tão apreciada pelos índios (...)”. O terceiro, tornando à narrativa da visitação, o “devoto diálogo do martírio do santo” e “talvez a glorificação do mártir e a condenação do imperador pelos diabos, como no auto de S. Lourenço”. O quarto teria sido o sermão de padre Cardim sobre os “milagres e mercês” de São Sebastião. Haveria ainda, na hipótese de Armando Cardoso, o quinto ato, “o beijo da relíquia” ministrado por Cristóvão de Gouvêa, seguido da “procissão e danças” até a igreja dos jesuítas, no Morro do descanso. Para Cardoso, o “excerto do Auto de S. Sebastião”, presente no códice de Roma, se encaixaria perfeitamente no início do quarto ato, “como no auto de S. Lourenço, em que o Anjo monta guarda ao corpo morto do Santo”<sup>15</sup>.

Deve-se salientar que a edição de Armando Cardoso apresenta alguns problemas quando utilizada como fonte para estudos que se pretendem críticos. Trata-se de uma obra de divulgação do assim chamado teatro anchietano, sem a crítica ecdótica recomendada, como observa Magda Torres. O editor e comentador, por exemplo, admite ter alterado a tradução para o português, de modo a produzir rimas, e ter interpolado trechos faltantes, apoiando-se em escritos pertinentes de Anchieta ou mesmo nos de outros jesuítas. Outro problema detectado por Torres é a “invenção” de autos e atos – caso do *auto da pregação universal* e, pode-se incluir, do *auto de S. Sebastião*. A historiadora alerta ainda que a própria divisão

---

<sup>14</sup> ANCHIETA, *op.cit.*, pp.584-585. As páginas citadas incluem a transcrição de Lourdes Martins referente ao original tupi.

<sup>15</sup> ANCHIETA, P. Joseph de. *Teatro de Anchieta*. Trad. P. Armando Cardoso. São Paulo: Edições Loyola, 1977 (Obras completas, v.3), pp.190-192.

desse “teatro” em *atos* é também questionável e baseada em ínfimos indícios que não autorizam a sua aplicação generalizada<sup>16</sup>.

Isadora Telles, que realizou um estudo histórico e literário sobre o auto *Na festa de São Lourenço*, também adverte sobre o uso da edição de Armando Cardoso. Este, junto a Helio Viotti, ao defender a autoria anchietana de todos os escritos do “caderno de Anchieta”, acaba por ignorar outras hipóteses acerca dos diferentes papéis e grafias do códice, que sugerem a adaptação dos escritos por parte de vários membros da Companhia. Telles, reiterando que os autos fizeram parte de ocasiões e festividades maiores, como as visitações e os recebimentos de relíquias, expõe a hipótese de que tais escritos, mesmo se provenientes de algum modelo composto por Anchieta, eram provavelmente reescritos e readaptados pelos jesuítas em lugares e eventos diversos ao longo da costa do Brasil. O que poderia explicar a heterogeneidade do *caderno*.

Para a pesquisadora, a visão unificadora da referida edição, que omite essa “multiplicidade” e dispersão do códice anchietano, não é o único problema. Cardoso também enxerga os “autos” do jesuíta como “peças de teatro”, à maneira de Shakespeare e Gil Vicente, com atos e cenas precisas, de flagrante homogeneidade formal. O que dá a entender, além da autoria única a que se apega, que os textos independiam das circunstâncias mais amplas em que eram recitados. É próprio do *auto*, segundo Telles, apresentar uma heterogeneidade discursiva relacionada com a transcendência divina, sendo a sua *unidade* residente não no autor ou na coerência formal do conjunto, mas nas suas referências retórico-político-teológicas. Atentando-se para a narrativa de Fernão Cardim, percebe-se, na verdade, que a “a parte dialogada do chamado ‘teatro de Anchieta’ encontra-se diluída em meio a diversos festejos” marcados pela sacralidade. Essa “diluição” mostra a importância do contexto histórico em que os escritos ganhavam vida: as diversas ocasiões festivas quinhentistas. Assim, é preferível pensar não em “*atos* de uma peça”, mas “diversas *partes* de uma festa, como música, procissão, missa, diálogo, comidas e dança”<sup>17</sup>.

Malgrado todas as relativizações necessárias e pertinentes que possam incidir sobre as edições impressas do “caderno de Anchieta”, é extremamente plausível que ambos, Martins e Cardoso, tenham razão em suas proposições sobre o insólito trecho de São Sebastião. Primeiramente, os questionamentos acima não excluem a possibilidade de que ele derive do que se supõe ter sido o “auto” (ou qualquer outro tipo convencional de encenação) representado na entrega da relíquia do mártir ao Rio de Janeiro, independentemente das autorias do “*excerto*” do *caderno* e do “diálogo” de que fala Cardim – se anchietanas ou não. Contudo, não se pode provar essa derivação. Em segundo lugar, não parece absurdo que algum trecho, modificado ou não, de qualquer auto ou diálogo de São Sebastião (anchietano ou não) tenha sido inserido (“interpolado”) em algum evento cênico na aldeia de Reritiba, provavelmente assolada pela peste, como sugere o “auto” da *Assunção*. E, embora seja bastante discutível, a proposição de Cardoso quanto à divisão dos atos de um imaginado “auto de S. Sebastião” é uma sugestão verossímil. Não pela idéia de “ato”, mas por buscar relacionar a narrativa da festa da relíquia, a participação de Gouvêa e Cardim e a encenação do diálogo do martírio do padroeiro. O recurso de Armando Cardoso ao auto de São Lourenço também não é injustificado, pois nele se encontram alusões a intervenções de São Sebastião na fundação do Rio de Janeiro. E todo ele constitui uma “fundação escriturária” jesuítica da cidade, como defende a própria Isadora Telles<sup>18</sup>. Em contrapartida, nada permite decretar que o dito *excerto* corresponda a um trecho do diálogo citado por Cardim e, igualmente, que a estrutura da encenação no terreiro da Misericórdia tenha sido idêntica ou mesmo parecida à do auto de São Lourenço. Realizar uma análise ou mesmo falar sobre um improvável e jamais

<sup>16</sup> Cf. TORRES, *op.cit.*, pp.2-10.

<sup>17</sup> TELLES, *op.cit.*, pp.41-44.

<sup>18</sup> Cf. TELLES, *op.cit.*

sinalizado “auto” anchietano de São Sebastião é também dissertar sobre fundamentos insustentáveis, embora não seja de maneira alguma uma hipótese impraticável.

## 4.2 São Sebastião, Nde Réra

### 4.2.1 O martírio dardejante e a salvação das almas

Deixando o labirinto de possibilidades em torno do “excerto” de São Sebastião, não se pode ignorar que o trecho registrado no fólio 28 do códice *Opera Nostrorum* 24 pode nos fornecer pistas importantes sobre as representações do santo dardejado encaminhadas pelos jesuítas na sua missão brasileira. Representações que, não obstante o enigma levantado pela crítica documental do excerto, podem ter composto a dramatização de São Sebastião por ocasião da vinda da sua relíquia, no alvorecer de 1585.

Aqui, as representações do(s) santo(s) são, principalmente, da ordem dos “signos no lugar de outra coisa”, como “cenar, personagens e alegorias postas no lugar, por exemplo, de princípios abstratos e posições da hierarquia”. Mas também tratam da *presença em ausência produzida pelo signo*, ou seja, “metáforas verbais” ou dispositivos retóricos e teológico-políticos que produzem uma presença “visível” da presença substancial do Verbo divino. Seja na recitação, na performance, ou no dia-a-dia, o patrono se fazia “presente verdadeiramente” entre o seus, segundo a crença, inclusive na hora da festa e do “teatro”. Isto é, porque os mártires e outros santos participavam da dimensão mística do corpo de Cristo ressuscitado, cabeça da Igreja, conforme a teologia agostiniana e a patrística de Ambrósio e outros<sup>19</sup>. As representações dos divinos tutelares também não deixam de indicar uma “forma simbólica”, o gênero retórico adequado à circunstância – no caso, autos ou diálogos, no contexto das festas de motivação religiosa e concórdia da cidade. E, claro, revelam a representação hierárquica, isto é, o lugar dos integrantes do corpo místico do “império” português nas relações de poder e identidade<sup>20</sup>. Notadamente, o do índio.

A propósito, deve-se ressaltar e ter em mente, de início, que as práticas escritas da Companhia de Jesus, tais como as “cartas”, os “autos” e as “poesias”, se revelam como “dispositivos de conhecimento da terra, catequese e controle de índios, colonos e padres”. Constituem ainda, muito particularmente, uma hermenêutica do *outro* indígena. Este é visto sob o universalismo católico como humano, *igual*, porém desmemoriado e falto de Bem, demasiadamente afastado da Luz devido a séculos de isolamento. Os escritos de Nóbrega, Anchieta e seus companheiros se prestam, pois, a preencher o vazio no ameríndio reacendendo e alimentando no gentio a centelha divina agostiniana. São práticas que convertem o índio em sua própria língua, a partir da tradução, da métrica, da rima, da inspiração e expiração na recitação de versos, pois suas composições se baseiam em uma concepção metafísica da linguagem, ela própria expressão sensível do divino. Através da sua escrita, os padres conferem ainda ao “índio” uma memória cristã, lhe inserem em um tempo e um espaço cristãos e promovem a docilização de seus corpos<sup>21</sup>. Enfim, o cristianizam em suas

---

<sup>19</sup> Cf. PIETRI, Charles. L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens: du témoin à l'intercesseur. In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome « La Sapienza ».* Rome, 27-29 octobre 1988. Roma: École Française de Rome, 1991 (Collection de L'École Française de Rome, 149), p.33 e ss; BROWN, Peter. *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity.* Chicago: The University of Chicago Press, 1981 (The Haskell Lectures on History of Religions, new ser., 2), p.72; MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo.* Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997, p.151.

<sup>20</sup> Cf. HANSEN, *op.cit.*, pp.738-743.

<sup>21</sup> Cf. HANSEN, J. A. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, Lúcia Helena (org.) *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco.* Campinas: Unicamp, 2005.

dimensões ontológica, física e metafísica, ao menos na leitura que fazem os jesuítas de sua própria atuação no novo continente. Assim, nas fontes inicianas selecionadas, as representações de São Sebastião se relacionam centralmente com a “conversão pela escrita”.

Baseemo-nos na tradução mais segura de Maria de Lourdes Martins. O discurso do *excerto* é proferido por um *anjo*. Este se dirige ao santo dizendo vir ajudá-lo a mandado do Senhor, para que, embora morto o seu corpo, sua alma subisse ao reino dos céus. Em seguida, acrescenta que, por sua fé em Jesus, o santo suportara flechas; por isso, era chamado ao paraíso celeste, onde seria feliz, “agora”, na morada dos anjos. E enuncia: “Chamas-te ‘São Sebastião’ / Jesus te santificou / Fez-te glorioso o nome / a ti, que crivaram de setas”<sup>22</sup>.

Nesta primeira parte selecionada, pode-se perceber um discurso de exaltação do martírio e, sobretudo, de um martírio pela *flecha*. A alma daquele que, pela fé, “suportara flechas”, fora crivado de setas, mereceria a santificação, o chamado do céu, o reino dos anjos.

Ora, nos primeiros séculos do povoamento e colonização da América portuguesa, as flechas foram causa de perecimento de índios, mamelucos e europeus, fossem estes conquistadores ou jesuítas. Não é assunto de difícil compreensão. Basta lembrar a morte do capitão-mor da expedição que pacificou o Rio de Janeiro, Estácio de Sá, de quem se sabe que morreu flechado em batalha contra franceses e tamoios (1567)<sup>23</sup>. Quanto aos filhos de Santo Inácio, podem-se citar os Irmãos Pero Correia e João de Sousa, que morreram flechados pelos índios nas cercanias de Piratininga (1555) quando em missão, sendo considerados “mártires” pelos companheiros de ordem. Tal acontecimento, dizia-se, consolava e invejava os demais membros da Companhia, desejosos de morte tão gloriosa, como escrevera José de Anchieta em cartas aos irmãos de Portugal e a Inácio de Loyola<sup>24</sup>. Estar exposto às setas dos inimigos da fé considerada genuína, na conquista do Rio ou em quaisquer outras batalhas, ciladas ou encontros inesperados, era a possibilidade sempre iminente de passar gloriosamente à outra vida, conquistando a Ressurreição do corpo e a Salvação da alma<sup>25</sup>.

A idéia de martírio tinha uma especial significação no horizonte jesuítico, ao menos no caso da vinha brasílica. A própria *missão* era encarada como mortificação e martírio, devido aos muitos perigos a ela inerentes. A manutenção da castidade nos trópicos era vista como um martírio sem sangue, pois a nudez e os costumes do gentio propiciavam a tentação da carne a cada momento. Quanto à morte em missão, esta era ansiada pelos membros da Companhia, de acordo com as promessas do Evangelho referentes à glorificação dos perseguidos em nome de Jesus. Nos escritos inicianos, não é raro o discurso sobre um ardente desejo de se morrer como mártir da fé. Aí entrava a virtude da coragem, meio termo aristotélico-tomista entre o temor e a audácia. Era o desejo de sofrer e a coragem de suportar a dor o dúplice que sustentava este ideal de martírio. Para os jesuítas do Brasil, morrer por Cristo e pela expansão da fé cristã era também morrer pelo outro, um ato de caridade, particularmente em relação ao índio. Assim, como sacrifício cotidiano ou derradeiro, “a missão poderia ser encarada como uma forma de salvação de suas próprias almas e das almas daqueles que seriam por eles evangelizados”, no que o martírio se demonstra como ato racional concernente à lógica da fé cristã. Em outras palavras, “o fato de morrer por um bem maior e que convém à razão,

<sup>22</sup> ANCHIETA, *Poesias...*, p.584, vv.77-89.

<sup>23</sup> Conforme, por exemplo, o depoimento de Mem de Sá, terceiro governador-geral, de quem Estácio era “sobrinho” (“... onde Estácio de Sá foi ferido de uma ‘frechada’ do que morreu”). SERRÃO, Joaquim Veríssimo (ed.). Instrumento dos serviços prestados por Mem de Sá, Governador do Brasil. Salvador, Setembro-Dezembro de 1570. In: *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.

<sup>24</sup> Cf. KEHL, Luis Augusto Bicalho. *Simbolismo e profecia na fundação de São Paulo: a casa de Piratininga*. São Paulo: Terceiro Nome, 2005, pp.28-29; 65; ANCHIETA, José de. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões – José de Anchieta*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1988, p.86; 91-92.

<sup>25</sup> Sobre “martírios” de jesuítas no Novo Mundo, ver também RAMINELLI, Ronald J. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, pp.73-78.

desprezando o visível pelo invisível, faria destes cristãos homens corajosos e exemplos de vivência das verdades evangélicas, ou seja, no limite, mártires”<sup>26</sup>.

Ora, no “caderno de Anchieta”, os diálogos se dirigem de forma alternada a públicos diversos. Não obstante a repetição onipresente de preceitos morais, estes são passados sob vocábulos, formas e cenas diferentes, de acordo com os diversos destinatários da mensagem. Nas festas quinhentistas, os escritos destinados à representação compunham alegorias ou metáforas atualizadas a cada interpretação, como reafirmação da universalidade da revelação divina e manifestação do Um, causa primeira da Criação – isto é, Deus, que reunia os muitos homens num só corpo. Como indica Guilherme Luz, “as imagens alegóricas dos textos do ‘caderno de Anchieta’ devem ser entendidas como algo a ganhar corpo na *performance* de um ‘público-ator’: personagens e também espectadores que se reconhecem na dramatização da alegoria”. O historiador destaca que, “nas festas [quinhentistas], as representações e dramatizações alegóricas não se distanciam dos participantes, que, a sua maneira, atualizam o mito original, presentificando-o, *realizando* a alegoria”<sup>27</sup>. A alegoria, como salienta João Adolfo Hansen, não deve ser entendida aqui no sentido de “convenção”: ela é a própria manifestação substancial, concreta, unificadora e visível da Graça divina invisível projetada na criação<sup>28</sup>. Por isso, para os jesuítas, referendados nos ditames da neoescolástica, “não há passividade” na recitação festiva de um texto alegórico: a alegoria, arremata Luz, “não precede à *performance*, com ela constitui um evento único que se repete, sempre de forma diferente, a cada reatualização”, permitindo “(...) a comunicação religiosa entre os diversos participantes da festa”. As construções alegóricas efetuadas pelos jesuítas do quinhentos são, enfim, “(...) constituídas dialogicamente, de acordo com uma exegese própria da tradição bíblica, hagiográfica e teológica, a partir de uma expectativa de público”<sup>29</sup>.

Apesar de o significado alegórico do trecho selecionado certamente remeter aos conquistadores portugueses e aos próprios jesuítas, que provavelmente se *reconheciam* na figura do mártir aseteado, o excerto de São Sebastião é escrito em tupi, denunciando assim o destinatário-participante privilegiado da mensagem: o índio aldeado.

O patronato dos santos e as virtudes de suas relíquias são, no pensamento cristão-católico, a comprovação da sobrevivência da alma à morte física. Sebastião, santo protetor, e o fragmento de seu braço, relíquia santa, assim o poderiam revelar, para o católico europeu. No fragmento textual em análise, a mensagem do anjo, que dizia guardar e conduzir a alma de Sebastião ao reino após a morte de seu corpo traduzia essa idéia para o tupi.

Sabe-se que a crença na (imortalidade da) alma era uma das convergências entre o conjunto das culturas européias e o conjunto das culturas ameríndias, conforme a análise de Patrick Menget. Embora as cosmologias ameríndias diferissem do catolicismo em termos de moral e de hierarquia, ambas partilhavam uma crença na sobrevivência e atuação dos homens após a morte. Reconheciam-se também quanto a uma “corporeidade da alma”, concepção pré-cartesiana que não separava radicalmente espírito e matéria. As relíquias encontrariam aí,

---

<sup>26</sup> Cf. LUZ, Guilherme Amaral, DUARTE, Stela Beatriz. A representação do martírio no “teatro jesuítico da missão”: exemplificação das virtudes na busca pela extinção dos vícios. In: *Horizonte científico – a revista eletrônica da Propp (Universidade Federal de Uberlândia)*, v.I, n.10, 2009, p.5. <http://www.horizontecientifico.propp.ufu.br/include/getdoc.php?id=1553&article=626&mode=pdf> (acessado em 22 de janeiro de 2010), p.10; 16; 19-20 (n.57), 26.

<sup>27</sup> LUZ, Guilherme Amaral. Palavras em movimento: as diversas imagens quinhentistas e a universalidade da revelação. In: KANTOR, JANCSÓ, *op.cit.*, pp.712-713. Ênfase do autor.

<sup>28</sup> Cf. HANSEN, A categoria representação..., p.739. Ver também *Idem. Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. Campinas: Unicamp, 2007.

<sup>29</sup> LUZ, Palavras em movimento..., pp.712-713.

segundo o antropólogo e historiador, um espaço de mediação privilegiado, enquanto resíduos corporais portadores de poderes espirituais<sup>30</sup>.

As “almas” ou “espíritos” dos mortos se manifestavam sob muitas formas, no universo ameríndio. Além disso, aponta Menget, também a crença em um lugar paradisíaco, “sem mal”, era uma coincidência entre os horizontes europeu e indígena, em um campo de similitudes no qual os missionários adentraram conscientemente, formulando uma “política das almas”<sup>31</sup>. Destinado especialmente ao indígena, pois formulado em sua língua – conforme o enquadramento europeu e colonizador de uma linguagem oral apreendida sob forma escrita cristianizante – o supracitado discurso do anjo configurava um chamado à santidade, à imortalidade e à Salvação da alma. Com base nas proposições de João Adolfo Hansen, pode-se dizer que se trata aqui de uma apropriação escrita da oralidade tupi visando produzir uma “alma” platônica-aristotélica-cristã para o “índio”, dito inconstante e desmemoriado do Bem<sup>32</sup>. Isso, em termos católicos, claro, mas propondo ao nativo americano “algum tipo de *acordo* sobre o sentido do que estava sendo dito”, como sugere a teoria da mediação cultural<sup>33</sup>.

Tal perspectiva de “acordo” parece girar em torno de analogias, semelhanças percebidas entre duas diferentes idéias metafísicas de “alma”, a européia e a ameríndia. Se em seu “teatro” missionário os inácianos demonstravam a “clara intenção de levar o seu auditório a alcançar a salvação de suas almas (...)”, inclusive através dos exemplos dos santos, fazia-se necessário que o indígena moldasse o seu conceito de alma à teologia cristã e católica. Algo provavelmente incentivado através da cena em que o anjo se dirige à alma de um Sebastião martirizado para conduzi-la ao Reino. As dramatizações de “martírios” introduzidas na América portuguesa, afinal, devem ser entendidas como “artifício que buscava, através do deleite, atingir os afetos do público que as assistia”, isto é, por meio de uma *invenção* persuasiva<sup>34</sup> capaz de dar a ler a doutrina católica e incitar à conversão das almas.

Mas o dito trecho do excerto jesuítico sobre São Sebastião não parece se resumir a isso. O sentido dessa sobrevivência e habilitação da alma ao gozo celeste aparenta se relacionar intimamente com a idéia de martírio. Uma idéia de martírio, entretanto, readaptada e atualizada como defesa sacrificial do corpo político naturalmente instituído e sacramentalmente compreendido que une os homens a Deus numa *cidade terrena* colonial análoga à *cidade celeste*<sup>35</sup>. A morte pela fé e pela *civitas* católica, atestando o testemunho fiel e de um servo digno de glória martirial (por perecer pelo bem maior da construção do “império” português e da cristandade)<sup>36</sup>, era provavelmente idealizada pelos religiosos como

---

<sup>30</sup> Cf. MENGET, Patrick. A política do espírito. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp.172-173.

<sup>31</sup> Exemplo sintomático desse campo de mediação, os guarani criariam verdadeiros santuários de ossadas de grandes chefes e pajés, “réplica dos santuários católicos com relíquias”. *Ibidem*, pp.173-175 e ss. Sobre a “terra sem mal” e as crenças na vida pós-morte tupinambás, ver MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*. Trad. Estevão Pinto; apes. Egon Schaden. 2ed. São Paulo: Editora Nacional, Ed. da Universidade de São Paulo, 1979 (Brasília, 267), pp.110-112.

<sup>32</sup> Cf. HANSEN, A escrita da conversão..., pp.28-29 e ss.

<sup>33</sup> MONTEIRO, Paula. Introdução – Missionários, índios e mediação cultural. In: *Idem*. (org.). *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p.26. Ênfase da autora.

<sup>34</sup> LUZ, G. A., DUARTE, S. B., *op.cit.*, pp.8-9.

<sup>35</sup> A fundação do Rio de Janeiro representou de modo muito particular, para os jesuítas do Brasil, essa concepção de cidade terrena análoga à cidade de Deus. Ver PÉCORRA, A. Alcir B. A conversão pela política. In: *op.cit.*

<sup>36</sup> Os missionários, orientados pelos sentidos católicos de *Imperium Christianum* e de *Monarchia Universalis*, readaptações baseadas na cultura romana, enxergavam a atuação das monarquias ibéricas como responsáveis por “civilizar o mundo, segundo o modelo da *civitas romana*”, e “converter seus habitantes”, produzindo uma “fé na fé” cristã, a ser testemunhada enquanto lei – como o fora desde a transformação do Império romano em Império cristão. Cf. AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc.XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas, 2007, pp.246-248.

possibilidade cotidiana na luta por terras e almas. Constituía, pois, esse sacrifício, uma proposição jesuítica certamente alegorizada no martírio de São Sebastião, encenado na chegada de sua relíquia ou aludido na recitação oportuna do excerto atribuído a Anchieta. Neste, o santo cumpre o papel exemplar e edificante que constitui a tônica de toda narrativa hagiográfica<sup>37</sup>.

Por ter suportado as flechas para testemunhar a Cristo, Sebastião mereceria o Reino dos Céus. A ele, que fora “crivado de flechas” – a ponto de parecer um porco-espinho, em tópica freqüente de sua hagiografia<sup>38</sup> –, Jesus santificara e fizera o nome glorioso. A quantidade de flechas recebidas pelo santo é proporcional ao amor à Cristo e sua Igreja e à glorificação póstuma da alma<sup>39</sup>. Remetendo ao suplício do mártir dardejado, a mensagem trata de utilizar a similitude de crenças na imortalidade da “alma”, entre índios e brancos, para alentar e consolar os cristãos – europeus, indígenas, mamelucos – que haviam lutado e lutariam pela manutenção das povoações coloniais, sendo eventualmente expostos às flechadas dos inimigos. No caso do Rio de Janeiro, os indígenas aldeados, sobretudo os temiminó, constituíam mão-de-obra guerreira para a defesa da capitania fluminense<sup>40</sup>. Atestando e atualizando no Novo Mundo a possibilidade do martírio, identidade fundadora do cristianismo, tais versos parecem propor uma analogia ou mesmo uma homologia entre a glorificação de São Sebastião, antiqüíssimo *Defensor da Igreja*<sup>41</sup>, e a dos fundadores, povoadores e defensores de vilas como, por exemplo, a de Vitória, ou cidades como o Rio de Janeiro – esta, uma empresa divina para jesuítas como Nóbrega e Anchieta<sup>42</sup>. A mensagem visa especialmente ao indígena, pois o vernáculo utilizado é o tupi. Quanto ao europeu, talvez bastasse a encenação do martírio do santo ou a visualização de sua imagem ou relíquia para o reconhecimento de um discurso familiar. O santo, afinal, pode vir a se tornar “modelo imitável” na medida em que os “gestos verbais” e imagéticos de sua *legenda* possam interagir com o fiel por meio da linguagem, incentivando, para além dela, contudo, a imitação e a prática de certas virtudes objetivadas<sup>43</sup>.

Ora, a vida exemplar de São Sebastião, cujo ápice é bem representado no seu mais conhecido martírio<sup>44</sup>, o da flecha, encaixava-se perfeitamente na divulgação inaciana de imagens heróicas da fé ao heterogêneo auditório da colônia. Prática realizada através de dramatizações que envolviam diversos mártires do catolicismo. A representação de suas vidas pretendia difundir virtudes e extirpar vícios, no sentido de converter e corrigir moralmente os súditos do império português<sup>45</sup>. Essa difusão vinha a propósito de uma orientação teológico-política que prescrevia a ordem hierárquica e as incumbências de cada *estado* na composição

<sup>37</sup> Cf. CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: *A escrita da história*. 2ªed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2002; JOLLES, André. A Legenda. In: *Formas simples: legenda, saga, mito, adivinha, ditado, caso, memorável, conto, chiste*. São Paulo: Cultrix, 1929, pp.40-43; VAUCHEZ, André. Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi*, v.12. *Mythos/logos, Sagrado/profano*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987.

<sup>38</sup> Cf. 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, p.177. Talvez seja este o “gesto verbal” marcante da *legenda* de São Sebastião, se partimos da proposição de André Jolles. Ver JOLLES, *op.cit.*

<sup>39</sup> Cf. LUZ, G. A., DUARTE, S. B., *op.cit.*, p.19.

<sup>40</sup> Cf. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003 (Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa, 16).

<sup>41</sup> Cf. BARKER, *op.cit.*, pp.93-94.

<sup>42</sup> Cf. PÉCORA, A. Alcir B. A conversão pela política...

<sup>43</sup> Cf. JOLLES, *op.cit.*

<sup>44</sup> Lembrando que, na legenda de São Sebastião, o martírio do santo não se encerra com as flechadas; após ser curado por Irene, o soldado cristão é espancado até a morte, a mandado de Diocleciano. Cf. VARAZZE, *op.cit.*, p.181.

<sup>45</sup> Cf. LUZ, G. A., DUARTE, S. B., *op.cit.*, p.2.



do corpo místico-político da monarquia. Nesse sentido, as festividades, os sermões, as encenações, as cartas, sátiras e muitas outras manifestações retórico-poéticas ou performáticas almejavam uma produção artificial da concórdia quanto aos habitantes de povoações e aldeias das partes do Brasil – entre si e em relação à metrópole portuguesa, a Igreja católica e seus respectivos representantes<sup>46</sup>.

#### 4.2.2 Patrono flechado e observância da lei

A continuação do excerto introduz os habitantes de uma “aldeia”, que poderia ser a de São Lourenço, a de Reritiba, a de São Barnabé ou qualquer outra, indiferentemente, em vista do que se irá propor. Diz-se que os aldeados, ao fazerem “festa” em honra de São Sebastião “visitando a igreja”, transformavam aquele “dia” em tempo “sagrado”. Roga-se então ao santo para que torne sempre a “visitar a aldeia, / para do mal, / proteger seus habitantes”. E, por último, pede-se ao mártir que faça com que “todos os homens observem as leis de Deus”. A prece também manifesta o desejo de que “mulheres, velhas e crianças, / afastem os pecados” da formosa aldeia<sup>47</sup>.

É notório, ao menos na tradução de Lourdes Martins, o uso dos termos “festa” e “visita” no escrito, embora isso não autorize concluir que seja prova da sua relação com a festividade específica da recepção do visitador Gouvêa e da relíquia sebastianina; não passa de leve indício. Quanto ao enunciado, assim como os da aldeia honravam o santo com a “festa” e visitavam a “igreja” (de São Sebastião? Dos jesuítas? Outra?), assim também se esperava que, como ação recíproca, o patrono a visitasse e protegesse sempre. Trata-se da fórmula de fidelidade e amizade (*amicitia*) entre santo e devoto. Embora seja esta uma relação assimétrica, isto é, dada entre interlocutores de desigual hierarquia, ela estabelece entre ambos um vínculo de especial compromisso e designa atribuições específicas a cada uma das partes contratantes. Cabe ao patrono, na releitura cristã do *patrocinium*, defender, proteger seu *cliente*<sup>48</sup>, ou devoto.

Não custa lembrar também os apontamentos de Annick Delfosse quanto às eleições e consagrações de santos protetores urbanos nos países baixos da época filipina e restante do século XVII. Muitas vezes, o voto perpétuo de compromisso entre o santo e as autoridades cidadinas era proclamado numa igreja. A cidade prometia culto e honra eterna ao patrono celeste; deste, esperava-se proteção perene<sup>49</sup>. O excerto, sintomaticamente, se refere à visita a uma “igreja” para, logo em seguida, postular a reciprocidade entre aldeados – protegidos e visitantes – e santo – protetor e visitador permanente.

Ao santo *patronus* compete a proteção dos devotos, particularmente nas localidades onde habitam suas relíquias. Na cristandade medieval, de que a conquista da América não deixa de ser herdeira e tributária<sup>50</sup>, o santo é reconhecidamente um “morto de exceção” que, sabidamente, sofreu por amor à Cristo; e, “(...) sobretudo, um intercessor a quem compete

<sup>46</sup> LUZ, G. A., DUARTE, S. B., *op.cit.*, p.7.

<sup>47</sup> ANCHIETA, *Poesias...*, pp.584-585, vv.90-103.

<sup>48</sup> Segundo a adaptação cristã de termos jurídicos romanos. Cf. ORSELLI, Alba Maria. L’idea e il culto del santo patrono cittadino in la letteratura cristiana. In: *L’immaginario religioso della città medievale*. Ravenna: Edizioni del Girasole, 1985, pp.63-74 e ss.

<sup>49</sup> Cf. DELFOSSE, Annick. 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, pp.9-16. <http://hdl.handle.net/2268/785>, autorizado pela autora. Acesso em 2 de maio de 2009.

<sup>50</sup> Cf. BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. Trad. Marcelo Rede. Pref. Jacques Le Goff. São Paulo: Globo, 2006, p.274 e ss.

proteger aqueles que o invocam”<sup>51</sup>. Se, do ponto de vista teológico, os santos não possuíam um poder independente, sendo não mais que intercessores junto à divindade, na cultura mais bem partilhada entre os homens do medievo, incluídos aí doutos e rústicos, eles eram encarados por si sós como defensores dos seus fiéis<sup>52</sup>. De forma sintética, pode-se dizer que, para grande parte da cristandade católica, o papel dos santos padroeiros, especialmente os mártires, era o de proteger e defender de quaisquer males aqueles grupos, instituições ou pessoas que se lhes devotavam<sup>53</sup>.

No escrito em análise, pede-se a São Sebastião que proteja a aldeia “do mal”, sem restringir a invocação a auxílios contra a peste, ou contra os ataques inimigos ou quaisquer outros perigos espirituais ou corporais. Na seqüência, a sua intervenção é conclamada, de modo explícito, quanto à observância das leis de Deus, de modo que os diversos habitantes da aldeia – mulheres, velhas, crianças, todos os homens – afastassem dela os pecados, tornando-a imagem e semelhança da pátria celeste. Embora, para os padres, os habitantes da “aldeia” missionária manifestassem a corrupção do pecado, devido ao afastamento consciente ou inconsciente em relação à Graça divina, acreditava-se que esta se atualizava constantemente na Criação e na história, segundo os princípios neoescolásticos e contra-reformistas. No discurso, o santo parece constituir, tal qual a auto-imagem do missionário, um instrumento, um vetor, um anunciador ou mesmo uma “recordação” da Luz esquecida ou abandonada pelo índio<sup>54</sup>. Nas qualidades de mártir patrono, cidadão celeste de grandíssima dignidade, magistrado da corte do Altíssimo, era capaz de defender sua clientela devota, de modo particular ou coletivo, influenciando a vontade divina através dos seus méritos, alcançados em vida<sup>55</sup>.

A tópica das *leis* é recorrente na teologia-política contra-reformista e se relaciona de forma notável com a questão da alma, também presente no *excerto*. Segundo João Adolfo Hansen, a perspectiva inaciana quanto ao índio não se pauta por um relativismo cultural iluminista e, no caso, anacrônico, mas por uma idéia de universalidade da alma humana, cuja identidade é dada pela Criação divina unívoca. O catolicismo postula que “a alma participa na substância metafísica do divino como um efeito criado e um signo reflexo”. A alma indígena, contudo, é demasiadamente afastada da “lei eterna de Deus”, devido aos bárbaros e pecaminosos costumes dos nativos americanos. A edificação e salvação do ameríndio, pois, depende de uma intervenção caridosa que o faça respeitar as leis naturais e divinas<sup>56</sup>, para que obtenha a Misericórdia. A esta intervenção se dedicam os padres da Companhia, mas eles parecem ter convocado também o auxílio de outros interventores do corpo celeste-terrestre que configurava a “comunhão dos santos”, uma das crenças basilares do cristianismo católico: os padroeiros.

Há três tipos de “leis” concebidas pelo pensamento contra-reformista, que visa deslegitimar o protestantismo e o maquiavelismo: a *lei eterna de Deus*, a *lei natural da Graça inata* e a *lei positiva*. A primeira “é a causa primeira ou a razão universal que faz o mundo ser e desejar o ser”. A segunda, “a presença de Deus na alma e no mundo, como aconselhamento do livre-arbítrio e orientação racional e providencial da história”. A terceira, “os códigos legais inventados pelos homens para organizar a política das sociedades”. No entendimento católico, o índio é criado por Deus e sua alma apresenta a Luz inata. Mas ele é incapaz de

<sup>51</sup> VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF (org.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989, pp.223-224.

<sup>52</sup> Cf. FRANCO JR., Hilário. Cristianismo medieval e mitologia: reflexões sobre um problema historiográfico. In: *A Eva barbada. Ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Edusp, 1996, p.64.

<sup>53</sup> Cf. SANTOS, Georgina. *Ofício e Sangue. A irmandade de São Jorge e a Inquisição na Lisboa moderna*. Lisboa: Edições Colibri, ICIA, 2005 (Travessias; 5), pp.29-34.

<sup>54</sup> Cf. HANSEN, A escrita da conversão..., p.18 e ss.

<sup>55</sup> Cf. ORSELLI, *op.cit.*, pp.65-73 e ss.

<sup>56</sup> HANSEN, João Adolfo. 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.349.

guardar a *lei eterna*, que se lhe não conservou na memória. Assim, a ação dos padres se dá no sentido de instituir uma memória que conserve a Justiça e o Bem entre os indígenas, através de *leis positivas*. O projeto jesuítico é então concebido como a ocupação de um vazio, da mesma forma que se concebe a ocupação européia da terra. Essa “conquista” é espiritual e corporal, pois busca produzir almas cristãs por meio da disciplina dos corpos. Esta é promovida por práticas que visam inculcar uma percepção renunciadora quanto ao nomadismo, o ritual da guerra e da antropofagia, a nudez, a poligamia e a inconstância<sup>57</sup>.

Sendo assim, conforme o trecho destacado do “caderno de Anchieta”, os diferentes gêneros e idades dos aldeados citados deveriam contar com um poderoso padroeiro ou protetor que os defendesse do mal – sobretudo os da peste e da guerra, não-ditos, mas tradicionais atribuições de São Sebastião e flagelos sempre presentes no medievo e na colônia. Um amigo invisível<sup>58</sup> que os inspirasse, com o bom exemplo, ou os *aconselhasse*, em seu livre-arbítrio, a seguir as leis tais quais pensadas pelos contra-reformados. O papel genérico do santo seria o de fazer o “índio” *ser* e desejar O Ser supremo, conforme a Lei Eterna, a ser rememorada. Daí auxiliando ou mesmo proporcionando o ingresso e a manutenção do índio no corpo político-religioso do “império” português através da prática de bons costumes e da sujeição à autoridade do rei e da Igreja. De modo mais específico, seu papel era também o de fornecer inspiração, coragem e consolo aos possíveis “mártires” da terra do Brasil. Vale dizer, lugar de índios “frecheiros” que deveriam venerar, entre outros, um mártir “flechado”. A coragem, especialmente, possuía uma estreita relação com o ideal jesuítico de martírio e implicava mais a resistência virtuosa às investidas do inimigo que o ataque contra ele<sup>59</sup>.

Seu culto possivelmente visava ainda promover a disciplina quanto à guerra: imitando a Sebastião, modelo de soldado cristão, e lutando por Cristo e pela Cristandade, capitaneada ali pelos portugueses, o gentio abandonaria a guerra “bárbara” pela *guerra justa*, que é propriamente uma teoria teológico-política católica da guerra. Ou seja, no caso tupinambá, dever-se-ia abolir o sentido antropofágico de uma guerra injusta, por “vingança”, para compor com uma guerra legitimamente autorizada pelo rei ou por seus representantes; de causa justa, isto é, zelosa do bem comum e restauradora da paz; e praticada segundo maneiras e intenções corretas, sem excessos e escândalos, condizendo com a postura esperada de cristãos investidos por um poder divino capaz de punir a injustiça e o pecado através do braço humano<sup>60</sup>.

Como dizem Guilherme Luz e Stela Duarte, no caso dos santos “guerreiros”, como São Sebastião, a coragem cristã martirial se imiscuía na imagem militar de modo a se aproximar à realidade ameríndia, uma vez que os índios “revelavam certa coragem para travar guerras”. Para ambos, a inserção destes santos no teatro da missão talvez possa revelar o intuito jesuítico de modelar a “coragem guerreira dos nativos das terras americanas, afastando-os da audácia e da soberba (...)”<sup>61</sup>. Isso faz sentido particularmente se lembrarmos a importância da bravura guerreira inserida na cultura antropofágica como ideal de honra entre os tupinambá<sup>62</sup>. A valentia tupi, para que não se fizesse arrogância, audácia, deveria se destinar à defesa de si e de seus aliados no embate contra o inimigo da fé e da alma. E não ao ataque contra tribos inimigas para moquear os contrários e adquirir mais nomes, fama e

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, pp.353-355.

<sup>58</sup> Peter Brown chama a atenção para a proposição da *amicitia* em relação ao santo, tal qual se esperava dos clientes em relação aos patronos romanos. O santo, contudo, era o “bom” e justo *patronus*. Cf. BROWN, Peter. The invisible companion. In: *op.cit.*

<sup>59</sup> Cf. LUZ, G. A., DUARTE, S. B., *op.cit.*, p.19.

<sup>60</sup> HANSEN, A servidão natural do selvagem e a guerra justa..., pp.351-355 e ss.

<sup>61</sup> LUZ, G. A., DUARTE, S. B., *op.cit.*, p.21.

<sup>62</sup> Cf. MÉTRAUX, *op.cit.*, *passim*.

respeito entre os seus<sup>63</sup>. Por outro lado, os índios nada deviam temer. O único temor que se deveria manter era o *temor de Deus*<sup>64</sup>, e não o temor dos inimigos do corpo e da alma. “*Morrer*, que era a máxima honra nas práticas tupis da guerra e da antropofagia ritual, torna-se a situação metafísica em que se decide o destino transcendente da alma salva ou condenada”<sup>65</sup>.

Embora não se possa detectar no excerto a idéia de São Sebastião como padroeiro do Rio de Janeiro, é possível perceber nele uma das características mais marcantes da concepção geral de santo patrono cidadão: a esperada intervenção do ente sagrado nas relações sociais e em favor das modificações necessárias à sociedade<sup>66</sup>. Além disso, faz-se ali uso alegórico e exemplar do martírio dardejante do santo, dirigido a diferentes agentes que *fundam* a cidade<sup>67</sup>: conquistadores e jesuítas, habitantes da urbe; e índios, da aldeia. A *aldeia*, em si, não deixa de ser um análogo proporcional da *cidade*. Trata-se de comunidade instituída enquanto *res publica* sujeita à hierarquia e às leis da *civitas* católica. E se integra também ao sistema defensivo e às relações sociais desta. A função dos aldeamentos é civilizar, *reduzir* os excessos indígenas e produzir cristãos que possam se salvar através da sedentarização, reunião e *polícia* mútua quanto aos bons costumes e ao bom governo, sendo também súditos do rei, submetidos ao pacto de sujeição que conforma a política católica e a monarquia mística em bases racionais<sup>68</sup>. É ainda a civilização-cristianização proporcionada pela aldeia ou *redução* missionária aquilo que se propõe a fixar o índio, combatendo o seu semi-nomadismo, que o aproximava do estereótipo clássico do bárbaro<sup>69</sup>. Para isso também poderia contribuir um padroeiro associado a um território definido.

Assim, embora nada possa garantir que o “excerto” se relacione com o recebimento-consagração de São Sebastião por ocasião da visita de Gouvêa, as representações do santo inerentes ao fragmento não devem se distanciar muito daquelas veiculadas no “diálogo” e nas “partes da festa” dos quais dá notícia Cardim. Afinal, a análise acima sugerida se referencia no projeto retórico-político-teológico que conferia a unidade de ação da Companhia de Jesus nos séculos XVI, XVII e, talvez, XVIII<sup>70</sup>. Essas representações também seriam, se mantidas, facilmente adaptáveis a um contexto de divulgação de um santo padroeiro de cidade, se é que disso não se tratava a princípio. No Ocidente, desde Santo Ambrósio, o *patronus* celestial é *advocatus* do fiel, no singular, mas, simultaneamente, sobrepõe seu *praesidium* de um modo geral a uma comunidade por inteiro, caso dos padroeiros urbanos<sup>71</sup>.

---

<sup>63</sup> Sobre as representações jesuíticas acerca da antropofagia indígenas, ver LUZ, Guilherme A. *Carne Humana: canibalismo, retórica jesuítica na América portuguesa quinhentista*. Uberlândia: Edufu, 2003.

<sup>64</sup> Cf. LUZ, G. A., DUARTE, S. B., *op.cit.*, p.26.

<sup>65</sup> HANSEN, A escrita da conversão..., pp.32-33. Ênfase do autor.

<sup>66</sup> Cf. ORSELLI, *op.cit.*

<sup>67</sup> Como nas comédias “espanholas” do século XVI, os autos de Gil Vicente e os autos jesuíticos se dirigiam aos diferentes tipos humanos e sociais que configuram uma cidade, *fundando-a* (ênfase da autora). Cf. TELLES, *op.cit.*, pp.53-63;117. Essa característica não é exclusiva dos autos; é inerente ao gênero dramático-dialógico (Cf. PÉCORA, A conversão pela política..., p.98); por isso, crê-se aqui que o excerto também veicule uma idéia fundadora da *concordia* cidadina.

<sup>68</sup> Sobre isso, cf. PÉCORA, A conversão pela política..., pp.110-113; e, também, AGNOLIN, *op.cit.*, p.283; Sobre a utilidade dos índios aldeados na defesa do território, ver ALMEIDA, *op.cit.*

<sup>69</sup> Sobre a aplicação do estereótipo do bárbaro ao índio, particularmente no que toca ao desconhecimento da vida em cidades (*polis*), ver RAMINELLI, Bárbaros e colonizadores. In: *op.cit.*, p.53 e ss.

<sup>70</sup> Ver o exemplo da unidade teológico-retórico-política jesuítica em Antonio Vieira, conforme PÉCORA, A. Alcir B. *Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política jesuítica em Antonio Vieira dos sermões de Antonio Vieira*. São Paulo: Edusp; Campinas: Ed. Unicamp, 1994, ou *Idem*. Vieira e a condução do índio ao corpo místico do império português (Maranhão, 1652-1661). In: COSTIGAN, *op.cit.*

<sup>71</sup> Cf. ORSELLI, *op.cit.*, p.75.

### 4.3 São Sebastião Contra Franceses, Tamoios e Demônios

Quanto à figura de São Sebastião como patrono cidadão do Rio, é, portanto, crível que, além de compreensíveis adições, as representações percebidas no excerto se mantenham. A saber: 1) santo flechado como alegoria do martírio (e conseqüente salvação da alma) nas conquistas brasílicas, metáfora personificada destinada especialmente aos jesuítas e aos homens de armas, incluindo índios aldeados; 2) santo patrono como protetor (contra o “mal”) da comunidade sedentarizada e instituída politicamente e hierarquicamente (*res publica*); 3) condutor dos índios aldeados em direção aos bons costumes, conforme as *Leis* divina, natural e positiva, propiciando sua integração ao corpo místico-político da monarquia lusa; 4) santo flechado como *exemplo* de guerreiro virtuoso cristão, modelando a valentia indígena em direção à coragem cristã e aconselhando a troca da guerra bárbara pela *guerra justa*, isto é, a defesa do corpo místico-político e seus justos fins.

Para vislumbre de tons específicos assumidos pelas representações de São Sebastião relacionadas com o Rio de Janeiro, filiação inexistente no discurso do excerto, pode-se recorrer ao auto *Na festa de São Lourenço* (ca.1583-1587). Nele, São Sebastião é um dos personagens de um longo diálogo escrito também em tupi. Embora não seja, obviamente, o santo principal da dramatização, haja vista o título pelo qual esta ficou conhecida, o mártir de Narbona é ali relacionado a aspectos históricos da fundação do Rio de Janeiro: a luta dos portugueses e temiminós<sup>72</sup> contra os franceses e tamoios. Nos autos jesuíticos, a matéria sempre é dada de antemão e é de conhecimento geral do auditório. É a construção e a ordenação das tópicas e alegorias de acordo com a ocasião, os interlocutores, a festividade, as diretrizes da Companhia de Jesus e da monarquia o que contribuirá para a eficácia esperada<sup>73</sup> pelos artífices da concórdia. Não se pode esquecer, ainda, que “o texto teatral é um esqueleto, ponto de partida para o objetivo maior: a encenação”<sup>74</sup>. Ou seja, só se pode realizar uma análise coerente do conjunto dos versos se os relacionarmos com motivação geral da festa em que ocorre a dramatização.

O auto *Na festa de São Lourenço*, como propõe Isadora Telles, pode ser classificado como uma “fundação escriturária” do Rio de Janeiro, o que explica, por exemplo, a participação do padroeiro da urbe, São Sebastião, nos diálogos. De acordo com a historiadora, a aldeia de São Lourenço não pode ser vista como autônoma em relação à cidade do Rio de Janeiro. Pois, o auto de São Lourenço, em si, é uma alegoria fundadora da conquista do Rio ante a aliança de franceses e tamoios. Tendo em vista o caráter colonizador, legitimador e perpetuador da escrita jesuítica, que organiza o tempo, o espaço e a memória indígena, sendo também análoga às Sagradas Escrituras, o discurso presente no *auto* funda a cidade em outro nível. Segundo Telles, ainda, os gêneros dramáticos e dialógicos, como o auto, a tragédia ou a comédia, são particularmente recorrentes no que tange a representação dos diversos tipos que compõem e participam de uma cidade, também interlocutores previstos desses tipos de encenação. O auto *Na festa de São Lourenço* – ao acionar os tipos e *topoi* da fundação do Rio de Janeiro e direcioná-los, em festividade propícia, aos habitantes da cidade e das aldeias do entorno –, institui, modela e projeta uma cidade católica portuguesa (“São Sebastião do Rio de Janeiro”) em detrimento de uma “cidade herética” representada pela “França Antártica” e seus desdobramentos. Ou seja, o discurso escrito, proferido e encenado pelo auto é prática colonizadora, fundadora e sacramental que “revela” os desígnios ocultos da Providência

---

<sup>72</sup> Também chamados de Maracajá ou índios do Grande Gato, gentio do Gato entre outras derivações. John Manuel Monteiro comenta o surgimento do etnônimo *Temiminó* como uma das etnogêneses propiciadas pelas alianças com os europeus. Ver MONTEIRO, John Manuel. Entre o etnocídio e a etnogênese. In: *Tupis, tapuias e historiadores*. Tese de livre-docência. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2001.

<sup>73</sup> Cf. TELLES, *op.cit.*, p.70.

<sup>74</sup> KARNAL, *op.cit.*, p.83.

quanto à cristianização católica do Rio de Janeiro, a extirpação das forças herético-diabólicas e a condução do gentio da Guanabara ao corpo místico-político do “império português”. A alegada autoria de Anchieta, tido por taumaturgo e futuro santo, só contribuía para que o auto desempenhasse sua função sacralizadora e, por isso, legitimadora quanto à fundação do Rio de Janeiro, que, no discurso, unira exemplarmente jesuítas e autoridades lusas contra rara confluência de obstáculos à conquista e cristianização do território<sup>75</sup>.

No auto de São Lourenço, o santo queimado<sup>76</sup> e o santo dardejado são apresentados como protetores dos índios, mais exatamente, no “2º ato” – de acordo com o próprio manuscrito traduzido por Lourdes Martins: “no 2.º ato entram três diabos, que querem destruir a aldeia com pecados, aos quais resistem São Lourenço e São Sebastião e o Anjo da Guarda, livrando a aldeia e prendendo os diabos, cujos nomes são: Guaixará, que é o rei; Aimbirê e Saravaia, seus criados”<sup>77</sup>.

Enquanto São Lourenço é intitulado “padroeiro” da aldeia<sup>78</sup>, São Sebastião não tem a si aplicado o termo em nenhuma passagem desta composição. Ainda assim, seu papel protetor em relação aos índios temiminó, aos jesuítas e aos portugueses, todos “fundadores” do Rio de Janeiro, é assinalado de forma peremptória, ativando a memória das origens da cidade. Sua condição de padroeiro da *cidade* do Rio faz parte do “não-dito”; talvez porque se pretenda, no auto, enfatizar a proteção específica que concedera outrora aos índios de Araribóia. Os antigos gentios do Grande Gato, maracajás ou temiminós, eram os destinatários privilegiados do “2º ato”, em tupi, ou mesmo de todo o auto, de acordo com a hipótese muito razoável de que este tenha sido encenado na aldeia de São Lourenço<sup>79</sup>. Além disso, devia ser algo já bastante evidente, para os habitantes do entorno da Guanabara, ser São Sebastião o santo padroeiro do Rio de Janeiro.

O papel essencial e explícito do mártir pretoriano no “2º ato” do *auto* é o de defender os índios aldeados, seja debatendo com os demônios a respeito dos ameríndios como criaturas de Deus, seja aprisionando-os – no caso, prende a Aimbirê. Vejamos.

O santo de Narbona é introduzido na trama como “companheiro de luta” de São Lourenço. O demônio Aimbirê adverte ao chefe, Guaixará, sobre a presença protetora do padroeiro da aldeia a ser pervertida. À indiferença do líder, Aimbirê insiste, temeroso:

182. [Aimbirê] Seu companheiro de luta também  
– Bastião –, que foi crivado de flechas.  
Guaixará – O que eu flechei?  
Olá! Alegro-me com isso.  
Recrudesça a minha insolência antiga!

187. Ambos fugirão logo que me virem.  
Aimbirê – Não creio. Vencer-te-ão.  
Guaixará – Confia em mim!  
Causarei medo eu também!<sup>80</sup>

Como no excerto sobre São Sebastião também presente no “caderno de Anchieta”, o santo novamente é caracterizado como “crivado de flechas”, “flechado” pelo inimigo demoníaco, o personagem Guaixará. Parece se manter o caráter alegórico do martírio pela

<sup>75</sup> TELLES, *op.cit.*, *passim*, especialmente, pp.91-92.

<sup>76</sup> O “gesto verbal” marcante da *legenda* de São Lourenço é o suplício com “varas e lâminas ardentes” e uma “grade de ferro colocada sobre brasas”, que “assam” o santo pelos dois lados. Ver VARAZZE, *op.cit.*, pp.642-644.

<sup>77</sup> ANCHIETA, *Poesias...*, p.689.

<sup>78</sup> Cf. ANCHIETA, *Poesias...*, p.709, v.454; p.710, v.471.

<sup>79</sup> Cf. TELLES, *op.cit.*

<sup>80</sup> ANCHIETA, *Poesias...*, p.694.

flecha, desde que o destinatário se identificasse com São Sebastião, mártir guerreiro e dardejado – e aí se incluem não apenas os índios, mas todas as vítimas em potencial da guerra. Com a valentia típica de um *abaeté* tupinambá, Guaixará representa o vício do gentio e se contrapõe à imagem virtuosa de um corajoso, e não audaz<sup>81</sup>, [Se-]“Bastião” – evocando fortaleza, tal trocadilho parece se referir aos atributos militares do santo. Tal é o ente que causa medo em Aimbirê, que não se convence ainda da vitória alardeada pelo demônio principal. Adiante, Aimbirê alude a um auxílio de São Sebastião que, em outra batalha, já teria vencido o demônio Guaixará:

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>82</sup>.

Existe aqui uma evocação memorialística a um suposto acontecimento milagroso que teria acontecido na época da fundação do Rio de Janeiro, a batalha contra as canoas lideradas pelo cacique de Cabo-frio, Guaixará – não à toa, o nome do chefe dos diabos do auto. São Sebastião teria sido visto pelos tamoios, aos quais teria afugentado, salvando um grupo de cristãos em apuros, inclusive o capitão-mor, Estácio de Sá. Avancemos, por ora, mas cientes de que tal ação de São Sebastião, vencendo ao cacique Guaixará em batalha travada nos dias primeiros do Rio de Janeiro, pode ter sido um dos “milagres e mercês” evocados por Fernão Cardim no sermão pregado ao término do diálogo que representou o martírio do padroeiro.

Debatendo ainda sobre a investida contra a aldeia, Guaixará responde a Aimbirê que aos “cristãos” seria mesmo difícil perverter. Mas, em contrapartida, justificava o chefe, ainda havia por ali temiminós que rejeitavam “as leis de Deus”<sup>83</sup>. Mesmas *leis* as quais, no *excerto*, se pede ao mártir asseteado que “faça” aos índios respeitar, abandonando os bárbaros costumes. É na brecha deixada pelos temiminós afastados da Luz natural e arredios às leis positivas que os diabos podiam agir e retomar o controle sobre a aldeia. Assim, estabelecem-se as condições para o combate entre santos e demônios pelas almas dos índios. Embora São Sebastião já houvesse vencido Guaixará antes, o discurso indica, contudo, que os temiminós aldeados, ao rejeitarem as leis divinas, criavam a possibilidade de que o santo fosse, desta vez, vencido por seu antigo rival, o que acabaria desencaminhando, enfim, os índios.

Essa batalha entre hostes celestes e infernais não era encarada como simples metáfora. Ela se insere no que Hilário Franco Júnior chamou de *belicismo*, para ele, um dos lugares fundamentais do pensamento medieval. Tratava-se da “interpretação do mundo como palco de luta ininterrupta entre as forças irreconciliáveis do Bem e do Mal, combate ao qual nada e ninguém poderia ficar alheio”<sup>84</sup>. Anjos e santos, diabos e diabretes, acreditava-se que ambas as partes travavam cotidianamente uma guerra invisível pelas almas dos homens, interferindo no pleno curso da vida. Influenciando os seres humanos, representavam garantia ou ameaça da Salvação e do bem comum. Tal era a crença corrente e amplamente partilhada no Ocidente

<sup>81</sup> Cf. LUZ, G. A., DUARTE, S. B., *op.cit.*, p.19-20, n.57.

<sup>82</sup> ANCHIETA, *Poesias...*, p.695, vv.207-211.

<sup>83</sup> ANCHIETA, *Poesias...*, p. 695

<sup>84</sup> FRANCO JR., Hilário. Apresentação. In: VARAZZE, *op.cit.*, p.18.

tardo-medieval: a idéia de uma onipresença de Deus, com seus anjos e santos, Sebastião, Lourenço ou outros; e do Diabo, com seus anjos decaídos – no auto, Guaixará e Aimbirê.

No pensamento dos primeiros teólogos e doutores da Igreja, os diabos não eram representados como figuras ameaçadoras. Vencidos pela Cruz, Satã e seus demônios surgiam na iconografia e nos escritos religiosos como criaturas desprezíveis e ridicularizadas, e, em alguns registros, cômicas. Mas esses ou outros atributos, incorporando elementos de diversas fontes e culturas, jamais deram à presença demoníaca uma identidade bem demarcada. De acordo com Luther Link, o Diabo ou *os* diabos configuram uma “máscara sem rosto”. Para o historiador, a Igreja não se preocupou em estabelecer um padrão imagético e representativo único para a figura do mal porque, além dos diversos problemas teológicos que isso acarretava, a adaptabilidade das características do Diabo e de seus servos era dada pelas circunstâncias e necessidades. O Inimigo da Igreja, terrena ou celeste, era Satanás, o princípio maligno objetivado; qualquer opositor dela encarnava, pois, o autor da falta de Bem – o mal. Por isso a iconografia difusa, reticente e variada dos demônios. Não convinha determinar uma face para o mal, mas, sim, apropriar-se dele como máscara usável em qualquer rosto, qualquer identidade que ameaçasse o cristianismo<sup>85</sup>. Máscara aplicável até mesmo aos indígenas inimigos, no teatro da conquista ibérica do Novo Mundo.

Entre os séculos XIV e XVII, a atuação diabólica passou a ser objeto de um saber que gerou diversos tratados eruditos, especialmente na Europa do norte. A preocupação de identificar a presença demoníaca no mundo visível era decorrência da crença na bruxaria como agência do mal e prática perniciosa ao bem comum, sendo passível de punição através do poder instituído. A justificativa para a penalização de bruxos e bruxas era colhida em diversos versículos bíblicos e gerada numa concepção de mundo essencialmente teológico-política. Particularmente, no que tange o direito divino do príncipe e dos magistrados para a aplicação da Justiça. Do *Malleus Maleficarum*, de Sprenger e Kramer, aos tratados de Jean Bodin e Pierre de Lancre, aos poucos se sistematizava um *corpus* jurídico-teológico destinado à repressão da presença do Maligno. A crescente importância do demônio na transição entre as Idades Média e Moderna se relaciona com a experiência e o sentimento da desordem, inerentes a um período de intensas rupturas.

Talvez a obra de Stuart Clark seja a que demonstre de modo mais marcante a importância e a lógica contextual da demonologia naquilo que chamaríamos de pensamento ou cultura política da primeira Época Moderna. Privilegiando a questão da perseguição à bruxaria, Clark argumenta que “foi (...) precisamente porque havia uma dimensão mística da política que houve uma dimensão política da magia; ambas foram modificações da mesma visão de mundo”. A forma como os demonólogos defendiam que a autoridade do governante devia extirpar a bruxaria e, assim, a ação diabólica, mantendo uma certa ordem social e a adesão às leis divina, natural e positiva, fez dos processos e punições dos feiticeiros e demonomaníacos verdadeiros testes de legitimidade para o exercício do poder.

Como formula Clark, o campo satânico era simétrico ao campo divino, tanto no espiritual quanto no material. A contrapartida necessária da bruxaria era a magistratura, assim como a do Diabo era Deus e, a da desordem, a ordem. Nas monarquias ocidentais modernas, de bases místico-políticas, o rei e suas cadeias de mantenedores da ordem eram os responsáveis pela administração da justiça e do bem comum, constituindo um direito e um dever combater a presença do Inimigo da fé. Competia, portanto, ao príncipe e seus representantes erradicar a idolatria e a heresia. Ainda segundo Clark, os espetáculos e dramatizações do final do século XVI muitas vezes discursavam sobre o papel civilizador do rei: auxiliado por intervenções milagrosas, “magia superior” e “legítima”, porque de origem divina, ele destrói o inimigo diabólico que lança mão de encantamentos, magia ínfima e vil, de

---

<sup>85</sup> Cf. LINK, Luther. *O Diabo: a máscara sem rosto*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.



origem diabólica. Para o historiador, a arte de reinar era da mesma natureza conceitual que a arte diabólica da bruxaria, mas se diferenciava desta por tomar partido de um poder divino e, por isso, superior ao demoníaco, o dos feiticeiros. O que afasta tal concepção de um “maniqueísmo”, como, de maneira simplista, muitos estudiosos a encararam<sup>86</sup>.

No Brasil, foi Laura de Mello e Souza quem, no campo da história social, primeiro se deparou com a temática da demonologia, no tocante à colonização do Novo Mundo. Não era só nos calundus, mandingas e sortilégios cotidianos de matriz africana e portuguesa que se via, num olhar demonológico, a manifestação dos seres das trevas. As cerimônias indígenas, por exemplo, também foram comparadas pelos europeus aos sabás das bruxas do Velho mundo, ainda no século XVI. Dialogando com a obra de Sérgio Buarque de Holanda, a historiadora compreendia que, na verdade, a percepção edênica referente à natureza americana era contrapesada pela própria demonização da humanidade na colônia, o que, dialeticamente, transformava-a numa espécie de purgatório terreno: inferno temporário que poderia anteceder o gozo de benesses materiais e o desfrute dos “paraísos” – terreal, primeiro, e celestial, depois<sup>87</sup>.

Ampliando o foco, em ensaio instigante, Laura de Mello e Souza chamou a atenção para a “enorme importância do Diabo” na conquista e colonização da América. Tupinambás, astecas e demais ameríndios, com seus ritos e crenças, foram assimilados pelos europeus segundo a chave cultural de leitura e percepção da alteridade própria do Ocidente cristão. Embora os tratados de demonologia não fossem recorrentes na península ibérica, aquela teria sido a ciência mais bem compartilhada pelos conquistadores e colonizadores do novo continente. A idolatria ameríndia, as agruras de uma natureza hostil ao homem branco e até o próprio nome da colônia luso-americana demonstravam aos europeus a presença e atuação dos demônios que, como se dizia largamente, haviam voado para fora da Europa com a cristianização. De Terra de Santa Cruz a Brasil, o topônimo português de sua porção ocidental do Atlântico fora manipulado pelo Diabo, remetendo às “brasas” do inferno e ao ofício profano dos comerciantes de pau-de-tinta. Tópica recorrente nos escritos lusitanos desde João de Barros. Os ritos e crenças tupinambás, por sua vez, revelavam a tirania das hostes infernais que haviam procurado outros homens para desviar, já que no Velho Mundo a Cruz de Cristo se fazia presente e atuante, desde o primeiro século. Tal era a visão partilhada por inúmeros cronistas, tratadistas e escrivãos da conquista, que, ao descreverem e interpretarem a alteridade do universo ameríndio, manifestavam uma espécie de visão *etnodemonológica* que refletia e alimentava os dilemas internos da Europa, como sugere Laura de Mello e Souza<sup>88</sup>.

Com efeito, na rede interpretativa do europeu, ao Diabo do cristianismo é paulatinamente atribuído o afastamento indígena da luz natural da Graça divina, nele presente, mas encoberta devido ao pecado. São as ausências e excessos identificados pelos soldados de Cristo a indicação da tirania luciferina sobre o nativo americano desde longa data. Faltam a este, por exemplo, os fonemas consonantais básicos para “Fé”, “Lei” e “Rei”; tampouco sabem o que é crer, ou adorar. São, por outro lado, excessivamente lúbricos, polígamos, dados à cauinagem, aos apetites de carne humana e à vingança<sup>89</sup>. Embora os jesuítas detectassem que o índio tinha memória confusa, por exemplo, do dilúvio – dando sentido cristão ao mito de Tamendonare e Aricoute – ou da pregação do apóstolo Tomé por volta do século I –

<sup>86</sup> CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios. A idéia de bruxaria no princípio da Europa moderna*. Trad. Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Edusp, 2006, pp.686-696 e ss; 779-786 e ss; 790-828.

<sup>87</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

<sup>88</sup> *Idem*. O conjunto: América diabólica. In: *Inferno Atlântico: demonologia e colonização – séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993; *Idem*. Os Novos Mundos e o Velho Mundo: confrontos e inter-relações. In: PRADO, Maria Lígia C., VIDAL, Diana G. (org.). *À Margem dos 500 Anos: reflexões irreverentes*. São Paulo: Edusp, 2002 (Estante Usp: Brasil 500 Anos, 7).

<sup>89</sup> Cf. SOUZA, O conjunto...; AGNOLIN, *op.cit.*, pp.278-284; HANSEN, A escrita da conversão...

interpretando catolicamente o mito do herói tupi Sumé – o Bem havia sido por ele esquecido. Graças à atuação dos diabos, que se transportaram cada vez mais àquela porção isolada do orbe cristão, à medida que o cristianismo desbravava os recantos do Velho Mundo. Eram eles os que tentavam os indígenas, incitando-os aos maus costumes e práticas abomináveis, *contranatura*, ignorando as leis de Deus, da natureza e dos homens.

A investida demoníaca é, para o missionário, o grande obstáculo ao projeto de cristianização do ameríndio<sup>90</sup>. Para os jesuítas, a ação diabólica se manifestava, entre os gentios tupinambá, na liderança exercida pelos *caraiabas* ou *pajé-guaçus*, os principais xamãs. Estes seriam logo identificados como os grandes “contrários” dos padres, devido à sua influência junto aos outros índios. Seriam considerados verdadeiros instrumentos do Maligno, “feiticeiros”<sup>91</sup>. Já nas primeiras cartas do jesuíta Manoel da Nóbrega, a chegada dos “profetas” indígenas e as cerimônias que lhes eram pertinentes foram traduzidas como “santidades”, “cousa santa”. Para Ronaldo Vainfas, o uso paradoxal de tal termo só pode ser entendido se considerarmos a fluidez das fronteiras entre o divino e o demoníaco no limiar da Era Moderna<sup>92</sup>. Cristina Pompa, por sua vez, enxerga o emprego da palavra sob a teoria da mediação, ou seja, o vê como negociação do poder simbólico entre padres e caraiabas através da linguagem: assim como o europeu fora *traduzido* pelo índio como “caraiaba”, o europeu traduziria o ritual indígena como “santidade”<sup>93</sup>. Mas, tratar-se-ia, na verdade, de uma falsa santidade, porque inspirada pelas artimanhas do pai da mentira, “símio de Deus” – aquele que macaqueia o sagrado cristão e engana o homem fraco na fé com a falsidade<sup>94</sup>. Daí, o termo passaria a designar não só as cerimônias dos *caraiabas* tupi, mas “também os movimentos indígenas por ela estimulados, mormente as rebeliões e ajuntamentos hostis à dominação portuguesa no século XVI”. Não estava excluída a percepção de que tais contestações eram também suscitadas pelos demônios e seus “feiticeiros” tupinambás<sup>95</sup>.

O padroeiro do Rio de Janeiro adentra sua cidade, pois, no teatro sacro do conflito pelo monopólio da santidade. Havia a “verdadeira”, da qual participavam os mártires e outros eleitos de Deus; e a “falsa”, a santidade caraiaba, orquestrada pelo *símile* mentiroso do divino, o *símio* de Deus ou Satanás, o antigo inimigo. Sebastião, Lourenço e o anjo custódio da aldeia, portanto, travarão combate para afirmar a “verdadeira fé” e livrar o indígena do cativo demoníaco. Fala-se aqui do conceito cristão de liberdade: não a idéia liberal e, portanto, anacrônica de uma ausência de subordinação, mas a idéia de uma libertação ante o pecado e o castigo eterno da alma, o que significa ser compelido a entrar no corpo místico de Cristo em um lugar inevitavelmente hierárquico e definido<sup>96</sup>. Como dizia a *política* aristotélica, era próprio do inferior se subordinar ao superior na busca pela designação racional de papéis visando ao bem comunitário<sup>97</sup>.

Aimbirê não está confiante, apresenta-se temeroso. Incitado por um audacioso Guaixará, teme enfrentar os guardiães dos temiminós: São Lourenço, São Sebastião e o anjo

---

<sup>90</sup> Cf. AGNOLIN, *op.cit.*, pp.282-284; POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003 (Ciências Sociais), pp.49-56; RAMINELLI, *op.cit.*, pp.109-134.

<sup>91</sup> Cf. VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp.62-69; RAMINELLI, Ronald. *Op.cit.*, pp.127-129; AGNOLIN, *op.cit.*, p.284.

<sup>92</sup> Cf. *Ibidem*, p.51; 63; ou *Idem*. Do milenarismo idolátrico ao sabá tropical. In: COSTIGAN, *op.cit.*, p.51.

<sup>93</sup> Cf. POMPA, *op.cit.*, pp.54-56.

<sup>94</sup> Sobre isso, ver FUCHS, Juan Carlos Estenssoro. *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, pp.139-237; ou *Idem*. O símio de Deus. In: In: NOVAES, Aauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

<sup>95</sup> Cf. VAINFAS, Do milenarismo idolátrico ao sabá tropical..., pp.51-80.

<sup>96</sup> Cf. PÉCORA, Vieira e a condução do índio ao corpo místico... In: COSTIGAN, *op.cit.*, pp.80-93 e ss.

<sup>97</sup> Cf. HANSEN, A escrita da conversão..., p.38.

da guarda da aldeia. A partir do verso 289, São Lourenço interpela os tentadores, a começar por Guaixará<sup>98</sup>.

Adiante, São Lourenço identifica a “terra” da aldeia, como sendo “sua”. E Guaixará, fazendo valer o epíteto demoníaco de *pai da mentira*, argumenta seu “amor” e “preocupação” pelos índios, querendo que estes o obedecessem. É aí que entra São Sebastião, arauto da Luz natural e das teorias de legitimação da alma indígena advindas após os embates teológicos em Valladolid<sup>99</sup>, assinalando os ameríndios como criaturas divinas, homens comuns dotados de corpo e alma e pertencentes a Deus:

301. *S. Lourenço* – Que procurais  
aqui na minha terra?

*Guaixará* – Amando os índios,  
queremos que nos obedecam,  
preocupamo-nos por eles.

306. As suas próprias cousas a gente  
ama sinceramente.

*S. Sebastião* – Quem, algum dia,  
para propriedade vossa,  
vos entregou os índios?

311. O próprio Deus,  
em sua santidade,  
modelou-lhes corpo e alma.

*Guaixará* – Deus? Talvez...  
Seus costumes, porém, são bem maus,  
sua vida não é edificante<sup>100</sup>.

A partir do verso 314, pois, Guaixará responde a São Sebastião que, ainda que sejam criados por Deus, os costumes dos temiminós são maus, acionando a idéia de que os índios se afastam da Luz devido à influência demoníaca e o desconhecimento de uma vida regrada, civilizada<sup>101</sup>. Perigando, assim, serem tragados pelas trevas.

No verso 338, São Sebastião volta a tomar a palavra, dialogando desta vez com o demônio Saravaia. O santo usa metáforas depreciativas para desafiá-lo, ao que parece, para que se produzisse um efeito cômico que causasse simpatia na parcela tupi do auditório, desmoralizando o personagem demoníaco: “338. – Haverá aqui um rato? / Ou um repugnante sarigüê? / Será que tu és a noite, / que afugenta as galinhas, / empobrecendo os índios?”. Saravaia se encontra amedrontado, como Aimbirê. No caso deste último, evocando um dos líderes dos antigos tamoios, rivais dos temiminós, percebe-se como a sua “covardia” – antônimo da “valentia” tupinambá – é utilizada para captar a simpatia dos aldeados. Sobretudo quando contrastada com a coragem do protetor São Sebastião, cuja arma parece ser o arco, pronto a disparar flechas. Se outrora elas foram causa de seu ditoso martírio, transformavam-se no mundo espiritual em alegoria ou signo de sua proteção.

O santo, daí então *flecheiro*, percebe que o demônio passara a noite tentando os índios, por parecer sonolento. Saravaia, então, se refere aos indígenas como seus súditos, e passa a arrolar seus vícios para comprová-lo. São Sebastião avisa-o, contudo, que será inútil fazê-lo. Seu papel protetor é incondicional:

<sup>98</sup> Cf. ANCHIETA, *Poesias...*, p.701.

<sup>99</sup> Célebre debate entre Las Casas e Sepúlveda. Ver HANKE, Lewis. O grande debate de Valladolid – 1550-1551: a aplicação da teoria de Aristóteles da escravidão natural aos indígenas americanos. In: *Aristóteles e os índios americanos*. Trad. Maria Lucia Galvão Carneiro. São Paulo: Martins, 1962.

<sup>100</sup> ANCHIETA, *Poesias...*, p.702.

<sup>101</sup> Cf. PÉCORA, Alcir. A conversão pela política..., HANSEN, A escrita da conversão...

353. *Saravaia* – Vou-me esconder.  
Ainda bem que não me viu...  
*S. Sebastião* – Vou te flechar! Afaste-te!  
Vai-te daqui!  
*Guaixará* – Está dormindo um pouco... Não o despertes

358. *S. Sebastião* – À noite ele não dormiu  
para perturbar os índios!  
*Saravaia* – (Isso mesmo. É verdade...)  
(...)

*Aimbirê com S. Sebastião:*

- Vamos, retirai-vos logo!  
Tenho pressa, estes meus súditos  
há muito me desejam ver...

369. *S. Sebastião* – Quais?  
*Aimbirê* – Os velhos habitantes da aldeia,  
velhas, rapazes,  
homens, moças,  
todos os que, submissos,  
tenho sob o meu poder.

375. Enumerarei os seus vícios,  
acreditarás em mim.  
*S. Sebastião* – Seja! Ouvirei, mas é inútil...<sup>102</sup>

Velhas, rapazes, homens, moças, todos submissos ao poder demoníaco: representa-se aqui uma aldeia repleta de vícios, tutelada pelas forças diabólicas. Não custa lembrar o excerto, quando nele se faz prece a São Sebastião para que proteja do mal os habitantes de uma aldeia e os faça afastar os maus costumes, respeitando as *Leis*. No *auto de São Lourenço*, São Sebastião corresponde ao pedido que emerge no dito excerto, propondo-se a proteger os índios dos demônios a despeito de quaisquer acusações de vícios por parte dos tentadores. Em todo caso, o índio é sempre visto como tutelado: ora por demônios, ora pelos padres jesuítas, pela monarquia<sup>103</sup> e pelos santos e anjos. Se no início do “2º ato” *Guaixará* se gabava de ser o único “guardião” da aldeia, fazendo-a “seguir suas leis”<sup>104</sup>, o triunfo católico é assegurado, ao longo do auto, pelos santos *tutelares* Lourenço e Sebastião, além do anjo da guarda.

É justamente o anjo, alegoria da vontade e da palavra de Deus, mensageiro do Verbo, quem ordena aos santos protetores, São Lourenço e São Sebastião, que prendam os demônios. Cabe desta vez a Lourenço vencer *Guaixará*; Sebastião prende *Aimbirê*. O anjo se ocupa de *Saravaia* e anuncia a sentença: os demônios arderiam eternamente no fogo infernal:

467. *Anjo* – Não espereis, como de outras vezes,  
revolucionar esta aldeia.  
Aqui estou eu, seu guardião,  
com São Sebastião  
e o padroeiro São Lourenço.  
(...)

<sup>102</sup> ANCHIETA, *Poesias...*, 704-705.

<sup>103</sup> Sobre a tutela dos padres e a dos demônios, ver RAMINELLI, *op.cit.*; É interessante que a idéia do índio tutelado aparece até hoje, readaptada inclusive na constituição de 1988. Cf. CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, Fapesp, 1992, especialmente, pp.115-172.

<sup>104</sup> ANCHIETA, *Poesias...*, p.689, vv.26-29.

*Fala com os santos: Eia, prendei-os!*

*Os santos prendem os dois diabos.*<sup>105</sup>

(...)

554. *Saravaia* – Aimbirê!

*Aimbirê* – Oi!

*Saravaia* – Ajuda-me!

Este diabo me prendeu!

*Aimbirê* – Eu também. O flechado

Sebastião derrotou-me.

Acabou-se a minha arrogância antiga...<sup>106</sup>

São Sebastião prende e derrota Aimbirê, que tanto o temia. O demônio faz menção à leitura cristã da audácia guerreira tupinambá, vício contraposto à coragem tomista propalada pelos jesuítas, da qual já se falou acima: acabara-se a “arrogância antiga” do diabrete tupinizado.

A ação *guerreira* de São Sebastião, da forma como proposta pelos jesuítas no auto, enquanto discurso e crença, não é metafórica: é real, mesmo que realidade construída e *negociada* entre missionários e ameríndios<sup>107</sup>. O santo combate, característica primordial da *militia Christi* de que faziam parte os primeiros santos patronos cidadãos<sup>108</sup>. De modo especial, por ter a carreira mundana de guarda pretoriano, o santo é *guerreiro* por excelência. Pode-se talvez perceber que era impossível “pensar com demônios” acerca da política-mística sem se referenciar a contraparte angélica ou hagiológica. Se os prepostos de Satã desviam o índio, os missionários e os santos o conduzem ao caminho, à verdade e à vida eterna.

Após anunciar sua proteção perpétua, o anjo custódio da aldeia faz uma exortação aos “ouvintes”, ainda em tupi. Assim como os guardiães alados expulsavam os inimigos das almas dos índios, São Lourenço e São Sebastião, servos do Alto, também o fariam, “esmagando todos os demônios”:

587. Da mesma forma,  
estes servos de Nosso Senhor.  
São Lourenço virtuoso  
protege a vossa terra,  
esmagando todos os demônios,  
mas a vós, vos elevando.

593. Também São Sebastião,  
que era soldado  
e os valentes tamoios  
destruiu outrora.  
Já nem existe sua terra<sup>109</sup>.

O que até então evocava a guerra espiritual contra os demônios, passa a mencionar inimigos de carne e osso. É citada uma alegada demonstração da proteção do santo flechado – e flecheiro – aos Temiminó: ele havia “destruído” os “valentes tamoios”, seus inimigos imanentes. Sebastião, “que era soldado”, exterminara outrora os Tamoio e “sua terra” – que

<sup>105</sup> ANCHIETA, *Poesias...*, p.710.

<sup>106</sup> ANCHIETA, *Poesias...*, p.714.

<sup>107</sup> Cf. MONTEIRO, Paula. Introdução – Missionários, índios e mediação cultural. In: *Idem.* (org.). *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural.* São Paulo: Globo, 2006.

<sup>108</sup> Cf. PIETRI, Luce. Culte des saints et religiosité politique dans la Gaule du Ve et du Ve siècle. In: *Les fonctions des saints...*, pp.356-357.

<sup>109</sup> ANCHIETA, *Poesias...*, p.716.

“já nem existe” mais. Por que não existe mais? Porque, ao que parece, subentende-se que em seu lugar foi erigida cidade católica portuguesa. Os Tamoio, afinal, não eram inimigos apenas dos índios do Gato, mas também de jesuítas e lusitanos. Foram estes que invocaram a São Sebastião originalmente, não os Temiminó. Mas os índios chefiados por Martim Afonso Araribóia se beneficiaram também da ação exorcística e exterminadora do santo protetor: como dizia o próprio Guaixará no início do auto: “Todos os tamoios foram/jazer queimando no inferno”, sendo apenas alguns os que amaram a Deus e foram acolhidos na aldeia de São Lourenço, sendo “permanentemente amparados”<sup>110</sup>.

O discurso se torna mais explícito: enumera as aldeias tamoias destruídas, buscando conceder o máximo de verossimilhança possível ao enunciado. E menciona também os franceses que, embora armados com “fuzis”, foram derrotados pelas “flechas de São Sebastião” e por São Lourenço, “companheiro de lutas”, como fora dito:

598. Todas – Paranapucu,  
Jacutinga, Morói,  
Sariguéia, Guiriri,  
Pindoba, Pariguaçu,  
Curuçá, Miapéi,

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>111</sup>.

É importante ressaltar que a verossimilhança deste trecho é reforçada pelo depoimento de Mem de Sá em sua fé-de-ofício, quando afirma que, após o combate de janeiro de 1567 contra a “fortaleza de biraoçu-merin”, investira contra a de “parnapocu” (provavelmente a primeira citada pelo auto) e, após esta ser derrotada, vários “principais” vieram pedir pazes e, com isso, diversas aldeias foram pacificadas<sup>112</sup>. É bastante plausível que todos os topônimos citados no trecho destacado 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 responsáveis não só pela proteção contra os índios que haviam expulsado os índios do Gato de sua terra, como também pela expulsão dos franceses. Aqui vemos que o *patrocinium* dos oragos não se reduz à guerra intra-tupi, mas se relaciona com a fundação e conquista como um todo do Rio de Janeiro, ou seja, com a 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. Com relação à fundação e conquista do Rio de Janeiro, é São Sebastião o princípio ativo do expurgo dos inimigos – foram terríveis para estes as “flechas de São Sebastião / ao lado de São Lourenço”.

<sup>110</sup> ANCHIETA, *Poesias*, p.693, vv.152-156.

<sup>111</sup> ANCHIETA, *Poesias*, pp.716-717.

<sup>112</sup> Cf. SERRÃO, Joaquim Veríssimo (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, pp.69-70. Jacutinga, por exemplo, se localizava onde hoje é o município de Duque de Caxias.

É plausível que São Sebastião só se constitua como padroeiro também dos índios temiminós na medida em que estes integram a pacificação e a construção do Rio de Janeiro, que se deu contra tamoios e franceses. São Lourenço é o padroeiro da aldeia, análogo da *urbe* humana espelhada na cidade de Deus. A aldeia se integra no corpo hierárquico mais lato da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, protetor da urbe e da *civitas* católica local, unidade mística e política da qual o índio aldeado, se integrado aos bons costumes cristãos, podia participar, mesmo se em baixa hierarquia. É o santo queimado o padroeiro da aldeia de temiminós e, inclusive, de alguns tamoios que aceitaram a obediência aos padres e a El-rey. Mas São Sebastião fora padroeiro da fundação do Rio de Janeiro e, para os jesuítas, a nova realidade da cidade católica, substituindo a cidade herética calvinista e francesa, incluía os ameríndios. Como que por extensão, o patrono cujo emblema era a flecha, além de proteger a urbe que o levava por nome, protegia também, os guerreiros “frecheiros” que a defenderam e defenderiam nos tempos vindouros. Essa proteção patronal é tanto contra inimigos do temporal como contra os do espiritual: tamoios, hereges e demônios.

O discurso do anjo retoma a função pastoral e espiritual do culto aos santos patronos:

613. Para sempre, na verdade, vossas almas  
eles amarão, compadecendo-se delas,  
amparando-as eternamente,  
aperfeiçoando-as, santificando-as,  
seus velhos hábitos extirpando.

618. Amarrarão os diabos,  
quando estes vos quiserem para presas  
Não permitirão que vos toquem.  
Amando muito a vossas almas,  
tomar-vos-ão como familiares.

Recomenda-se, então, aos índios:

623. Evitai,  
de hoje em diante, serdes maus,  
para extinguides vossos velhos hábitos  
– a bebida, o fétido adultério,  
mentiras, brigas,  
ferimentos mútuos, guerras.<sup>113</sup>

Para manter a “estima do santo”, embora esta fosse afirmada como perpétua e incondicional, os índios deveriam “acatar a sua lei”, “executar as palavras” do padroeiro e confiar plenamente nele, honrando seu compromisso, lembrando-se sempre da proteção outrora regalada.

Apreendida sob uma perspectiva mística e sacramental de união entre os homens e Deus representada de modo sensível na ordem da natureza, a escrita *jesuítica* do auto de São Lourenço, ancorada numa perspectiva metafísica da linguagem, revela, projeta e atualiza a presença divina no espaço e no tempo, enfim, na Criação. Ou seja, ao falar de um santo católico, lança mão dos episódios antigos da memória cristã que prefiguram ou se dão a interpretar (em) eventos históricos do presente e do futuro, encarados sob um ponto de vista profético que demonstra a atuação e a condução providencial da história pela ação do Verbo Eterno. O martírio do santo prefigura a ação dos conquistadores de terras e almas brasílicas. A carreira de *defensor da Igreja* é atualizada na defesa da cristandade guanabarina. A derrota do paganismo romano antevê e revela a derrota da heresia e da gentildade Brasil. Trata-se de um

<sup>113</sup> ANCHIETA, *Poesias...*, pp.717-718.

discurso análogo ao das Sagradas Escrituras, onde o Antigo Testamento contém o Novo, encoberto, e o Novo revela em si o Antigo em sua plenitude<sup>114</sup>.

Partindo dessa observação, pode-se concordar com Isadora Telles quando diz que “nas festas do Brasil quinhentista, o martírio dos santos é relembrado e reatualizado, identificando a história desta província como parte da história universal e como cumprimento dos desígnios das sagradas Escrituras”. Assim, “as aldeias fundadas pelos jesuítas recebem um santo como padroeiro e são parte da Providência”<sup>115</sup>. É de se supor, portanto, que a ação protetora de São Sebastião no Rio de Janeiro seja sinalizada, conforme a interpretação usual da teologia da história pelos jesuítas, desde antes da criação do mundo, segundo a onisciência sempiterna de Deus. Conforme a teologia neoplatônica, na Eternidade, o Verbo, causa primeira, formou idéias e imagens do universo a ser criado, previstas antes do princípio dos tempos. A partir de Deus, se estabelece, então, uma “cadeia de imagens” que se estende à ação humana no cotidiano, guardando algo do “original”, isto é, perpetuando de alguma forma a presciência trinitária<sup>116</sup>. Cabe aos representantes da Igreja militante, instância mediadora entre homem e Deus, a autoridade para reconhecer e dar a conhecer os sinais divinos que indicam o motor metafísico da teodicéia humana. O padre o faz através do *sermão* ou de qualquer comunicação sob forma sacramental<sup>117</sup>.

Padre Cardim, por sua vez, aciona esse modelo para o caso do Rio de Janeiro, após o diálogo em que se representou o martírio sagitário de São Sebastião. Ou seja, prega aos presentes sobre os “milagres e mercês” do padroeiro na conquista do Rio, em *sermão* adequado aos motivos da festividade. Da pregação, não se sabe mais do que isso. Mas, provavelmente, interpretou-se jesuiticamente a participação histórica do santo tutelar como signo da Providência a conduzir a Guanabara gentia à cidade católica de São Sebastião do Rio de Janeiro, expurgando exemplarmente tamoios inimigos e franceses protestantes, adeptos da falta de Ser, agentes do Diabo. Anunciava-se, pois, a chegada da “verdadeira” santidade à parte lusa do Novo Mundo, a santidade que salva a própria alma e que pode defender outras almas. Celebrava-se, enfim, a concórdia artificialmente construída segundo a orientação de padrões retóricos e político-teológicos previamente disponíveis e selecionados de acordo com o decoro da ocasião.

#### 4.4 Milagres e Mercês na Tomada deste Rio

No século XVII, algumas narrativas escritas por punhos jesuíticos especificaram o que certa memória coletiva indicava como “mercês” de São Sebastião aos fundadores do Rio de Janeiro, já celebradas no auto de São Lourenço e no sermão de Fernão Cardim. É certo que no dito auto há uma referência lacônica à ação do padroeiro em uma batalha contra “Guaixará”, “ateando fogo” nas canoas de índios tamoios. Mas tal menção se relaciona com a memória local e só permite depreender verossimilmente o seu sentido jesuítico se observada nesse contexto. A matéria-prima dos autos, diálogos e comédias quinhentistas era sempre ou quase sempre de conhecimento generalizado, partilhado entre os interlocutores. Cabia aos promotores da festa e da representação a ordenação das tópicas conhecidas em uma disposição retórica adequada político-teologicamente, de modo que se produzissem ou se tentassem produzir os efeitos esperados sobre um misto auditório. *Guaixará* não remetia

---

<sup>114</sup> PÉCORA, Alcir B. Sermões: o modelo sacramental. In: KANTOR, JANCSÓ, *op.cit.*; *Idem. Teatro do Sacramento...*

<sup>115</sup> TELLES, *op.cit.*, p.136.

<sup>116</sup> Cf. BRADING, David A. *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*. México D.F.: Taurus, 2002, pp.40-41.

<sup>117</sup> PÉCORA, Alcir B. Sermões: o modelo sacramental. In: KANTOR, JANCSÓ, *op.cit.*; *Idem. Teatro do Sacramento...*



apenas ao chefe demônio da representação, mas também a um suposto líder tamoio da região do Cabo-Frio que teria comandado uma cilada de canoas contra os cristãos, em 1566. E a proteção ativa do santo padroeiro através de casos tidos por milagrosos era uma tópica consagrada da memória das origens da cidade do Rio de Janeiro.

As narrativas dos milagres supostamente acontecidos na conquista e fundação do Rio de Janeiro (1565-1567)<sup>118</sup> foram construídas primeiramente pelos jesuítas. Devido a sua participação direta e sua condição de principais letrados envolvidos na trama, os clérigos de Santo Inácio se tornaram guardiães da memória fundacional da urbe. Durante o século XVII, os inacianos trabalharam os ditos eventos prodigiosos em pelo menos três biografias do padre Anchieta, além de uma crônica da Companhia<sup>119</sup>. Embora não se possa aqui aprofundar satisfatoriamente a análise em torno dessas narrativas, vale a pena expor seus elementos, de modo que se tenha uma idéia razoável do discurso que pode ter sido pregado por Fernão Cardim no sermão e, igualmente, uma noção suficiente da memória do patrocínio sebastianino implícita no auto de São Lourenço.

Ora, em 1598, logo após a morte de 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 varão falecido, para ser enviada a Portugal e Roma. Esta primeira biografia<sup>120</sup> foi redigida a partir de testemunhos por escrito de padres e irmãos que viveram com Anchieta. Entre 1602 e 1603, após a morte de Quirício Caxa, 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 novo material é confiado, desta vez, por Fernão Cardim (a esta altura, padre Provincial do Brasil) a Pero Rodrigues, para que se escrevesse uma nova biografia de Anchieta:

[Em 1598] (...) entre outros papéis levei um da vida do pe. José de Anchieta (...). Escrita pelo Pe. Quirício Caxa conforme as informações muito certas, q o pe. Pero Rois [Rodrigues] sendo Provincial, lhe deu por escrito, de padres nossos q com

---

<sup>118</sup> Sobre a conquista e a fundação da cidade, ver MENDONÇA, Paulo Knauss de. *O Rio de Janeiro da Pacificação: franceses e portugueses na disputa colonial*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, 1991 (Biblioteca Carioca, v.18); SILVA, Ricardo Mariella da. *São Sebastião do Rio de Janeiro. Religiosidade e segurança no século XVI*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Puc-RJ, 1996.

<sup>119</sup> RODRIGUES, Pero. Vida do Padre Jose de Anchieta da Companhia de Jesu. Quinto provencional q. foy da mesma Companhia no Estado do Brazil [conforme a copia existente na Bibliotheca Nacional de Lisboa, 1606]. In: *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. XIX, 1907. Rio de Janeiro: Oficinas de Artes Graphicas da Bibliotheca Nacional, 1909 (o original é manuscrito. O mais completo é o da Biblioteca Nacional de Lisboa, Cód. Bibliotheca de Alcobaça, 306, ff.I-59); BERETTARI, Sebastiano (1543-1622). *Vita r.p Iosephi Anchietae societatis Iesv sacerdotis in Brasilia defuncti. Ex iis quae de eopetrvs Roterigvs Societatis Iesv Praeses prouincialis in Brasilia quatour libris Lusitanico idioma collegit aliisque monumentis fide dignis a Sebastiano Beretario*. Coloniae Agrippianae: Apud. Ioannem Kinchivm, 1617 (traduzida em diversas línguas); VASCONCELLOS, Simão de (1591-1671). *Vida do veneravel padre Ioseph de Anchieta da companhia de Iesv, tvmatvrgo do novo mundo, na provincia do Brasil. Composto pello p. Simam de Vasconcellos da mesma companhia...* Lisboa: na Officina de Ioam da Costa, 1672; *idem, Chronica da Companhia de Jesv do Estado do Brasil: e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo; tomo primeiro, da entrada da Companhia...* Lisboa: na officina de Henrique Valente de Oliveira, 1663. Consultado em <http://200.244.52.177/embratel/main/mediaview/previewer> (Instituto Embratel, Ponto Comunidade, Biblioteca Digital, acesso em 03/09/2007). As duas obras de Vasconcellos possuem conteúdo praticamente idêntico no que se refere ao nosso recorte. Por isso faremos menção apenas à *Chronica*.

<sup>120</sup> CAXA, Quirício (?-1599). *Breve Relação da Vida e Morte do P. José de Anchieta, V Provincial que foi do Brasil, recolhida por o P. Quirício Caixa, por ordem do P. Provincial Pêro Roiz no ano de 98*. Manuscrito do Arquivo da Companhia de Jesus (Roma. Mss. S. I., Bras. 15, ff.447-453), com uma cópia na Biblioteca Municipal do Porto (Ms. 554, ff. 61v.- 68) e outra na Biblioteca da Ajuda, em Lisboa (cópia do século XVIII, Mss. Jesuítas na Ásia, 49-VI-9, ff. 113v.-122v.). Publicado no Brasil como CAXA, Quirício. *Vida e Morte do Padre José de Anchieta*. Introdução e aparato crítico de Joaquim Ribeiro. Rio de Janeiro: Prefeitura do D. F., SGEC, s/d. (Cidade do Rio de Janeiro, 5).

o pe. José trataram, em diversas casas desta costa. Foi lida nos Colégios de Portugal, em Roma e outras partes com admiração (...). Vendo eu isto fiz menção por carta (...) se se podiam aquelas cousas do pe. José, confirmar mais e autorizar com testemunhos, autênticos de pessoas de fora da Companhia (ainda q. os dos nossos P.es. e Irmãos não são menos certos) por q. tornando se a escrever a mesma vida, teria mais autoridade e causaria nos ânimos de quem a ouvisse Maior devoção; (...) quando tornei de Europa, achei (...) cinco feitos de testemunhos, autênticos (...) aos quais testemunhos ajuntando, os dos nossos religiosos, autênticos também, e jurados diante de mim, entreguei ao mesmo pe. Pero Rois pedindo-lhe [que] aceitasse, o trabalho de escrever esta vida conforme aos papeis e informações sobreditas. (...) <sup>121</sup>.

O objetivo fundamental dessa produção de hagiografias fundamentadas numa memória que passa da oralidade à escrita era, certamente, sustentar argumentos para a canonização de Anchieta. O processo de sua beatificação tem início em 1617. Nos anos seguintes (1619-1622), mais depoimentos são recolhidos. <sup>122</sup>. Charlotte de Castelnau-L'Estoile informa que “essa literatura hagiográfica” é também lida no local de produção. E, “para que o projeto edificante dos textos funcione plenamente”, diz, “a descrição dessas regiões deve ser a mais exata possível” <sup>123</sup>. Isso porque essas hagiografias não só apresentam o seu caráter esperado de exemplaridade e exortação, mas também constroem uma memória deliberada e normativa de exaltação da Companhia e de seus feitos no Brasil. Afinal, “sob o pretexto de contar a vida de Anchieta, Rodrigues relata de fato toda a história dos jesuítas do Brasil desde sua instalação na colônia” <sup>124</sup>. De fato, toda hagiografia é também um “documento sociológico” que tem um caráter de “edificação” através da “lembrança”, ligando origens a grupos, como diz Michel de Certeau. Mas, ressalte-se, o texto hagiográfico tem uma “estrutura própria que se refere não essencialmente ‘àquilo que se passou’ como faz a história, mas ‘àquilo que é exemplar’” <sup>125</sup>.

Ao serem lidas e ouvidas não só pelos padres, mas pelos moradores, índios, mestiços, portugueses, as narrativas presentes em tais *vidas* anchietanas deveriam ser *reconhecidas*, ter verossimilhança, alicerces em “testemunhos autênticos”, guardando elementos imediatamente verificáveis por aqueles que compartilham tal universo, seja na condição de forças dominantes ou dominadas. Tal era uma das muitas condições para que se resguardasse o próprio poder simbólico dos religiosos e a imposição de sua “verdade”. Para manter os discursos e práticas hegemônicos e se imporem na luta de representações, as lembranças e falas dos jesuítas deviam ser minimamente compatíveis com as expectativas dos leigos, contribuindo para o reconhecimento de alguma autoridade dos padres. Ligada a essa exigência de legitimidade está a posição de quem fala sobre o passado e dos testemunhos de que se vale para fazê-lo <sup>126</sup>. Como viu o historiador Michael Pollak, a “escolha das testemunhas (...) é percebida como

---

<sup>121</sup> Carta do Padre Provincial Fernão Cardim, para o nosso Reverendo Padre Geral Claudio Aquaviva. RODRIGUES, *op.cit.*, pp.183-184. Ver também VIOTTI, Helio (org.). *Primeiras biografias de José de Anchieta*. São Paulo: Loyola, 1988.

<sup>122</sup> Em 1736, José de Anchieta foi declarado “venerável” e somente em 1980 se tornou “beato”. Mas não foi canonizado, isto é, não se tornou *santo* reconhecido pela Igreja Católica. Sobre os milagres na crônica anchietana e a beatificação do *apóstolo do Brasil*, v. MOTT, Luiz. Santos e santas no Brasil colonial. In: *Varia Historia*. Belo Horizonte, 13, pp.51-52, jun.1994; v. também VIOTTI, Helio. *A causa da beatificação do Ven. Padre José de Anchieta*. Rio de Janeiro: Mensageiro do coração de Jesus, 1953. Sobre as *vidas* anchietanas, a análise de CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. A escrita de uma Vida de missionário. In: *Operários de uma vinha estéril. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil*. 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006.

<sup>123</sup> CASTELNAU-L'ESTOILE, *op.cit.*, pp.495-498.

<sup>124</sup> CASTELNAU-L'ESTOILE, *op.cit.*, p.505.

<sup>125</sup> CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica..., pp.267-269.

<sup>126</sup> Bourdieu enfatiza que “a especificidade do discurso de autoridade (curso, sermão etc.) reside no fato de que não basta que ele seja *compreendido* (...), é preciso que ele seja *reconhecido* enquanto tal para que possa exercer seu efeito próprio”. BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. 2ªed. São Paulo: Edusp, 1998, p.91.

tanto mais importante quanto a inevitável diversidade dos testemunhos corre sempre o risco de ser percebida como prova da inautenticidade de todos os fatos relatados”. Em virtude da imagem que um grupo tenta passar de si mesmo e de sua história, diz Pollak, faz-se necessário “escolher testemunhas sóbrias e confiáveis aos olhos dos dirigentes”, de modo a se evitar que “mitômanos (...) tomem publicamente a palavra”<sup>127</sup>.

É a partir da segunda biografia – o referido manuscrito de Pero Rodrigues (ou *Roiz*), concluído em 1606 – que passam a figurar as notícias referentes à guerra contra os tamoios e franceses no Rio de Janeiro, inexistentes na primeira, composta por Quirício Caxa. Nessa produção escrita, atualizava-se uma memória pré-existente que circulava e se transformava com os primeiros conquistadores do Rio de Janeiro – os jesuítas inclusive. Esse *corpus* memorial, baseado em testemunhos acreditadamente autênticos, se modifica, é reapropriado, mas também possui uma unidade ou coerência discursiva suficiente para ser minimamente partilhado por quem escreve, quem lê e quem ouve<sup>128</sup>. É com base nessa consideração que se pode procurar o discurso geral dos milagres de São Sebastião no Rio de Janeiro através dos escritos jesuíticos seiscentistas.

Em sua *Vida do Padre José de Anchieta*, pois, Rodrigues assegura-nos que Deus dera “insignes vitórias” aos portugueses na campanha da Guanabara, muito embora fossem uns poucos contra uma multidão de tamoios. Diz-nos 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 a acontecimentos surpreendentes: “dos nossos saravam muitos de frechadas mortais com pouca cura, e a outros dava o pelouro [projéteis de arcabuzes] no peito, nu, e como se fora de prova lhe caia aos pés (...)”. Reforçando o testemunho, padre Rodrigues informa que o prodigioso rechaço das balas inimigas “(...) aconteceu a Luis d’Almeida, e a um Índio de São Vicente, q. pelejava nu da sua canoa conforme a seu costume, por nome Marcos, e a outros (...)”<sup>129</sup>.

Sem citar nomes, outra biografia relatava o mesmo fenômeno, acrescentando a distância: “(...) heridos en los pechos desnudos, con balas de los arcabuces Franceses, a poca distancia, quando el tiro lleva entera fuerza, no sentian el golpe mas que si vuieran armado el pecho con pecho hecho a prueba de mosquete, y recogian caydas a sus pies las balas”. Assim narra a obra de Sebastiano Berettari, que compôs em latim uma biografia anchietana inspirada diretamente na versão de Pero Rodrigues. Sua *vita r.p. Iosephi Anchietae* foi vertida para diversas línguas, entre elas o castelhano, por Estevan de Patermina, também jesuíta (impressa em Salamanca, em 1618). A trajetória de 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 inaciana<sup>130</sup>.

<sup>127</sup> POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 3-15, 1989, p.40.

<sup>128</sup> Quaisquer memórias ou conjuntos de representações sobre o passado estão submetidos a um crivo para vir à tona e mesmo continuar existindo enquanto discurso. Como diz Sandra Pesavento, “o final desse processo de rememoração seria dado pelo reconhecimento, por aquele que rememora, da certeza do acontecido: foi ele, foi lá, foi então, foi assim. O reconhecimento se opera por um ato de confiança, que confere veracidade à rememoração”. Sublinha também Jean-Pierre Rioux que “o recitativo das memórias imperiosas ou balbuciantes encontra sempre o que o relativiza e o torna legível e partilhado: a narrativa, igualmente construída”. PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História Cultural*. 2ªed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005 (História &... Reflexões, 5), p.95; RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François (dir.). *Para uma História Cultural*. Lisboa: Ed. Estampa, 1998, p.317.

<sup>129</sup> RODRIGUES, *op.cit.*, pp.213-214.

<sup>130</sup> BERETTARI, Sebastiano. *Vida del Padre Joseph de Anchieta 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 emprenta de Antonio Ramirez Viuda, 1618, p.111. <http://200.244.52.177/embratel/main/mediaview/previewer> (acesso em 27/11/2006). Sobre as obras de Rodrigues e Berettari, ver CASTELNAU-L’ESTOILE, *op.cit.*

Simão de Vasconcellos, autor da famosa *Chronica da Companhia de Iesv do Estado do Brasil*, de 1663, não poderia deixar de celebrar essas reminiscências. O jesuíta também se refere ao malogro dos arcabuzes e flechadas do inimigo, coisa que, segundo a narrativa, os deixava admirados. O cronista conclui: “era força atribuir-se a cura ao favor divino”. Vasconcellos nos fala ainda de um tal Ambrósio Fernandes, cirurgião dos lusitanos, que teria atribuído as curas à sua “grã perícia”; mas, “sucedeu q. no primeiro encontro que depois houve, saindo ele no conflito, ficou morto, & com tudo, com a mesma facilidade viviam dali em diante os soldados mortalmente feridos”. Simão de Vasconcellos indica que “uns o atribuíam ao favor da Virgem nossa Senhora, em cuja devoção andavam destros os soldados; outros ao Mártir insigne S. Sebastião, cujo favor por padroeiro o invocavam (...)”. No combate seguinte, contra três naus francesas, no início de junho de 1565, “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 (...)”<sup>131</sup>

Além da invulnerabilidade a flechas e projéteis, digno de nota é o caso, tido por miraculoso, envolvendo o padre Gonçalo de Oliveira. Ora, reza a narrativa de Berettari que teria ocorrido certo ataque tamoio aos cristãos. A “cerca da cidade” era acometida por incontáveis setas inimigas, as quais, dizia-se, muitos temiam mais que a arcabuzes. Na tradução de Estevan de Paternina, a *Vida del Padre Joseph de Ancheta* nos conta o que então se sucedeu:

(...) estando los enemigos acometiendo el Real [Arraial], volando las flechas cayeron en el techo de la Iglesia, y penetrando por las pajas [palhas], *como si con divina mano las regieran* cayeron todas al rededor del Padre Olivera, que (...) estava delante del altar encomendando a Dios la causa de los suyos. (...) los soldados (...) se admiraron viendo el suelo sembrado de saetas, hincadas en la tierra por las puntas, y a Olivera em medio dellas libre de daño, perseverando assi hasta q fenecio el assalto. Cosa que dava animo a los soldados para bolver a la batalla, reconociendo que *el Cielo estava em su favor*<sup>132</sup>.

Já o padre Pero Rodrigues se referira ao acontecido, e classificara-o destacadamente como “milagre”<sup>133</sup>. Simão de Vasconcellos, por sua vez, diz-nos que, tal qual Moisés fizera com o povo de Israel, Gonçalo rezava pelo sucesso dos seus na peleja. Ao ver o sacerdote rodeado de flechas, e ileso, os combatentes “espantados do sucesso, que tinham por milagre, cobravam novo animo para tornar à guerra”<sup>134</sup>.

O recurso ao termo “milagre”, por parte dos jesuítas, parece se relacionar aqui com a definição agostiniana do miraculoso. Segundo André Vauchez, Agostinho de Hipona, no seu tratado *Da utilidade de crer*, concebe todos os fatos da natureza como “surpreendentes e assombrosos”. O homem teria se acostumado com eles e, por isso, não consegue enxergar na Criação as maravilhas de Deus. Dessa forma, o poder divino teria reservado para si algumas “obras insólitas” para surpreender os homens e levá-los a “reconhecer a onipotência divina”. Não existe, em Agostinho, oposição ou contradição entre natureza e milagre, “pois Deus colocou na criação ‘razões seminais’, escondidas sob a aparência de coisas comuns que às vezes provocam milagres que parecem contrários à lei natural, mas que na realidade são inerentes a ela”. Os santos, especialmente, poderiam desencobrir essas razões através de sua oração intercessora junto a Cristo (Agostinho escrevia sob impacto dos milagres relativos às relíquias do protomártir Santo Estevão). A definição de milagre do bispo de Hipona é

<sup>131</sup> VASCONCELLOS, *Chronica...*, pp.342-344.

<sup>132</sup> BERETTARI, *Vida del Padre Joseph...*, pp.111-113. Ênfase nossa.

<sup>133</sup> Cf. RODRIGUES, *op.cit.*, p. 214.

<sup>134</sup> VASCONCELLOS, *Chronica...*, p.344.

marcada, enfim, pela amplitude e flexibilidade, aplicada a “(...) tudo o que parece duro [de entender] e insólito, e ultrapassa as expectativas e capacidades do homem, que fica maravilhado”. Assim, os prodígios e fatos singulares compartilhavam o mesmo domínio que os milagres “propriamente ditos”. Era a razão o fator determinante para se classificar um evento: o que era sobrenatural para uns, era naturalmente explicável para outros. Tal concepção alcançou enorme disseminação ao longo da Idade Média<sup>135</sup>. No discurso inaciano, foi com base nela que, ao que parece, foram entendidos como milagres os casos assombrosos das curas de flechadas, da ineficácia dos arcabuzes ou da proteção ao padre Oliveira na pequena igreja de palha dedicada ao padroeiro.

O episódio mais celebrado pelos jesuítas teria sido, contudo, aquele no qual o santo padroeiro fora *visto*. Sua acreditada “aparição” teria acontecido, justamente, no que ficou conhecido como “batalha das canoas”, ou “batalha de Guaixará”, malfadada cilada franco-tamoia contra os cristãos do arraial, recordada no auto *Na festa de São Lourenço*.

A versão de Simão de Vasconcellos, na sua *Chronica da Companhia de Iesv do Estado do Brasil*, é a mais detalhada de todas, embora tenha sido escrita pelo menos 90 anos depois da suposta batalha. Segundo o inaciano, resumidamente, em julho de 1566, os tamoios, aconselhados pelos franceses, teriam preparado 180 canoas, 100 delas comandadas por um “Guaixará”, “senhor de Cabo frio”. Puseram em apuros um certo Francisco Velho, mordomo da confraria de São Sebastião, que saíra do acampamento-cidade em uma canoa para colher lenha destinada à capela do santo. Estácio de Sá, o capitão-mor, contara apenas com quatro ou cinco canoas para defender o companheiro. Na fúria do combate, a pólvora de uma das canoas incendiou-se, assustando “a mulher do Principal da canoa contrária”. A índia teria bradado aos tamoios para que fugissem, dizendo que “havia um incêndio mortal, q havia de consumir aos seus”. Os nativos debandaram desordenadamente, logo em seguida. Os portugueses fizeram ação de graças a Deus e a São Sebastião, que era o patrono da campanha. Soube-se depois que os índios vencidos perguntavam quem era um “soldado gentilhomem, que andava armado no tempo do conflito & saltava intrépido” em suas canoas. E o autor da *Chronica* diz que Anchieta confirmaria ser o santo flechado, padroeiro da nascente cidade<sup>136</sup>.

Alguns detalhes desta narrativa, como a data (“julho de 1566”), o “mordomo da confraria de S. Sebastião”, o nome *Guaixará*, etc., parecem ter sido consultados num manuscrito em latim pertencente ao arquivo da Companhia de Jesus em Roma, e aparentemente jamais impresso ou publicado. Trata-se do *De Prima Collegij Fluminis Januarij Institutione et qui'bus de inceps additamentis* (...), escrito por António de Matos, que esteve no Rio entre 1614 e 1624, tendo sido nomeado reitor do Colégio do Rio e, mais tarde, Provincial do Brasil<sup>137</sup>. A partir do título, pode-se supor que contém alguma narrativa com informações adicionais (*additamentis*) sobre os princípios do Colégio do Rio de Janeiro (*De prima Collegij Fluminis Januarij Institutione*), recolhidas por padre Matos ou a mandato dele. Talvez se relacione com o processo de construção da memória escrita jesuítica local (isto é,

---

<sup>135</sup> VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude. (org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v.2. Trad. Hilário Franco Júnior. Bauru: Edusc, 2006, pp.199-200.

<sup>136</sup> VASCONCELLOS, *Chronica...*, pp.352-355. Sobre o recurso à “autoridade anchietana” como artifício retórico, v. TELLES, *op.cit.*, pp.30-34.

<sup>137</sup> Roma, Fondo Gesuitico del Gesù, Collegia, n°201 (Rio de Janeiro). Serafim Leite provavelmente foi um dos poucos estudiosos que o acessaram, extraíndo detalhes outros, como a participação do inaciano Vicente Rodrigues – que teria clamado por São Sebastião, ajoelhando-se numa canoa na hora do aperto. Cf. LEITE, Serafim. *Vicente Rodrigues, primeiro mestre-escola do Brasil*. (1568-1600). Separata da Revista Brotéria. Vol. LII, Fasc.3. Lisboa: Março 1951. p.12., n.6; *Idem. Novas Páginas de História do Brasil*. Edição completa. São Paulo: Companhia Editora Nacional, s/d. (Brasiliana, 32); *Idem. Breve Itinerário para uma biografia do P. Manuel da Nóbrega, fundador da Província do Brasil e da Cidade de São Paulo (1517-1570)*. Lisboa: Ed. Brotéria; Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1955. p.190. *Idem, História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugal, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938-1949, t.I, p.XXVII.; t.VIII, pp.357-358.

do colégio fluminense) que começou com as biografias anchietanas de Quirício Caxa (1598) e Pero Rodrigues (1606). Esse enriquecimento se dava através de depoimentos por escrito, principalmente de padres e irmãos da Companhia. Segundo Serafim Leite, o *De Prima* foi produzido entre 1619 e 1621<sup>138</sup>. Período que coincide com o da produção de novos testemunhos, coligidos entre 1619 e 1622 e destinados a reforçar a causa da beatificação/canonização de Anchieta, iniciada em 1617.

Ainda sobre a batalha das canoas, existem algumas diferenças entre o relato de Vasconcellos e as narrativas antecedentes, de Pero Rodrigues e Sebastiano Berettari, que também contaram o caso, embora de maneira muito mais sucinta. Não se poderá aprofundar aqui nessas outras versões da batalha, mas estas não alteram o sentido básico do suposto milagre de São Sebastião: o santo era o arauto da Divina Providência, tendo aparecido e afugentado os “bárbaros” tamoios, os “calvinos” e “luteranos” franceses – “invasores” – protegendo os devotos combatentes da cidadela sob sua alçada e sendo visto, fundamentalmente, pelos inimigos<sup>139</sup>.

Com relação ao *topos* dos milagres ou casos insólitos da fundação do Rio de Janeiro, existem ainda trechos narrativos recolhidos em várias obras dos séculos XVII e XVIII que, supostamente, seriam “fragmentos” transcritos a partir de uma perdida *História da Companhia de Jesus* composta por José de Anchieta entre 1595 e 1596. Tais seções foram reunidas pelo padre Hélio Viotti, em um volume intitulado *Textos Históricos*, da coleção *Obras Completas de José de Anchieta*<sup>140</sup>. Sem se deixar seduzir pela questão da autenticidade desses outros “excertos” alegadamente anchietanos – pelos motivos já expostos no início deste capítulo –, este trabalho pode pelo menos citá-los para, independentemente da autoria, detectar uma vez mais os elementos narrativos e o discurso presentes nas fontes há pouco consultadas. Sendo impossível expor sobre a filiação de todos esses escritos neste curto espaço, bem como sobre a antigüidade ou a legitimidade dos “fragmentos” referidos por Viotti, perceber-se-á, em compensação, que existe uma inegável relação entre os elementos destes e os elementos das biografias de Rodrigues e Berettari – a princípio, as obras que contém as referências mais antigas (1606; 1617) à memória do auxílio glorioso de Sebastião.

Primeiramente, a respeito da cura de flechadas e do rechaço dos pelouros, “milagres” implicitamente remetentes à chancela de São Sebastião, existem os seguintes fragmentos:

(...). E bem mostrou Nosso Senhor que o Padre Nóbrega foi regido em tudo isso 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 que consigo tinham; nas quais concorria Deus com muitos milagres, sarando muitos de frechadas mortais com muito pouca cura. A outros davam pelouros nos peitos desarmados e caíam-lhes amassados aos pés. Quatro acometiam vinte, e vinte a duzentos e os faziam fugir<sup>141</sup>.

(...)

Um índio cristão, por nome Marcos, valentíssimo homem, pelejava nesta conquista em uma canoa e, depois da terra ficar quase segura se tornou para Piratininga, onde tinha aldeia. Daí a alguns anos foi necessário socorro para Cabo Frio e, (...) deram com este, que estava muito doente, o qual sem ser chamado, se convidou, e querendo-o escusar por estar enfermo, respondeu ele: – Eu ganhei o Rio de Janeiro e Deu nele me livrou de muitos perigos. Uma vez me deu um pelouro de

<sup>138</sup> LEITE, *História da Companhia...*, t.I, p.XXVII.

<sup>139</sup> Cf. RODRIGUES, *op.cit.*, p.214; BERETTARI, *Vida del Padre Joseph...*, pp.114-117.

<sup>140</sup> Cf. ANCHIETA, José de. *Textos históricos*. Pesquisa, introdução e notas do Pe. Hélio Abranches Viotti. São Paulo: Edições Loyola, 1989 (Monumenta Anchieta – Obras Completas do Pe. José de Anchieta, 9), p.11 e ss. Os presumidos trechos da *História da Companhia de Jesus* atribuída a José de Anchieta estão entre as páginas 115 e 143.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p.127

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>142</sup>.

Também o prodigioso caso em que um padre (provavelmente Gonçalo de Oliveira) escapa da fúria das flechas tamoias e anima os combatentes sob cerco é relatado:

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>143</sup>.

E, por fim, aborda-se a batalha contra as 180 canoas, na qual interviriam a mão de Deus e o mártir padroeiro São Sebastião, cujo “favor” fora “pôr medo” nos índios tamoios através de um incêndio e, de acordo com a autoridade interpretativa do narrador, aparecer a eles como soldado:

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 de vagar 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 enfadassem, 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. (...).

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 tamoios, 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>144</sup>

<sup>142</sup> ANCHIETA, *Textos históricos...*, p.128.

<sup>143</sup> ANCHIETA, *Textos históricos...*, p.127.

<sup>144</sup> ANCHIETA, *Textos históricos...*, pp.128-129.

Ressalte-se o fato de que a ausência dos nomes de Guaixará e Francisco Velho, por exemplo, reforçam a suposição de que estes escritos são anteriores à crônica de Vasconcellos (1663) e, provavelmente, ao manuscrito *De prima institutione*, que já inclui tais referências por volta de 1620. Talvez eles constituam, efetivamente, as primeiras narrativas registradas acerca do *patrocinium* miraculoso de São Sebastião contra os inimigos dos portugueses; mas tal hipótese não se pode comprovar.

Ora, todos os sobreditos “milagres”, ora declarados, ora sugeridos, confeccionam um discurso memorialístico dos filhos de Loyola acerca de seu papel na conquista militar e espiritual da Guanabara e, de modo mais amplo, da atuação da Companhia no Brasil, na América e em todo o orbe, amparada pela Providência e por sinais celestiais visíveis. Sua função mais geral e perceptível é legitimar a conquista e colonização portuguesa e a evangelização inaciana, por meio da *sacralização*<sup>145</sup>, visando ao reforço retórico-político-teológico da situação geral instaurada pela colonização.

Se os casos portentosos das balas e flechas se aproximam da idéia agostiniana de milagre enquanto prodígio relativamente inexplicável, a “aparição” do patrono celestial na batalha das canoas parece se relacionar com outra concepção igualmente bem-sucedida no medievo: para Gregório Magno, o milagre é um sinal escatológico de Deus, uma advertência ou uma “lição” que se manifesta providencialmente (teofania) de modo a cumprir com uma finalidade bem definida – a edificação da Cristandade. O milagre dá a conhecer a presença dos santos agindo como instrumentos divinos em favor da comunidade religiosa<sup>146</sup>. São Sebastião pois, na coerência do *corpus* discursivo aqui abordado, anuncia a conquista do Rio de Janeiro, a expulsão da heresia e a conversão dos índios, a quem teria aparecido de modo ameaçador, segundo os porta-vozes jesuíticos que acreditavam decodificar a mensagem divina. A performance do padroeiro também indica, neste discurso, a integração do ameríndio ao corpo místico-político da monarquia lusitana e a obtenção da paz, da justiça e da concórdia urbana, após uma “guerra justa”.

Os “milagres” atribuídos a São Sebastião na pacificação do Rio de Janeiro, sem dúvida, enriquecem e ambientam a história da vida de Anchieta, no horizonte do projeto de beatificação e canonização do “taumaturgo” da América Portuguesa. Como um todo, as biografias anchietanas parecem compor uma *invenção* jesuítica de *tradição*<sup>147</sup> para o Novo Mundo.

Sérgio Buarque de Holanda sugeriu a intenção da glorificação de Anchieta em suas “biografias quase hagiografias”: canonizar um “Xavier” das Américas<sup>148</sup>. Podemos dizer que São Sebastião e mesmo outros santos – como no mito do “Sumé-São Tomé”<sup>149</sup> – “pisando” em solo americano constituem facetas da produção jesuítica de significados de valor em torno de sua atuação missionária. Ao prestigiar o solo americano com sua presença física ou sobrenatural, os santos enchê-lo-iam de sacralidade e ligariam o devir histórico da região à história ancestral do cristianismo, confirmando também o valimento da Providência aos missionários – entre eles José de Anchieta, novo “apóstolo do Brasil” e “taumaturgo do Novo Mundo”. Liga-se o antigo ao novo, atualiza-se a história cristã. Advogar a causa da

---

<sup>145</sup> Entende-se aqui *sacralização* de acordo com o conceito de *sagrado* elaborado por Mircea Eliade. Trata-se de remeter os episódios a uma instância supranatural, saturada de *ser* e fonte transcendental de todo o *poder*. Cf. ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992 (Tópicos), pp.13-14 e ss.

<sup>146</sup> VAUCHEZ, Milagre..., p.200.

<sup>147</sup> Usamos o termo consagrado por Hobsbawm e Ranger, *invenção de tradição*, mas partindo do princípio de que toda tradição é inventada e reinventada pelas culturas humanas. Cf. CASTRO, C. *A invenção do Exército brasileiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p.11.

<sup>148</sup> Cf. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. 6ªed. São Paulo: Brasiliense, 1996, p.135.

<sup>149</sup> Cf. Um mito luso-brasileiro. In: *Ibidem*.



canonização de Anchieta e o interesse dos santos pela América outrora diabólica também era uma forma de engrandecer a Companhia de Jesus, através da memória da sua atuação no Novo Mundo. Buscava-se também, com isso, atrair maior atenção da cúria da ordem, em Roma, para a “vinha estéril” do Brasil, além de produzir uma imagem ideal de missão em tempos de dificuldades<sup>150</sup>.

Assim, os testemunhos de membros da Companhia sobre os milagres de São Sebastião coligidos e escritos para as biografias de padre Anchieta e/ou armazenamento nos arquivos inacianos devem ser entendidos primeiramente como fonte de “consolação” para quem escreve e quem lê, tornando a leitura ou audição uma prática sacramental e mística, promovendo enfim a unidade e o alento à missão<sup>151</sup>.

De acordo com João Adolfo Hansen, a escrita jesuítica, atrelada ao projeto jesuítico de conversão do gentio em súdito católico, apropriava-se da oralidade indígena e *inventava* para o índio uma fala e uma memória cristãs que corroboravam seu ingresso no corpo místico da monarquia portuguesa<sup>152</sup>. Michel de Certeau já apontara em seu ensaio sobre Jean de Léry a *escrita colonizadora*, que relacionava “o cristianismo da Escritura com as tradições orais do mundo selvagem” e possibilitava, através do *poder* da escrita, uma “dupla *reprodução*, uma histórica (...) que preserva o passado, e outra missionária que conquista o espaço (...)”<sup>153</sup>. Nesse sentido, a tópica do estranho “soldado gentilhomem” – propalado pelas bocas Tupinambás e interpretado como São Sebastião na memória jesuítica da batalha das canoas – registraria e propagaria nos anais da história da Salvação, através do punho inaciano, um suposto reconhecimento nativo à conquista e à superioridade da Cristandade lusa, ao pressupor que os próprios tamoios viram o padroeiro dos portugueses e reconheceram que a ele se devia sua derrota. Como coloca Hansen, “a organização cristã da percepção selvagem subordina o ‘índio’ ao projeto de uma história providencialista cujos eventos (...) são teologicamente interpretados como efeitos e signos do divino”<sup>154</sup>. Com o patrocínio sebastianino, impunha-se a legitimidade da cidade cristã na Guanabara e caducava a da virtual “cidade calvinista”. Reforçava-se, uma vez mais, a negação contra-reformista à doutrina luterana (e “herética”) da *sola scriptura*<sup>155</sup>, reafirmando-se o papel da tradição, o culto aos santos, e, enfim, a projeção permanente de Deus no mundo e na história<sup>156</sup>.

A ritualística inaciana envolvendo São Sebastião, sua relíquia e suas festividades, no Rio de Janeiro, era complementada pelo cultivo da memória de seus milagres, através da oratória sacra e da escrita sacramental. Tais milagres eram signos divinos interpretados teológico-politicamente como revelação dos desígnios da Providência e atualização das Sagradas Escrituras, auxiliando a missão, propiciando a conversão do gentio e a desinfecção da “peçonha luterana”, promovendo ainda a devoção, a conformação e a coesão do corpo da

---

<sup>150</sup> Cf. CASTELNAU-L’ESTOILE, *op.cit.*

<sup>151</sup> Ao que parece, função semelhante à da correspondência inaciana. Ver PÉCORA, Cartas à segunda escolástica. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp.373-381.

<sup>152</sup> Cf. HANSEN, A escrita da conversão..., pp.28-37; Sobre o projeto *retórico-político-teológico* de condução do índio ao grêmio da Igreja, ver PÉCORA, Alcir. Vieira, o índio e o Corpo Místico. In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, 1992, pp.424-440; *Idem*, *Teatro do Sacramento...*

<sup>153</sup> Cf. CERTEAU, Michel de. Etno-grafia. A oralidade ou o espaço do outro: Léry. In: *A Escrita da História...*, pp.215-217.

<sup>154</sup> HANSEN, A escrita da conversão..., p.37.

<sup>155</sup> Cf. SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp.423-424.

<sup>156</sup> Cf. HANSEN, J. A. A Civilização pela Palavra. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes; VEIGA, Cynthia Greive Veiga (org.). *500 Anos de Educação no Brasil*, v.I. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

ordem e da cidade colonial ordenada sob a política católica<sup>157</sup>. Pois, “ao capturar as sociedades indígenas nas fórmulas teológico-políticas que regulam a expansão colonial, os textos quinhentistas as inscrevem numa memória europeia, com duração, espaço e características específicas da ‘política católica’ ibérica”. Em alguma medida, o sermão pregado por Cardim no recebimento do braço patronal deve ter encaminhado aos ouvintes esses enunciados. Afinal, como informa Jácome Monteiro, outro secretário de visita jesuítica, escrevendo em cerca de 1610 sobre a missão do padre Visitador Geral Manuel de Lima (1607), 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>158</sup>.

#### 4.5 Santo Fundador e Corpo Místico Cidadino

Como as mensagens em torno do mártir asseado dão a entender no auto de São Lourenço e nos referidos escritos jesuíticos do século XVII, a eficácia do padroeiro e protetor do Rio de Janeiro fora notável na época da fundação, isto é, no combate de portugueses e temiminós contra franceses e tamoios. A intervenção do santo patrono cidadão era vista pelos inacianos não apenas como metafórica, mas também como real, uma alegoria teológica. Graças à sua intercessão, as taperas tamoias haviam sido desbaratadas, seus membros dizimados ou submetidos, os hereges expulsos ou exterminados. Os beneficiados da proteção do padroeiro foram não só os portugueses e os jesuítas, que o haviam invocado, mas também os Temiminó, depois aldeados em São Lourenço.

Por terem sido livrados de seus inimigos mortais, que os haviam expulsado da ilha do Gato (atual ilha do Governador) em meados do século<sup>159</sup>, os antigos Maracajá liderados por Araribóia deviam se mostrar agradecidos e confiantes na atenção misericordiosa que o patrono da cidade portuguesa recém-fundada também lhes conferia, por intermediação da Companhia de Jesus. Se tomarmos por base as representações identificadas neste capítulo, foi provavelmente este um trecho possível do discurso que ecoou no sermão de Fernão Cardim após o “diálogo” em que assearam um moço. Afinal, na América portuguesa quinhentista, “as festividades religiosas procuraram teatralizar o processo de conquista (...), transfigurando simbolicamente a violência dos contatos em processos de tradução e interação cultural entre o Velho e o Novo Mundo (...)”<sup>160</sup>. Ou seja: o recebimento da relíquia do padroeiro flechado renovava os laços idealizados do compromisso das diferentes hierarquias do *corpus* urbano entre si e com o santo. Principalmente, através da rememoração coletiva e sacramental das intervenções miraculosas do patrono titular da cidade na conquista e fundação. Era papel dos jesuítas, artífices da festa e *impresarios* do patrocínio sebastianino no Rio, reconhecer, interpretar e traduzir as representações do mártir tutelar ao bárbaro em cristianização, além de reforçá-las entre os demais cristãos.

Os santos, segundo Hilário Franco Júnior, constituem o elemento quantitativamente mais significativo daquilo que chama de “mitologia católica”. Apesar de emergirem majoritariamente em fontes extra-bíblicas e de, teologicamente, não possuírem poder próprio,

<sup>157</sup> Pois, “ao capturar as sociedades indígenas nas fórmulas teológico-políticas que regulam a expansão colonial, os textos quinhentistas as inscrevem numa memória europeia, com duração, espaço e características específicas da ‘política católica’ ibérica”. HANSEN, A servidão natural..., p.348.

<sup>158</sup> MONTEIRO, Jácome. Relação da província do Brasil, 1610. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol.VIII. Suplemento Biobibliográfico – Escritores Jesuítas no Brasil, I (Da letra A a M). Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949, p.397. Ênfase nossa.

<sup>159</sup> Cf. ALMEIDA, *op.cit.*, p.62 e ss.

<sup>160</sup> KANTOR, Íris, JANCSÓ, Istvan. Falando de festas. In: *Idem, op.cit.*, p.10.

foram elevados à condição de protetores e defensores dos seus fiéis. Como já havia assinalado Jacques Le Goff, o santo, seus milagres, suas relíquias, enfim, suas representações, são amplamente partilhados pela cultura clerical e pela cultura folclórica medievais. Ou, como quer Franco Júnior, são onipresentes no nível cultural médio entre a cultura erudita e a cultura vulgar. Assim, representações de seres dotados de reconhecida santidade se inserem entre praticamente todos os grupos do Ocidente católico, embora sujeitos a usos ou apropriações diferentes<sup>161</sup>. “Agentes capazes de encurtar a distância entre o sagrado e o profano, entre o ápice e a base da sociedade, (...) os santos circulavam em pólos culturais distintos no Ocidente cristão”. Isso significa dizer que “integravam tanto o sistema de crenças das elites laica e religiosa, como aquele dos segmentos populares rurais e urbanos, graças ao seu caráter dialógico e à função medianeira que lhes eram atribuídas”. Enfim, na formulação de Georgina Santos, os santos eram “instrumentos capazes de sublimar as diferenças sociais e superar as diferenças regionais”, mantendo sempre uma “(...) união estreita com o espaço físico onde seus restos mortais estavam depositados, ou onde a invocação de seus nomes havia operado milagres, beneficiando a comunidade. Assim, ligaram-se às cidades e às monarquias (...)”, às ordens religiosas e às confrarias<sup>162</sup>.

Quanto ao Rio de Janeiro do final do século XVI, pode-se dizer que o padroeiro da cidade também circulava entre níveis distintos e era provavelmente lido por diferentes óticas, numa sociedade mestiça. Constitui-se o próprio santo como uma das propostas de diálogo entre missionários e índios, sendo certamente traduzido de maneiras diferentes, mas cumprindo parte importante nas negociações de sentidos e de reconhecimento de poder efetuadas através da linguagem, na comunicação entre homens nascidos em mundos distintos.

A legenda do mártir flechado gera alegorias diversas que são propostas ao auditório plural da cidade. Desta forma, “de maneira indireta e enigmática, revela inteligivelmente para todos a ‘verdade’ do testemunho cristão”, uma vez que “a alegorização da mensagem é o pilar da universalidade do Evangelho”. Isto é, não só nos diálogos e dramatizações, mas em todas as práticas discursivas e sacramentais da Companhia de Jesus, de acordo com um “projeto evangelizador, no qual a ‘boa nova’ haveria de ser proclamada para *todos* de forma legítima, devota, verdadeira e bela”<sup>163</sup>.

Ligado à cidade onde havia operado milagres, beneficiando a comunidade à qual, com a visita de Cristóvão de Gouvêa, legaria uma de suas relíquias, São Sebastião portava um discurso teológico-político-retórico e memorialístico adequado às condições locais. No recebimento de seu braço, com a visitação jesuítica à província estéril, é consagrado definitivamente, no entender inaciano, como “padroeiro e protetor” da cidade de seu nome. A vitória sobre os inimigos da fé, de antemão mancomunados com o Príncipe das Trevas, era interpretada pelos jesuítas como prelúdio da conversão dos Temiminó e, mais amplamente, do triunfo imperial português.

Tais inimigos, índios alevantados e “corsários heréticos”, deviam constituir não só perigo espiritual, mas também a ameaça temporal mais temida nas costas do Brasil em fins do século XVI, como já se aventou. De fato, não só o auto de São Lourenço, mas outros textos dialógicos do “caderno de Anchieta” relacionam os padroeiros e suas relíquias com a defesa concreta do direito de *mare clausum* contra os corsários, inimigos do rei e do papa, geralmente protestantes; e com a *guerra justa* contra estes e os índios rebeldes, sejam os aliados dos estrangeiros, sejam os bárbaros do sertão. Veja-se este trecho do diálogo entre

---

<sup>161</sup> Cf. FRANCO JR., Hilário. Cristianismo medieval e mitologia: reflexões sobre um problema historiográfico. In: *A Eva barbada. Ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Edusp, 1996, pp.63-64; LE GOFF, Jacques. 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.

<sup>162</sup> SANTOS, *op.cit.*, p.29.

<sup>163</sup> LUZ, Palavras em movimento..., p.706.

Santa Úrsula, São Maurício e São Vital, em relação à vila de Vitória, presente no mesmo códice anchietano:

213. *Úrsula* – Salve, grande Capitão  
Maurício, de Deus querido!  
Este povo é defendido  
por vós e vossa legião  
e nosso Deus mui servido.

218. Sou dele agora mandada  
a ser vossa companheira.  
*Maurício* – Defensora e padroeira  
desta gente tão honrada,  
que segue nossa bandeira.

223. Nós deles somos honrados,  
eles guardados de nós.  
Porque não sejamos sós,  
serão agora ajudados  
conosco também, de vós.

228. *Úrsula* – Se os nossos portugueses  
nos quiserem sempre honrar,  
sentirão poucos reveses.  
De ingleses e franceses  
seguros podem estar<sup>164</sup>.

Ou ainda o diálogo entre a alegoria da Vila de Vitória, a do Bom Governo, e as do Amor e do Temor de Deus, em *Na vila de Vitória*, a discursar sobre a importância da veneração aos patronos locais, São Maurício e seus comandados da Legião de Tebas:

1353. *Amor* – Si quisiere ser librado  
el pueblo de los espantos  
del enemigo malvado,  
trabaje, con gran cuidado,  
de venerar estos santos.

1358. Al principio, con gran celo,  
sus reliquias recibíó;  
mas, ¡ved cuánto le duró!  
Por cierto que ¡es gran duelo  
ver cuán presto se cansó!  
(...)

1383. *Temor* – Hermana [*Vila de Vitória*], no os espanteis,  
Si parece no curar  
Maurício de este lugar.  
Pues el pueblo, según veis,  
cura poco de lo honrar.  
(...)

1403. *Temor* – Pues, ¿quién defiende la tierra  
de corsarios luteranos?  
¿Quién amenaza los paganos  
Y tapias de la sierra?  
¿Quién les amarra las manos?<sup>165</sup>

<sup>164</sup> ANCHIETA, *Poesias...*, p.421.

<sup>165</sup> ANCHIETA, *Poesias...*, pp.822-824.

Uma abordagem do tema mediante o conjunto dos diálogos de alegada composição anchietana deverá, contudo, aguardar espaço mais propício.

Os hereges do mar e os bárbaros da terra tinham em comum, na leitura jesuítica, o fato de serem desencaminhados pelos demônios. O combate espiritual contra as forças do Maligno, pois, eram também atribuições marcantes do santo patrono cidadão, ao menos da forma que os jesuítas propunham. No auto de São Lourenço e no excerto de São Sebastião, a proteção da aldeia e de seus habitantes é proporcional à proteção celestial dispensada a qualquer nível de povoação, inclusive a cidades. A defesa contra o mal terreno; o aprisionamento e afugentamento dos inimigos da alma; o exemplo das virtudes; a condenação dos vícios; o convite à constância nas leis de Deus, da natureza e dos homens; a purificação da povoação e a modelagem cristã de cada tipo habitante da colônia, por meio da disciplina dos corpos; a proposição do ideal de martírio e da salvação da alma: todas estas provavelmente constituíram atribuições dos santos patronos cidadãos reinterpretadas pelos jesuítas em sua terra de missão, de modo a fazer frutificar a fé em solo rude. No caso específico de São Sebastião, a alegoria do martírio dardejante e do combatente cristão propunha a consolação e a coragem na luta contra os dardos inimigos, isto é, na guerra justa pelo bem comum em terras católicas e portuguesas.

Como assinala André Vauchez, “(...) o santo apresenta-se, antes do mais, como o homem das mediações bem sucedidas. Por intermédio do exorcismo, expulsa os demônios e reintegra nos seus grupos de origem aqueles que vivem à margem”. Ou seja, “graças ao prestígio que possui e ao temor que inspira, suspende as vinganças, reconcilia os inimigos e restabelece a concórdia onde reinava o ódio e a desavença”<sup>166</sup>. O santo parece cumprir, pois, nos ritos de consagração do padroeiro cidadão do Rio de Janeiro, um papel exorcístico e integrador, contribuindo para o bem comum, a paz, a justiça, a confusão de gentios e hereges, a incorporação dos índios e de seu território, a imposição da autoridade da política católica, a inspiração do martírio, o alento ao combate espiritual e corporal, a disciplina guerreira e a concórdia do corpo místico. Era, enfim, elemento de identidade, mediação e disciplina dos corpos referente a toda a cidade e seu entorno.

No Ocidente, os santos eram celebrados, sobretudo, por seu papel milagroso, guerreiro e civilizador<sup>167</sup>. Jacques Le Goff, por exemplo, em sua análise sobre São Marcelo e o dragão, sugeriu que a legenda do referido santo-bispo e o simbolismo draconiano nela presente deveriam ser encarados como uma espécie de mito fundador de Paris ou tentativa de “emblema” da cidade, assinalando o papel protetor e civilizador do antigo padroeiro contra as forças caóticas da natureza e do “inimigo público”, objetivadas no dragão<sup>168</sup>. A função fundadora, protetora e civilizadora da representação do santo patronímico do Rio de Janeiro também parece ser corrente no auto de São Lourenço, que atesta a defesa de São Sebastião contra os demônios, os índios contrários e os franceses, possibilitando a cristianização das terras dos antigos tamoios. Possuindo uma parte dialogada e laivos de comédia, o auto de São Lourenço é *fundação escriturária do Rio de Janeiro*, como o classifica Isadora Telles. O diálogo representado na vinda da relíquia de São Sebastião provavelmente teve a mesma característica e veiculou discurso próximo, se não idêntico ao do auto. Como lembra Telles, “o diálogo é um gênero propício para a ‘fundação’ de uma cidade. Foi deste gênero que se valeu Platão para fundar sua República”<sup>169</sup>. Pécora, por sua vez, destaca que o gênero dialógico representa o confronto de visões distintas, simbolizada pela escolha das personagens; ao longo do debate, hierarquizam-se tais visões, sob os pontos de vista moral e

<sup>166</sup> VAUCHEZ, André. O santo..., p.225.

<sup>167</sup> Cf. FRANCO JR., *op.cit.*, p.64.

<sup>168</sup> LE GOFF, Jacques. Cultura eclesiástica e cultura folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o dragão. In: *op.cit.*

<sup>169</sup> TELLES, *op.cit.*, p.68.

racional, de modo a constituir um discurso que se demonstra superior e “inventa a cidade ideal”<sup>170</sup>. São Sebastião era a personagem central da representação ocorrida em frente à Misericórdia. Provavelmente a mensagem embutida no diálogo consagrava o discurso teológico-político jesuítico, vocalizado pelo santo, em detrimento do protestante e do bárbaro, propondo um ideal católico de cidade. É de se crer que também indicasse de algum modo o papel providencial, milagroso e protetor do padroeiro, vitorioso e superior aos inimigos da urbe.

O patrono sagitado exorciza as hostes diabólicas do corpo “corrompido” da Guanabara calvinista-tamoia por meio de sinais e milagres percebidos coletivamente, ou através da atualização de sua presença na relíquia de seu braço. Mas essa ação benéfica e protetora só se completa com a *escrita*, a recitação ou a audição das representações inerentes ao santo, adequadas aos destinatários num discurso e num gênero propícios à conversão, à edificação e à devoção. A “pedagogia da memória” foi uma prática pensada e utilizada pelos inicianos também nas Índias de Castela e na Europa campesina quando, segundo Fernando Bouza, os ensinamentos dos padres eram organizados e sintetizados em rimas, poesias ou outros escritos que, breves, eficazes e persuasivos, imprimiam as verdades e “memórias” cristãs dos missionários na “memória” dos catecúmenos, para que se lhes proporcionassem o bom entendimento e a boa vontade<sup>171</sup>.

O padroeiro, assim, funda o corpo místico-político “são” da comunidade católica do Rio de Janeiro. E cumpre o papel de todo santo em toda legenda: existir “(...) pela comunidade e para a comunidade (...) ainda quando (...) passa a morar no Além (...)”. Forma também, a partir de então, um “modelo imitável” a cada integrante do corpo místico da cidade, organismo proporcional ao corpo místico do “império” português. Sendo esse modelo, o patrono propõe a imitação de sua vida, dando a conhecer uma realidade “desejável sob todos os aspectos”, exemplificando a prática das virtudes que, em si, condensa<sup>172</sup>. Mártir, guerreiro cristão, protetor contra os inimigos da fé, defensor da Igreja, “exorcista”, algoz do inimigo comum, memória de Bem e virtude, assim ecoam as imagens que fazem do santo asseado um emblema ou alegoria jesuíticos referentes à construção do Rio de Janeiro por portugueses, jesuítas e temiminós. Uma conquista tida por *exemplar*<sup>173</sup> e trazida à lembrança através da relíquia, das procissões, do diálogo, do sermão e demais circunstâncias que associavam os ritos e a memória à identidade católica e monárquica portuguesa.

---

<sup>170</sup> PÉCORA, A conversão pela política..., p.98.

<sup>171</sup> BOUZA, Fernando. Memoria de memorias. La experiencia imperial y las formas de comunicación. In: CHARTIER, Roger FERROS, Antonio (dir.). *Europa, América y el Mundo. Tiempos Históricos*. Madrid: Marcial Pons, 2006.

<sup>172</sup> JOLLES, *op.cit.*, pp.39-40.

<sup>173</sup> TELLES, *op.cit.*, p.69; 84; 128; 132; 135.

## CAPÍTULO V – BASTIÃO E CASTELO FORTE PORTUGUÊS

### 5.1 O Braço que Esmaga a Peste

Em Portugal, é provável que, até o século XVI, a devoção a São Sebastião tenha acompanhado o desenvolvimento geral do culto mediterrânico e tardo-medieval do santo como defensor contra a peste. Nas regiões rurais lusitanas, as práticas votivas referentes ao mártir flechado parecem remontar ao século XIV, quando se intensificou a proliferação das pestes, das pragas agrícolas e, conseqüentemente, da fome. Tais eventos eram fatores desestabilizadores de uma frágil economia de subsistência, baseada na agricultura predominantemente familiar. Na opinião de certa pesquisadora, esse cenário explicaria o fato de São Sebastião ser atualmente, o orago que possui o maior número de altares espalhados por Portugal, de norte a sul, especialmente nos lugarejos do interior. São numerosos os festejos “populares” do santo, que ocorrem tradicionalmente hoje, a cada janeiro, em várias vilas portuguesas, envolvendo rituais coletivos de distribuição de manjares cerimoniais ou leilões de alimentos. O que pode ter origem no contexto das tribulações que atingiram os homens do campo na baixa Idade Média portuguesa<sup>1</sup>.

No Ocidente medieval, São Sebastião foi considerado, além de protetor contra as epidemias e a fome, patrono de soldados, arqueiros, alfaiates, armeiros, negociantes de ferragens e muitos outros ofícios. Correspondendo, portanto, ao costume de se eleger os mártires para a defesa de corporações, ordens, confrarias e outras instituições sociais. Esse lado devocional, dedicado especialmente a um santo mártir, foi aspecto importante das *culturas de ofício* do final da Idade Média e início da Moderna<sup>2</sup>.

Nos meios citadinos lusos, reduto dos homens de ofícios e artes manuais, o santo dardejado seria, portanto, também venerado. No *Regimento das Procissões da Cidade de Évora*, de 1482, verdadeiro “mapa das devoções portuguesas à elite de mortos produzida pelo catolicismo”, recomenda-se que, na parte dos préstitos reservada aos oficiais mecânicos que contribuía para o potencial bélico do reino, depois dos andores de São Jorge e São Bartolomeu, viesse a imagem do glorioso São Sebastião carregada pelos mestres correeiros (couro), dardeiros (flechas) e sirgueiros (seda)<sup>3</sup>. Diz-se da procissão de *Corpus Christi* de Coimbra, acontecida por volta de 1517, que um correeiro “bem disposto” vinha trajado como o padroeiro Sebastião e acompanhado de quatro “frecheiros”, que representavam os algozes

---

<sup>1</sup> Cf. COSTA, Soledade Martinho. *Festas e tradições portuguesas. Janeiro*. Ed. il. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, pp.175-176; 181. Algumas das festas de São Sebastião portuguesas arroladas pela autora: “Festa das papas”, em Povoia de Atalaia – Fundão; “Festa das Fogaceiras”, em Santa Maria da Feira; “Festa dos Leilões”, em Atouguia – Alenquer; “Festa de São Sebastião”, em Dornelas – Boticas. “Festa das Chouriças”, em Valado dos Frades – Nazaré. “Festa em Honra de São Sebastião”, em Amiais de Baixo – Santarém; e “Festa das Papas”, em Goudiões e Samão – Cabeceiras de Basto. Ver *Ibidem*, pp.185-241.

<sup>2</sup> Georgina Santos utiliza a categoria de *cultura de ofício* para as identidades que articulavam regras, símbolos, valores e costumes no seio de cada corporação de ofício. Cf. SANTOS, Georgina. *Ofício e Sangue. A irmandade de São Jorge e a Inquisição na Lisboa moderna*. Lisboa: Edições Colibri, ICIA, 2005 (Travessias; 5), p.101 e ss. Sobre corporações de ofício e religiosidade no mundo luso-brasileiro, ver também SANTOS, Beatriz Catão C. The feast of Corpus Christi: artisan crafts and skilled trades in Eighteenth-century Rio de Janeiro. In: *The Americas*, 65, 2, 193-216, Out. 2008.

<sup>3</sup> *Apud Ibidem*, pp.74-76.

do seu martírio. Tal festa, a do *Corpo de Deus*, era a principal festividade do calendário cívico-litúrgico ao tempo da dinastia de Avis e, a solene procissão, um “termômetro das devoções locais”, radiografando a “popularidade” de vários santos do panteão português<sup>4</sup>. Também nas cidades lusitanas, como se vê, o antigo mártir pretoriano encontrava veneração em oportunidades de festa e ação de graças ou tempos de penúria e preces urgentes.

Os surtos epidêmicos urbanos que tanto afetaram a demografia portuguesa e europeia nos séculos XIV e XV levariam freqüentemente a imagem flechada aos pálios de procissões inesperadas, frente aos incessantes e repentinos castigos da peste. No “tempo da epidemia”, penitências coletivas intensas e periódicas visavam sensibilizar o divino advogado e conseguir a graça da purificação do corpo e da alma. São Sebastião era, afinal, o santo anti-pestilencial por excelência, no medievo tardio, concorrendo para a saúde coletiva dos cristãos<sup>5</sup>. Por isso, em 1464, por exemplo, o frei João Álvares instituiu, em razão de uma peste nas redondezas de um mosteiro, uma procissão com a imagem de São Sebastião no dia da festa do mártir. E, a cada semana, às segundas-feiras, “missa cantada no seu altar, e preces pela pestilência”, estando “todos com candeias nas mãos”<sup>6</sup>. No bojo desta devoção, algumas ermidas foram dedicadas como ex-votos ao Defensor da Peste, por exemplo, em Lisboa, na freguesia da Sé, em 1471, e no bairro da Pedreira, pelo menos antes de 1569<sup>7</sup>.

O século XVI, devido a vários cataclismos que atingiram o reino e, especialmente, Lisboa, foi o momento de maior crescimento do culto a São Sebastião em Portugal. Terremotos e epidemias, muitas vezes associados, criaram uma condição propícia para a expansão da memória e veneração do santo capitão pretoriano entre os fiéis. Um destes teria sido, inclusive, o rei D. João III (1502-1557)<sup>8</sup>. O mártir flechado provavelmente fora, até então, um santo secundário em Portugal. Muito embora, na cidade de Lisboa, seu culto remontasse ao cerco castelhano da cidade, em 1384, finalizado, entre outras razões, por um surto de peste negra entre os soldados de D. João de Castela. Um regimento aplicado à câmara municipal lisboeta por D. Manuel, *o venturoso* (1469-1521), no limiar do século quinhentista, havia inclusive promovido São Sebastião, ali, ao status de uma quase equivalência a São Vicente, patrono cidadão de Lisboa desde a era de Afonso Henriques, o primeiro rei. No Real Mosteiro de São Vicente de Fora, os dois mártires eram honrados, sendo o dia de São Sebastião, inclusive, data para indulgências. Não foi à toa que uma importante relíquia do paladino de Narbona esteve sob a guarda dos cônegos agostinianos, donos desse mosteiro<sup>9</sup>. Tratava-se de um “braço” de São Sebastião.

Em 1527, deu-se o famoso saque de Roma pelos homens de Carlos V d’Áustria (1500-1558, Carlos I das Espanhas). Uma das peças capturadas pelos soldados imperiais teria sido o assim chamado “braço de São Sebastião”<sup>10</sup>, com o qual o Habsburgo presentearia o rei

<sup>4</sup> *Apud* SANTOS, Georgina, *op.cit.*, pp.79-80.

<sup>5</sup> Cf. BARKER, Sheila. 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 (Sixteenth Century Essays & Studies Series, 78).

<sup>6</sup> *Apud* BASTOS, Mario J. M. Pecado, castigo e redenção: a peste como elemento do proselitismo cristão (Portugal, Séculos. XIV/XVI). In: *Tempo*, Rio de Janeiro, v.2, n.3, 1997, pp.75-76.

<sup>7</sup> Cf. LISBOA. Junta da Freguesia de São Sebastião da Pedreira, Câmara Municipal de Lisboa. *A Freguesia de São Sebastião da Pedreira*. Imprensa Municipal, 2001, pp.14-15. Ex-voto é a expressão visível da gratidão a um santo por uma causa atendida, isto é, sob a forma de objetos, pinturas e até mesmo igrejas.

<sup>8</sup> Cf. *Ibidem*, pp.12-13.

<sup>9</sup> Durante algum tempo, o mosteiro fora também chamado de “São Sebastião e São Vicente”. Cf. ARAÚJO, Norberto de. *Pequena monografia de São Vicente*. Lisboa: Tipografia da Empresa do Anuário Comercial, Edição do Grupo dos Amigos de Lisboa, s/d., p.23.

<sup>10</sup> Após a análise das fontes desta pesquisa, nada permitiu o estabelecimento de qualquer relação entre o “braço” obtido pelo *furta sacra* dos soldados do imperador e o “braço” trazido pelos jesuítas ao Brasil no último quarto do mesmo século. Fala-se aqui de fragmentos ósseos vistos como pertencentes aos braços de um santo, o que amplia as possibilidades de origem de cada relíquia, pois vários fragmentos podem, em tese, pertencer a um dos



*piadoso*, D. João III de Portugal, seu cunhado. Esse traslado foi, muito possivelmente, “a origem da maior expansão do culto ao Mártir” entre os portugueses, ao longo do século XVI, “pois não só o soberano português teve a oferta em grande conta”, como, supõe-se, o espólio sagrado “serviu para reavivar a veneração que se prestava em vários templos ao santo, tanto mais que se atribuía à vinda do braço se ter aplacado a peste, que assolava o Reino”<sup>11</sup>.

Segundo Mario Bastos, uma das facetas da afirmação do poder régio no Portugal quatrocentista e quinhentista foi a tentativa de controle físico e psicológico dos desafiadores surtos epidêmicos, desestabilizadoras catástrofes sociais<sup>12</sup>. Ora, como forma de “tranqüilizar e proteger” inerente a todo o Ocidente cristão às vésperas do Protestantismo, a proteção dos santos através da “virtude terapêutica e liberatória” das relíquias<sup>13</sup> era um dos meios a serem considerados na busca pela superação das crises epidêmicas. No século XVI, devido a vários desastres que atingiram o reino, tais como terremotos, epidemias e surtos de fome, muitas vezes associados, criaram-se condições propícias para a expansão da memória e veneração de São Sebastião, protetor contra a peste, a fome e a guerra. Terreno favorável ao sucesso do seu braço, seu vestígio ósseo e nova arma do rei na luta contra os dardos inflamados da peste, em desagravo da ira divina. Assim, se o combate às pestilências era uma espécie de, pode-se dizer, tema régio àquela altura, a extirpação da peste por meio da relíquia e da devoção ao santo protetor se tornaria, igualmente, tema régio, representando a pretendida centralidade da realeza, ponto de convergência das “três ordens feudais”.

Com uma bula do papa Clemente VII, de 16 de março de 1531, a posse do osso de São Sebastião foi legalizada ante os olhos do papado. D. João III confiou a guarda do venerando vestígio aos cônegos regrantes de Santo Agostinho, donatários do mosteiro de São Vicente de Fora, onde decidiu depositar o braço do santo flechado enquanto não havia um edifício sagrado próprio para abrigá-lo<sup>14</sup>. Daí, o santo capitão pretoriano, defensor contra os inimigos do corpo e da alma, parece ter sido promovido a posições mais eminentes no altar régio<sup>15</sup>, uma vez convocado a guardar a saúde do rei e sua família, bem como a “saúde do reino”. Não à toa, dois dos pintores mais importantes dessa época, em Portugal, representaram o martírio do santo flechado: Grão Vasco (1535-40), com o seu “S. Sebastião” [figura 1], e Gregório Lopes (1536-38), com o seu enigmático “Martírio de S. Sebastião” [figura 2]<sup>16</sup>.

---

dois membros superiores. Além disso, quando se fala em relíquias católicas de santos, a questão da autenticidade fica em segundo plano, em detrimento da *virtus* milagrosa do objeto sagrado.

<sup>11</sup> LISBOA. Junta da Freguesia de São Sebastião da Pedreira, *op.cit.*, p.13.

<sup>12</sup> Cf. BASTOS, Mario J. M. *O Rei e a Saúde do Reino. A Peste e o Poder Real em Portugal (Século XIV/XVI)*. Dissertação de Mestrado. Niterói: Uff, 1995. Epidemias atingiram Lisboa em 1414, 1438, 1481, 1490, 1506 e 1521, esta de modorra (encefalite letárgica), do que teria morrido o próprio rei D. Manuel. Diz-se que pestes, terremotos e incêndios “foram os três principais flagelos naturais que rimaram de luto quase toda a existência de Lisboa”. Cf. D’HOLANDA, Francisco. *Da Fábrica que falece à cidade de Lisboa* [1571]. Ed. Fac-sim. Introdução, notas e comentários de José da Felicidade Alves. Lisboa: Horizonte, 1984. p.96, n.14.

<sup>13</sup> Cf. DELUMEAU, Jean. *Rassurer et Protéger. Le sentiment de sécurité dans l’Occident d’autrefois*. Paris : Fayard, 1989, p.228.

<sup>14</sup> Cf. D’HOLANDA, *op.cit.*, p.92, n.12.

<sup>15</sup> Considerava-se, então, São Jorge como padroeiro de Portugal e da dinastia de Avis. Cf. SANTOS, G. S. São Jorge de Boa Memória. In: *op.cit.*; ou Idem. São Jorge no imaginário político da monarquia portuguesa. In: BELLINI, Lígia, SOUZA, Evergton Sales, SAMPAIO, Gabriela dos Reis (org.). *Formas de crer. Ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XVI-XXI*. Salvador: Corrupio, 2006.

<sup>16</sup> Quanto ao quadro de Lopes, existem interpretações controversas sobre os acontecimentos que se desenrolam no segundo plano. Especialmente, no que toca um suposto auto-de-fé figurado na pintura. Cf. CARVALHO, José Alberto Seabra. *Gregório Lopes*. Lisboa: Edições INAPA, 1999. (Pintura Portuguesa do Renascimento), pp.60-62.



**Figura 1**  
**S. Sebastião**  
Vasco Fernandes (“Grão Vasco”, 1475-1542)  
c. 1535-40, óleo sobre madeira  
220,5 x 237 cm  
Museu de Grão Vasco  
Viseu, Portugal.



**Figura 2**  
**Martírio de S. Sebastião**  
Gregório Lopes (ca. 1490-1550)  
1536-38, óleo sobre madeira  
119 x 244 cm  
Museu Nacional de Arte Antiga  
Lisboa, Portugal

Numa coletânea de hagiografias muito difundida em Portugal, um *Flos Sanctorum* impresso pela primeira vez em 1567, o frei dominicano Diogo do Rosário parece externar a crença mais ou menos corrente de que a relíquia do braço de São Sebastião fora eficaz na

contenção das pestilências e de que São Sebastião vinha favorecendo de modo particular o reino português, desde a chegada de seu braço a Lisboa. O frei não deixa de exaltar o papel do rei, já falecido, ao responsabilizá-lo pelo ato protetor, omitindo Carlos V. Assim conclui sua versão da legenda de São Sebastião:

(...) nos ensinam no tempo da peste e em todas nossas necessidades, encomendar-nos a este glorioso mártir. E quanta obrigação tem a nação Portuguesa a este invictíssimo cavaleiro de Cristo, claramente a manifestam as mercês e benefícios que este Reino de Portugal, por seus merecimentos e intercessão tem recebido do Senhor: por que há mais de trinta anos que neste reino não houve peste, senão foram alguns rebates pequenos que vieram de fora da terra, o qual cremos ser alcançado pela preciosa relíquia do seu braço, que o sereníssimo rei Dom João III, de esclarecida memória, houve para este reino<sup>17</sup>.

Frei Diogo, pois, credita à intercessão de São Sebastião a baixa ocorrência de surtos epidêmicos nos cerca de 30 anos ou mais anteriores a 1567. Para o religioso, tratam-se de “mercês e benefícios” que os merecimentos (isto é, a virtude) e rogos do santo alcançaram junto a Deus, principalmente por intermédio da relíquia do braço sebastianino, obtida pelo rei D. João III e cercada de veneração. Daí o reino possuir “obrigações” para com o santo, ou seja, no entender do frei, Portugal devia honrá-lo como santo patrono.

Em meados do século XVI, enquanto D. João III envelhecia, desenhava-se um quadro de crise sucessória que assombrava os aposentos palatinos portugueses. Erguia-se o horizonte sombrio de uma possível anexação do trono lusitano por Castela. Sete filhos do casal régio já haviam falecido sem garantir a continuidade dinástica. No dia 2 de janeiro de 1554, o infante d. João, oitavo filho de D. João III e príncipe herdeiro, veio também a óbito. No entanto, a princesa D. Joana estava grávida. Por isso, o reino teria se entregado às súplicas ante o Divino e os intercessores celestes, rogando por um bom parto. Quando sobrevêm as dores a D. Joana, “(...) à meia noite para 1 hora, a 20 de janeiro de 1554, dia do Mártir S. Sebastião”, surge nas ruas de Lisboa o braço de São Sebastião, relíquia ostentada por uma procissão convocada às pressas. É o que escreve o padre Amador Rebello (1532-1622), jesuíta, contemporâneo do fato e um dos educadores do futuro rei, que então apenas nascia. O inaciano acrescenta:

Sabida esta nova pela cidade, dado aviso à clerezia e religiosos e às mais pessoas devotas pedissem a Deus, com orações santas e públicas, o próspero parto da Princesa, como único remédio português, logo de noite se ordenou uma solene procissão de toda a clerezia e religiosos da Sé a S. Domingos. Levaram nela o braço do Mártir S. Sebastião, o qual foi trazido a este Reino de Portugal do saque de Roma, em tempo de Clemente 7º. Além disto não ficou dona nem donzela, por nobres e virtuosas que fossem, que com muitas lágrimas não saíssem de suas casas, e andassem pelas igrejas pedindo o remédio tão desejado, concorrendo todos ao Terreiro do Paço, sabendo as horas de que a Princesa paria, o que todos, com grande silencio, sendo já dia, ouviram das janelas que diziam os Fidalgos, que nelas estavam, que já tinham Príncipe e foi tanta a alegria de tal sucesso, que não cessavam de louvar o Senhor por tamanha mercê, a qual nova correu logo por toda a Cidade e Reino, com muito alvoroço<sup>18</sup>.

Aqui, não importa a veracidade dos fatos narrados por padre Rebello, mas a verossimilhança do discurso. O sucesso do nascimento do príncipe teria sido uma “mercê” divina, fornecendo o “remédio tão desejado”, o “remédio português”. O recurso a este termo

<sup>17</sup> ROSÁRIO, Fr. Diogo do. *Flos Sanctorum das vidas e obras insignes dos santos...* [1567]. Lisboa: per Balthesar Ribeiro..., 1590, p.63.

<sup>18</sup> REBELLO, Amador. *Crónica de El-Rei Dom Sebastião, o único dêste nome e dos Reis de Portugal o 16.º, compôsta pelo Padre Amadôr Rebêlo, companheiro do Padre Luís Gonçalves da Câmara, Mestre do dito Rei Dom Sebastião* [ca.1613]. Porto: Livraria e Imprensa Civilização, 1925, pp.9-10.

não deve ser fortuito. De fato, o braço de São Sebastião cumpria sua mais nobre função ao *remediar* pestilências, doenças que trazem a morte. Uma procissão com a relíquia viria a caminhar mais cedo ou mais tarde, em razão da festa do mártir. Mas é a antecipação da procissão para a primeira hora do dia, quando se dava o parto nos aposentos reais, o que, no discurso do jesuíta, parece efetivamente garantir a boa fortuna da dinastia e do reino como entidade independente. Afinal, “já tinham Príncipe”.

Rebello explica ainda que, por ter nascido em 20 de janeiro, o menino *desejado* não poderia receber outro onomástico senão “Sebastião”.

Chegado o outro dia do nascimento do Príncipe, foi batizado e lhe puseram por nome Dom Sebastião, que foi o 1º deste nome por nascer ao dia de S. Sebastião a quem já o povo português era muito obrigado por devoção por Deus haver levantado a cruel e freqüente peste destes Reinos, com a vinda do seu braço (...)<sup>19</sup>

Destacando que o novo rebento da linhagem avisina era o primeiro a receber o nome de Sebastião entre todos os reis portugueses, Amador Rebello parece reforçar o caráter de singularidade do evento, pois o recém-nascido não havia recebido o nome como homenagem a qualquer antepassado, como era costume, mas somente em respeito e agradecimento ao santo de Narbona. Há quem diga, recentemente, que lhe “foi imposto na pia batismal o nome de Sebastião, mais pelo avô ser seu devoto, do que por o Príncipe ter nascido no dia do martírio do soldado romano, 20 de Janeiro”, como aventa certa obra memorialista<sup>20</sup>. Rebello retoma o topos referente à eliminação da peste pela *virtus* inerente ao braço de São Sebastião, o que reforça aqui a relevância e a freqüência do tema em meados do século quinhentista.

A obra de Amador Rebello, composta por volta de 1613, tinha o objetivo de defender os irmãos Luís e Martim Gonçalves de Câmara – igualmente, jesuítas que foram mestres de D. Sebastião em sua infância. Rebello também procurava valorizar as virtudes do monarca<sup>21</sup>, morto na célebre batalha de Alcácer-Quibir, em 1578. A mensagem do trecho é, assim, compreensível. A primeira infância de Sebastião de Avis era construída em sua fala, *a posteriori*, como um tempo virtuoso. No discurso, já o natalício de D. Sebastião fora de certa forma milagroso, pois contara com a benção celeste através da intercessão do santo que lhe daria o nome. Santo cuja presença era percebida em sua relíquia, que seria acreditadamente o fator responsável pela suspensão das pestes em Portugal, tornando o reino devedor de tantos favores. Além disso, o aparecimento do novo rei português vinha amparado por um santo guerreiro, considerado simpático a Portugal e ao avô de D. Sebastião, D. João III. Como diz Ana Megiani, “há muito tempo se esperava em Portugal um rei que viesse protegido pelos santos, e D. Sebastião, mesmo antes de nascer, era anunciado como o escolhido”. Segundo a historiadora, “a utilização desse elemento” – qual seja, o nascimento do futuro rei relacionado com a proteção oferecida pelo braço do santo homônimo – “foi fundamental para a construção da memória do nascimento e do martírio do Desejado, realizada pelos cronistas após seu suposto desaparecimento (...)”<sup>22</sup>.

Ao que parece, desde o berço, D. Sebastião passaria a ter o santo pretoriano incorporado à sua memória régia. Batizado com o nome daquele por cujos méritos debelara temporariamente as incertezas da sucessão avisina, o *Desejado* tomaria o mártir dardejado como padroeiro particular e, aos poucos, pareceria estender a todo o reino a aura desta proteção, em um reinado inaugurado com uma peste e expirado em uma guerra.

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p.10.

<sup>20</sup> Cf. LISBOA, Junta da Freguesia ..., *op.cit.*, p.13.

<sup>21</sup> Cf. HERMANN, Jacqueline. *No reino do Desejado. A construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.75.

<sup>22</sup> MEGIANI, Ana Paula Torres. *O jovem rei encantado: expectativas do messianismo régio em Portugal, séculos XIII a XVI*. São Paulo: Hucitec, 2003 (Estudos Históricos, 47), p.117.

## 5.2 O Novo Protetor dos Portugueses

D. Sebastião assumiu o trono em 1568 e logo se deparou com um grande desafio. No ano de 1569, uma terrível epidemia assolou Lisboa, a chamada “peste grande”, a qual, conjectura-se, atingiria cerca de 50.000 vítimas<sup>23</sup>. D. Sebastião não titubeou: recorreu ao santo flechado com o voto de construir um templo em sua honra, igreja que se começou a construir bem no Terreiro do Paço, como “santuário de memória”<sup>24</sup>.

Em julho daquele ano, D. Sebastião comunica o seu intento ao Senado da Câmara de Lisboa, numa carta escrita de Sintra, onde se refugiara. Nela, justifica que, para maior glória de São Sebastião e “para o obrigarmos a interceder mais por nós, e por a *particular devoção*” que tinha para com o santo, parecia “que lhe devia oferecer esta determinação e voto de lhe mandar fazer esta Igreja” à custa da fazenda Real e da Câmara lisboeta. E indica aos oficiais camarários de Lisboa: “pelo que vos encomendo que em nome dela [*i.e.*, da cidade de Lisboa] façais o mesmo voto”<sup>25</sup>. O templo seria edificado inicialmente na região da Mouraria, mas sua construção acabou por se iniciar no Terreiro do Paço da Ribeira. Em 29 de Abril de 1571 teria sido lançada a primeira pedra, com muita pompa e autoridades presentes, tais como o Cardeal D. Henrique e D. Duarte. A pedra “foi levada numa padiola pelo rei e por D. Henrique”. Depois, D. Sebastião a pôs em terra, ao que se seguiu a colocação da segunda pedra por D. Duarte<sup>26</sup>. A morte de D. Sebastião, em 1578, paralisou de vez as obras, que já vinham relativamente lentas. Em 1582, D. Filipe I de Portugal (Filipe II de Castela) as cancelou definitivamente, cedendo os materiais da igreja inacabada, junto com uma verba anual, aos agostinianos, para que reformassem o mosteiro de São Vicente de Fora<sup>27</sup>.

Juntamente com o voto do templo a São Sebastião, muitas procissões em desagravo da peste foram organizadas. Nelas peregrinavam, entre outras imagens, as de São Sebastião, bem como o braço sebastianino e outras relíquias de santos. Também a Nossa Senhora da Saúde recorreu-se solenemente, com apoio do Senado da Câmara, caminhando a primeira procissão solene em honra daquela invocação em 20 de Abril de 1570, quando a epidemia já se enfraquecia. Sobre andores requintados eram erguidas as imagens da Saúde e de São Sebastião, guarnecidas pelas principais relíquias da cidade<sup>28</sup>.

Em 1571, Francisco d’Holanda, pintor, humanista e considerado por alguns como o “primeiro urbanista” português, escrevia seu opúsculo *Da fábrica que falece a cidade de Lisboa*. D’Holanda endereçava ao rei o que chamou de “lembrança” para fortificação e ornamento da cidade lisboeta. Assim, discursando sobre os monumentos, edifícios e outros assuntos arquitetônicos de Lisboa, a serem construídos ou reformados, justificava com o texto a seguir a construção da igreja de São Sebastião prometida por el-rey desde a peste grande:

Como não temos diante do altíssimo Deus outros meios, mais nossos, que por seu Filho, e por Nossa Senhora, o rogo dos seus Anjos e Santos, com muita razão deve de honrar muito a cidade de Lisboa o glorioso mártir São Vicente, seu padroeiro, e o glorioso Santo António, seu cidadão, e os gloriosos mártires S. Veríssimo e suas irmãs, seus advogados; e muita mais razão ao glorioso e triunfal cavaleiro e mártir de Jesus Cristo, São Sebastião, por que além das

<sup>23</sup> Cf. LISBOA, Junta da Freguesia..., *op.cit.*, p.15.

<sup>24</sup> Cf. REIS, Maria de Fátima. *Saúde pública e assistência em Lisboa no tempo de D. Sebastião*. Comunicação apresentada no VII Congreso de la Asociación de Demografía Histórica (ADEH). Granada, 2004. Retirado de [http://www.ugr.es/~adeh/comunicaciones/Fatima\\_Reis\\_M\\_d.pdf](http://www.ugr.es/~adeh/comunicaciones/Fatima_Reis_M_d.pdf). Último acesso em 2 de março de 2010.

<sup>25</sup> *Apud* OLIVEIRA, Eduardo Freyre de. *Elementos para a História do Município de Lisboa*, v.I. Lisboa: Typographia Universal, 1882, p.474, cf. n. A ênfase é nossa.

<sup>26</sup> D’HOLANDA, *op.cit.*, p.93.

<sup>27</sup> Cf. LISBOA, Junta da Freguesia... *op.cit.*, pp.13-14.

<sup>28</sup> Desde então, a municipalidade fez um voto anual à Senhora da Saúde. Cf. REIS, Maria de Fátima. Medo e Devoção. A “peste grande” de 1569 em Lisboa e a Procissão da Saúde. In: *Colóquio o sebastianismo: política, doutrina e mito (Sécs.XVI-XIX)*. Actas. Lisboa: Colibri, 2004 (Academia Portuguesa da História), pp.340-344.

altíssimas mercês que por meio do seu braço e relíquia Nosso Senhor tem feito a Lisboa (...), guardando-a quarenta anos da peste e depois de agora ferida e castigada, restituindo-lhe tão milagrosamente a primeira saúde (...) somos-lhe todos em grandíssima obrigação por que nos tem dado de seu glorioso e novo nome tão milagrosamente a vós, Senhor e Rei Nosso Dom Sebastião, como um bastião e castelo forte contra nossos inimigos; e por isso, somos e seremos sempre obrigados a reconhecer e agradecer esta dívida a este vosso santo, e novo protetor dos portugueses ante a divina majestade<sup>29</sup>.

Passado um ano do fim da peste, Francisco de Holanda apoiava e insistia junto ao *Desejado* a respeito da edificação do templo a São Sebastião porque por quarenta anos não houvera peste, fato que atribui ao “braço” do santo, como já o fizeram Frei Diogo e Amador Rebello. Além disso, também a “peste grande” de 1569 teria sido “milagrosamente” extirpada sob os auspícios do mártir, que restituíra a Lisboa a “primeira saúde”. A aplacação das pestilências era também responsabilidade do ofício régio, como já o era na época de D. João III e ainda antes. Mas, agora, outra argumentação para a devoção lisboeta ao santo flechado aparecia: era o “*novo protector dos portugueses ante a divina magestade*”. E isso porque, no discurso, o santo asseado vinha proporcionando aos portugueses, tal como dádiva celeste (“milagrosamente”), o seu rei e homônimo D. Sebastião, “como um bastião e castelo forte” contra os inimigos. Daí, todos os portugueses serem “sempre obrigados a reconhecer e agradecer esta dívida a este vosso santo”. Isto é, santo protetor de D. Sebastião, destinatário da obra de Francisco D’Holanda.

Embora o sempre conveniente protetorado de São Sebastião contra enfermidades contagiosas fosse uma tradição socialmente difundida, o monarca tinha, nessa ótica, um motivo a mais para apelar ao bem-aventurado mártir. Afinal, São Sebastião era em tese seu protetor desde o nascimento; era sua “particular devoção”, como escrevera el-rey na carta de Sintra a respeito do voto relacionado com o templo do mártir; este, que era o “novo protetor dos portugueses”, porque protetor particular da *cabeça* do reino.

De acordo com André Vauchez, uma das funções dos santos na Cristandade medieval era a de “protetores particulares”. Diz o historiador que, para a maioria dos fiéis nos últimos séculos da Idade Média, “os santos eram figuras familiares e caridosas a que se sentiam ligados por laços afetivos e, muitas vezes, baseados no fato de fazerem parte, real ou supostamente, da mesma comunidade profissional, étnica ou política”. Os santos eram considerados protetores de tais comunidades, especialmente nos lugares onde residiam suas relíquias. Ali, o santo, principalmente o mártir, se constituía “guardião acreditado das suas muralhas e dos seus habitantes”. Segundo Vauchez, foi a partir do século XIII que a busca por santos patronos se generalizou. Confrarias, cidades, ordens e todo tipo de comunidade, até mesmo as mais modestas, passaram a confiar sua proteção aos advogados celestiais, elegendo um “santo patrono próprio”. Essa procura levou, para o historiador francês, ao “desenvolvimento de duas formas particulares de devoção: o culto cívico e o culto dinástico”. O culto a que chama “cívico” era praticado nas cidades (principalmente as cidades-estado), por patriciados urbanos que possuíam um grau razoável de autonomia, sendo o santo padroeiro considerado o garante da independência, da prosperidade e da concórdia urbana. Já o culto dinástico de protetores particulares acontecia, para Vauchez, onde a coesão em torno da realeza era preponderante. Esse tipo de culto “era tributado aos santos ou santas cujo destino póstumo estava de qualquer modo associado ao da família reinante”. Efetivamente, na

---

<sup>29</sup> Francisco D’Holanda conclui o trecho da seguinte forma: “pelo que muito encomendo e lembro a Vossa Alteza já com tanta razão lhe faz com Lisboa Templo e casa do seu nome no sítio que tem começada; que lhe faça ornar e fazer e acabar com tanta perfeição e cuidado (...) [Porque] (...) ainda que as paredes sejam de mármore ou de prata (...) se as imagens e a pintura e ornamento forem tão pouco escolhidas, e por quem tão pouco disso entende (...) toda a obra será imperfeita e indigna de tão glorioso santo como é a que se faz, e de tão excelentíssimo Rei como é o que manda fazer, e indigna também de tão ilustre cidade como é a que a faz. D’HOLANDA, *op.cit.*, pp.32-33.

medida em que o “sentimento monárquico” se afirmava em uma dada região, “o patrono da família real tendia a transformar-se no patrono de toda a nação”, como uma espécie de “divindade epônima” da monarquia<sup>30</sup>. Afinal, segundo a concepção cristológica e corporativa das monarquias ocidentais, o rei era considerado a cabeça do corpo místico do reino, análogo ao corpo místico da Igreja<sup>31</sup>. Não é de se estranhar que o patrono e protetor da *cabeça* pudesse ser entendido, em algum momento, como patrono e protetor de todo o *corpo*. Ou que um dos santos de devoção da figura paternal e pastoral da pessoa reinante<sup>32</sup> estendesse sua alçada aos filhos e ovelhas reunidos sob o cetro real.

Talvez por isso, pouco a pouco, uma outra face do santo passasse a ser evocada: a sua imagem marcial, sua condição de soldado de Cristo, sua assistência contra os inimigos na peleja, a favor do rei e do reino. Haja vista que, como dissera Francisco D’Holanda, tratava-se do “glorioso e triunfal *cavaleiro* e mártir de Jesus Cristo, São Sebastião”. De tribuno da coorte pretoriana romana, em sua hagiografia, o santo seria atualizado como *cavaleiro*, segundo o referencial tardo-medieval das ordens de cavalaria portuguesa<sup>33</sup>. D. Sebastião idealizaria, nesse momento, uma nova ordem militar, inspirada em um de seus santos protetores: a Ordem da Frecha de São Sebastião.

Segundo Fernanda Olival, a partir do século XV, houve um clamor geral, capitaneado pela Santa Sé, para que as antigas ordens militares retornassem ao campo de batalha. No caso português, D. Manuel defenderia expressamente como finalidade das ditas ordens o enfrentamento aos maometanos. Alguns anos mais tarde, os argumentos através dos quais a embaixada de D. João III alcançaria do papa o direito de tutelar as ordens militares de Avis e Santiago (já controlava a Ordem de Cristo) poderiam ser resumidos “em dois principais argumentos: a pacificação do reino e a manutenção do Império face à ameaça do Infiel”. O alcance do mestrado das três principais ordens acontecia em momento oportuno, em 1550, quando na década anterior os portugueses haviam abandonado Arzila e a presença lusa no norte da África estava em declínio<sup>34</sup>.

Segundo Luiz Filipe Thomaz, o projeto militar português referente ao norte da África gozou de grande prestígio no reino desde pelo menos o século XIII até o reinado de D. Sebastião, funcionando como “(...) ‘um projeto de reserva’, quase subterrâneo, com tendência a vir à superfície sempre que as coisas pareciam facilitar-se localmente, ou dificultar-se em outras partes”. As transformações e crises sociais européias dos séculos XIV e XV

<sup>30</sup> VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF (org.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989, pp.227-229.

<sup>31</sup> Sobre isso, ver KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do Rei. Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das letras, 1998; *Idem*, *Mysteries of State. An absolutist concept and its late mediaeval origins*. In: *Selected Studies*. Locust Valley: J.J. Augustin, 1965; HESPANHA, António Manuel. *Às vésperas do Leviathan. Instituições e poder político. Portugal, século XVII*. Coimbra: Livraria Almedina, 1994. *Idem*, XAVIER, Angela B. A representação da sociedade e do poder. In: MATTOSO, José (ed.). *História de Portugal. O Antigo Regime. 1620-1807*. Lisboa: Estampa, 1993 (História de Portugal, v.4); PÉCORA, A. Alcir B. *Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. São Paulo: Edusp; Campinas: Ed. Unicamp, 1994, *passim*.

<sup>32</sup> Cf. CARDIM, Pedro. Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. In: *Revista de História das Idéias*, Coimbra, v.22, 2001, p.154; 170.

<sup>33</sup> Os santos guerreiros da Antiguidade tardia foram relidos no medievo segundo o referencial das ordens de cavalaria, o que é perceptível, por exemplo, nas legendas de São Jorge e São Mercúrio, entre outros. Algo verificável nas legendas tardo-medievais, quando as narrativas lançam mão de elementos e tópicos tipicamente coetâneos. Ver ÁLVARO, Bruno G. A espada, a lança e a cruz: reflexões acerca da presença da *militia* na *legenda áurea* através das vidas de São Jorge e São Mercúrio. In: SILVA, Andréia C. L. Frazão. (org.) *Hagiografia e história: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média central*. Rio de Janeiro: HP comunicação editora, 2008.

<sup>34</sup> OLIVAL, Fernanda. Structural changes within the 16<sup>th</sup>-century Portuguese military orders. In: *e-Journal of Portuguese History*. Brown University, Universidade do Porto, v.2 n.2, Winter 2004, p.3 e ss. Disponível em [http://www.brown.edu/Departments/Portuguese\\_Brazilian\\_Studies/ejph/html/issue4/pdf/olival.pdf](http://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/html/issue4/pdf/olival.pdf) (último acesso em 2 de março de 2010).

direcionariam a crescente nobreza militar portuguesa para o norte da África. Aquele território pertencera aos Visigodos, na alta Idade Média, e os reis cristãos da península Ibérica se consideravam seus sucessores. Era simultaneamente um “prolongamento natural da reconquista” e uma região simbolicamente importante para a cristandade ibérica<sup>35</sup>. Vale lembrar que no norte da África nasceram, pereceram, ou transitaram vários santos e doutores da Igreja, entre os quais Santo Agostinho de Hipona (354-430 d.C.) ou o lisboeta Santo Antônio de Pádua (1195-1231 d.C.).

Nas *Cortes* de 1562-1563, defendeu-se em Portugal a importância da retomada de uma ofensiva na região ultramarina do norte da África. O abandono das praças de Santa Cruz do Cabo da Gué (1541), de Alcácer Céguer (1549) e de Arzila (1550), por D. João III, representou um período de retração do projeto luso no Marrocos. Em 1562 aconteceu o difícil cerco de Mazagão, no qual os portugueses resistiram de forma dramática a um potente ataque mouro. O tom geral da reunião dos Três Estados, iniciados naquele mesmo ano, foi o do endurecimento da postura bélica do Reino. Os romances de cavalaria – *Amadis de Gaula*, *Sagramor*, o ciclo Arturiano, o *Clarimundo* – eram cada vez mais lidos e atuais. Para Jacqueline Hermann, o “retorno ao projeto do Norte da África fazia parte tanto da cultura popular (...), como da cultura letrada (...)”. A ascensão de D. Sebastião ao trono “(...) parecia ser o momento exato para a concretização das decisões das Cortes de cinco anos antes, que preconizavam a retomada de uma postura bélica do reino português (...)”<sup>36</sup>.

Envolvido pelo espírito das Cortes de 1562-63 e fazendo valer os clamores da Santa Sé pela reaplicação das ordens militares no serviço contra os inimigos da fé, D. Sebastião realizaria uma reforma nos estatutos destas. Convicto de que as ordens (de Cristo, de Avis, de Santiago) haviam sido criadas com o fim último de combater os servos de “Mafoma” e demais infiéis, o rei prescrevia que só seriam concedidos hábitos ou comendas a quem provasse seu valor lutando pela cristandade no norte da África ou na Índia<sup>37</sup>. Para além das disposições administrativas, regulamentava que, por sobre os emblemas das cruzes de cada Ordem, no hábito dos guerreiros que mais se destacassem, se deveria acrescentar, como insígnia de valorosa distinção, “(...) a *seta* do glorioso Mártir S. Sebastião, seu Defensor e Protetor”<sup>38</sup>. A reforma foi ratificada pela bula papal de Pio V, *De Ordinibus Militaribus*, em 23 de agosto de 1571. O Estatuto do Regimento ficou pronto em 1572. Nele, lia-se:

Para que a diferença no Hábito acenda mais os ânimos dos Cavaleiros ao fazerem esforçadamente, me concedeu Sua Santidade que à honra do Bem-aventurado Mártir S. Sebastião, em cujo dia foi o meu nascimento, para mandar acrescentar uma *seta* ao hábito de alguns Cavaleiros das ditas Ordens, que no serviço da guerra se assinalaram, & fizeram feitos notáveis.<sup>39</sup>

Era uma *seta*, representando as flechas do bem-aventurado mártir São Sebastião, “cavaleiro” de Jesus Cristo e protetor do rei português, o ícone que distinguiria os leais e bravos cavaleiros das ordens militares portuguesas, cujo foco era a África muçulmana.

<sup>35</sup> THOMAZ, Luiz Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994, pp.22-23; 27.

<sup>36</sup> HERMANN, *op.cit.*, pp.81-82; 89-90 e ss.

<sup>37</sup> Sobre as reformas militares e a mobilização bélica do reinado no início da década de 70 do Quinhentos, ver *Ibidem*. pp.93-95 e, principalmente, OLIVAL, F. *Op.cit.*, p.10 *et seq.*

<sup>38</sup> SANTOS, fr. Manoel dos. Cap. xx, Faz El-Rey novos Estatutos aobre a distribuição das Comendas nas Ordens Militares; recebe do Papa uma das Setas, com que foi martirizado S. Sebastião. In: *Historia Sebastica, contém a vida do Augusto Principe o Senhor D. Sebastião, rey de Portugal, e os successos memoraveis do reyno, e conquistas no seu tempo, dedicada a ElRey N. Senhor D. João V*. Lisboa: Antonio Pedrozo Galvão, 1735, pp.288-289. Disponível em [HTTP://purl.pt/405/3/hg-11844-v\\_PDF/hg-11844-v\\_PDF\\_24-C-R0075/hg-11844-v\\_0000\\_capa1-capa2\\_t24-C-R0075.pdf](http://purl.pt/405/3/hg-11844-v_PDF/hg-11844-v_PDF_24-C-R0075/hg-11844-v_0000_capa1-capa2_t24-C-R0075.pdf) (último acesso em 2 de março de 2010). Ênfase nossa.

<sup>39</sup> Segundo a transcrição do documento oficial realizada por frei Manoel dos Santos. *Apud, Ibidem*, p.299. Ênfase nossa.



Ainda no âmbito das reformas, el-rey convocou um capítulo geral da Ordem de Cristo, em Santarém, no ano de 1573, tendo como principal assunto a edificação de um convento para sediar a ordem no cabo de São Vicente, no Algarve, visando a defesa contra mouros e turcos<sup>40</sup>. Propôs-se ali, provavelmente por iniciativa do *Desejado*, que “a insígnia destes Cavaleiros e Comendadores havia de ser a mesma que a de Christo [a cruz tradicional da ordem], mas havia de ter mais uma *Seta* ao pé da Cruz, à honra de S. Sebastião advogado del Rey, mas não se pôs por obra (...)”<sup>41</sup>.

Ao lado desse simbolismo das setas, uma das supostas flechas que teriam ferido o santo chegaria ao reino. É o que registra um manuscrito anônimo da época de D. Sebastião, transcrito por Joaquim Veríssimo Serrão:

Na entrada de Feve.<sup>to</sup> [fevereiro] de 1574 estando em Almeirim veio um visitador do Papa Gregório 13, a visitar el-Rey pela morte da Princesa D. Joana, e trouxe a S.A uma das duas *setas* que haviam em Roma, com que foi asseado S. Sebastião, em que debaixo de um rico pálio de brocado levava a seta o Arcebispo de lx<sup>a</sup> [Lisboa] que p<sup>a</sup> isso foi chamado e p<sup>a</sup> hospedar o enviado as varas deste Pálio levavam el-Rey, o Cardeal, o S<sup>of</sup> D. Duarte e o enviado do Papa, o embax<sup>or</sup> [embaixador] de Castella, e D. P<sup>o</sup> Dinis, houve Missa solene, pregou o Bispo Pinh<sup>to</sup> e deve-se notar que mandou o Papa esta seta q<sup>do</sup> el-Rey a tinha tomado antes por divisa no cap<sup>o</sup> [capítulo] que fez da ordem de Cristo, e na nova instituição que da dita ordem determinava fazer<sup>42</sup>.

Quando dos contatos diplomáticos com a Santa Sé sobre as mudanças nos estatutos das ordens, D. Sebastião pedira ao papa Pio V (1504-1572) uma das setas que martirizaram São Sebastião, acreditadamente, relíquias sob custódia pontifícia. Mas, diante do falecimento do Sumo Pontífice, apenas com Gregório XIII (1502-1585) a relíquia – uma flecha manchada com o suposto sangue do próprio mártir, autenticada por um breve papal – chegaria à Vila de Almeirim em 9 de fevereiro de 1574, por ocasião da embaixada de condolências enviada pelo papa em virtude da morte da mãe de D. Sebastião. Solene procissão cortejou o objeto sagrado e o pálio foi carregado pelas mais altas dignidades civis e eclesiásticas, inclusive pelo próprio D. Sebastião. Segundo João Francisco Marques, o sermão de D. Antonio Pinheiro, bispo da diocese de Miranda Douro, pretendeu explicar “o simbolismo da dádiva enviada por Gregório XIII, tendo aproveitado o ensejo para estimular a guerra santa nas terras marroquinas, em consonância com os rumores que na altura circulavam”<sup>43</sup>. Ou seja: tomando a flecha por divisa, ou por emblema<sup>44</sup> o rei, em suas iniciativas, corroboradas pelo papado ou pelo sermão de Antonio Pinheiro, traduz o poder régio e o projeto de império (direcionado, no momento, ao norte da África) em símbolo, em alegoria.

Alguns cronistas salientaram que a trasladação da santa flecha para Portugal ocorrera devido a um motivo bem particular: o estabelecimento de uma nova ordem militar ou, talvez,

<sup>40</sup> Cf. OLIVAL, F. *Op.cit.*, p.10

<sup>41</sup> SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Documentos inéditos para a história do reinado de D. Sebastião*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1958. Separata do “Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra”, vol. XXIV, p.91. Ênfase nossa.

<sup>42</sup> Notas para servir à história de D. Sebastião de Portugal (Biblioteca Nacional de Paris). In: *Ibidem*, p.127. Ênfase nossa.

<sup>43</sup> MARQUES, João Francisco. A primeira Jornada de D. Sebastião a Marrocos, no verão de 1574, e a actuação dos pregadores portugueses. In: *Colóquio O Sebastianismo...*, p.163.

<sup>44</sup> Sobre a cultura de divisas, símbolos e hieróglifos nos livros de empresas e emblemas dos séculos XVI e XVII, veja-se HANSEN, João Adolfo. A categoria “representação” nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII. In: KANTOR, Íris, JANCSÓ, Istvan (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa, v.II*. São Paulo: Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, 2001 (Estante Usp – Brasil 500 anos, 3), p.751 e ss.

de alguma ramificação da Ordem de Cristo<sup>45</sup>, sob a invocação da seta de São Sebastião. Existem poucas alusões a isso. Mas João Bautista de Castro, no seu *Mapa de Portugal*, nos apresenta a dita instituição:

*A Ordem da Frecha.* Foi instituída por El-Rey D. Sebastião no ano de 1576, da qual não houve mais que um Cavaleiro, natural de Guimarães. Começou o dito Rey a fundar um Templo para cabeça da Ordem junto da Alfândega de Lisboa, de que hoje não há memória; alguma existe disto na suntuosa Igreja de S. Vicente de Fora, pois nela pelos frisos há frechas aspidas<sup>46</sup>.

Faria e Sousa, na sua *Europa Portuguesa*, e Manuel de Menezes, na sua crônica de D. Sebastião, também irão associar a vinda da relíquia à criação da nova ordem militar:

Por ocasião do nome que lhe deram, venerando o de São Sebastião, em cujo dia sucedeu este nascimento, lhe enviou o Pontífice Sumo (...) uma flecha das que se sacaram do Sagrado corpo deste Mártir Ilustríssimo. Tomou-a por *empresa*, e por memória de quanto a venerava instituiu a Ordem Militar da flecha, porque ela vinha a ser o hábito; não permaneceu<sup>47</sup>.

E por causa deste nome, que posto lhe tinham lhe mandou depois o Papa (...), uma Seta, das que feriram o mesmo Santo Mártir, a qual ele quando depois chegou a idade de governar o Reino tomou por *Empresa*, e por memória do muito que a estimava, instituiu uma Ordem Militar com esta insígnia, que não permaneceu depois que ele faltou<sup>48</sup>.

Instituição efêmera, criada em 1576 e findada após Alcacer-Quibir, não condecorando mais que um cavaleiro, de acordo com João Bautista de Castro, a Ordem da Flecha se inscrevia, no entanto, no cultivo do ideal guerreiro preconizado por D. Sebastião. O rei tomou a flecha por empresa, como insígnia e divisa, porque era um símbolo do seu “protetor”. Um capitão que, embora não tenha lutado fisicamente com qualquer inimigo, em suas hagiografias, era representado no Ocidente como *Defensor da Igreja*, padroeiro de soldados, arqueiros, armeiros, e defensor contra os perigos da guerra, além da fome e da peste. Como guarda pretoriano, São Sebastião, um dos patronos dos militares, fora também reconhecido como defensor das hostes lusitanas<sup>49</sup>, embora São Jorge e Santiago mobilizassem maior número de espadas e lanças da nobreza guerreira. Não custa lembrar, ainda, que por volta do século IX o crânio de São Sebastião era visto como relíquia protetora das instalações papais contra os perigos do avanço muçulmano no Ocidente<sup>50</sup>.

---

<sup>45</sup> Como o autor (anônimo) de “Notas para servir à historia de D. Sebastião” coloca que a flecha foi tomada por divisa “na nova instituição que da dita ordem determinava fazer”, aventamos a hipótese de que a ordem da flecha pudesse ser uma “ramificação” ou sub-ordem da Ordem de Cristo, ou que pelo menos isso tenha sido cogitado no capítulo geral de 1573.

<sup>46</sup> CASTRO, João Bautista de. *Mappa de Portugal antigo, e moderno (...)*, t.II, parte III. Lisboa : Na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1763, p.47. Ênfase do autor. O templo a que João Castro se refere é aquele que D. Sebastião firmara como ex-voto para a supressão da “peste grande”. Ênfase do autor.

<sup>47</sup> FARIA Y SOUSA, Manuel de. *Europa Portuguesa, Segunda Edición correcta, ilustrada y añadida em tantos lugares, y con tales ventajas, que és labor nueva por su autor Manuel de Faria, y Sousa (...)*. Tomo III. Lisboa: Antonio Craesbeeck de Mello, 1680, f.3. Ênfase nossa.

<sup>48</sup> MENEZES, Manuel de. *Chronica do muito alto, e muito esclarecido príncipe D. Sebastião decimosexto Rey de Portugal; Que contém os sucessos deste Reyno, e Conquistas em sua menoridade.* Lisboa Occidental: na Officina Ferreyriana, 1730, p.32. Ênfase nossa. Tanto Menezes como Faria e Sousa atribuem o envio da flecha ao Papa Paulo IV.

<sup>49</sup> Cf. AZZI, Riolando. *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira.* Petrópolis: Vozes, 2004, p.142.

<sup>50</sup> Cf. BARKER, *op.cit.*, pp.93-94

As iniciativas régias visando a difundir o ícone da flecha, seja nos hábitos das ordens, na veneração da nova relíquia ou no estabelecimento de uma ordem militar, parecem ter um objetivo primordial: inspirar os cavaleiros no exemplo de São Sebastião, guerreiro e mártir pela fé. E, assim, reacender os ânimos do *ethos* cavaleiresco da nobreza e fidalguia de Portugal, direcionando os guerreiros para a defesa e a conquista, em um tempo de crises religiosas e político-militares. Guardando, enfim, as regras da “boa cavalaria”, como canta o poeta Diogo Bernardes, após a derrota de Alcácer-Quibir, se dirigindo a São Sebastião:

O[h] Santo Cavaleiro, em cujo dia  
Nasceu aquele Rei gran cavaleiro,  
Que por amor do culto verdadeiro  
Seu sangue derramou em Berberia.  
A regra antiga da Cavalaria,  
Que se guardou do bom tempo primeiro,  
Guarda comigo agora, oh bom guerreiro,  
Que por ti brado posto em agonia.  
Aqueles duras setas, qu'imprimiram  
Nos teus atados membros tais feridas,  
Que te deram em vez de morte, palma,  
Sinta em defender-me convertidas,  
Quebrem as invisíveis com qu'attiram  
Contínuo à minha os três imigos d'alma<sup>51</sup>

Veja-se o próprio monarca e sua proximidade com a cultura cavaleiresca, posta novamente em voga entre os soberanos por Carlos V, seu avô. Tal como o Habsburgo, D. Sebastião primava por representar-se e ser representado como “Cavaleiro-Imperador da Cristandade” incrementando ou recuperando o sentido das ordens militares de cavalaria. Como Carlos V, incorporava um “segundo Carlos Magno”, “que encontra expressão congênere no revivida épica cavaleiresca”<sup>52</sup>. A atitude mimética ia além. D. Sebastião e boa parte de sua corte e reino planejavam “a construção do império cristão da concórdia e paz universal, à escala do mundo, que seu avoengo Carlos V fora o último deliberadamente a tentar (...)”<sup>53</sup>. De fato, como destacou Frances Yates, a emergência de Carlos V trouxe a tona novamente a idéia medieval de Império, isto é, de uma monarquia universal, muito embora sob forma “moderna”. Assim, de acordo com a historiadora, a “idéia de império”, ou a “esperança de um império universal” voltou à baila em novas roupagens, como um “fantasma”, “miragem” ou “sombra” que, a despeito de não se realizar efetivamente, iria ditar os padrões da “nova Europa”, da Reforma e Contra-Reforma, influenciando no “etos e simbolismo” das “monarquias nacionais” que se iam afirmando politicamente e ideologicamente no cenário europeu<sup>54</sup>.

### 5.3 O Rei Sagitário ou a Arte de Reinar com Santo(s)

Em 17 de Setembro de 1572, o papa Gregório XIII conclamava a Portugal o apoio à aliança entre a Santa Sé, Castela e a República de Veneza contra os turcos, selada ainda no pontificado de Pio V, no ano anterior. D. Sebastião alegou não poder enviar a “armada” que Gregório lhe requisitava. O pontífice, contudo, lhe enviou a seta de São Sebastião. Concedeu

<sup>51</sup> BERNARDES, Diogo, (ca. 1530-1596). *Varias rimas ao Bom Jesus e à Virgem Gloriosa Sua Mãe e a Santos Particulares : com outras mais de honesta, e proveitosa liçam (...)*. Lisboa: Na Of. de Miguel Rodrigues, 1770. Retirado de <http://purl.pt/181>. Último acesso em 2 de março de 2010.

<sup>52</sup> Para o tema imperial de Carlos V, veja-se YATES, Frances Amelia. *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*. London: Pimlico, 1993p.22; 27.

<sup>53</sup> MARQUES, *op.cit.*, p.161.

<sup>54</sup> Cf. YATES, Charles V and the idea of the Empire. In: *op.cit. passim*.

a relíquia, possivelmente, por saber dos propósitos que a cercavam. No mesmo ano que a flecha sagrada foi acolhida em Almeirim, D. Sebastião fez sua primeira expedição à África.

A 15 de Julho de 1574, na igreja de Santa Maria de Belém, quando dos últimos preparativos para a jornada, houve a benção da bandeira e pendão real, que foi passado a D. Antônio, o Prior do Crato. Na solenidade, a que estiveram presentes o rei e os soldados expedicionários, pregou o mesmo bispo que fez o sermão da recepção da seta, D. Antônio Pinheiro, aliás, há muito o pregador oficial da corte. Após citar os feitos de ninguém menos que Carlos Magno, D. Pinheiro rememorou o milagre de Ourique, a aparição de Cristo a D. Afonso Henriques, supostamente prometendo-lhe a vitória sobre cinco reis mouros e sua aclamação como primeiro monarca de um reino escolhido pelo próprio Senhor para combater os inimigos da Fé. Segundo João Francisco Marques, a prédica sustentou-se no “apelo à identificação com o passado heróico da nação lusa, a quem Cristo em Ourique traçara um destino glorioso, a fundação de um império universal”, e na convocação a um “imediate desencadear da guerra santa no norte da África, para defesa da pátria, da Europa e da Cristandade, a que se seguiria a reconquista do mundo, objeto da promessa divina (...)”. Daí então, o bispo alertaria ao Prior do Crato que se lhe confiava a bandeira

com a *seta*, que à honra e louvor de Deus, e de S. Sebastião traz de contínuo esmaltada: mostrando que assim como era poderosa em seu esforço, assim a deviam ter os que pelejassem debaixo da proteção, e amparo de S. Sebastião, por cuja veneração a traz sujeita à Cruz em que o Senhor triunfou<sup>55</sup>.

Na primeira jornada del-rey ao continente africano, pois, São Sebastião era considerado “amparo” e “proteção” dos cavaleiros lusos que, um dia, viriam a se abalroar com os mouros em nome da monarquia universal sob égide portuguesa.

Se, na galeria dos grandes artesãos das letras, Shakespeare coseu com suas linhas no tema imperial inglês acerca da rainha virgem Elizabeth I como *Astraea*, virgem mitológica da justiça<sup>56</sup>, Luís de Camões não deixaria de lapidar rimas preciosas sobre São Sebastião como alegoria das utopias de império no Portugal de D. Sebastião. Trata-se do terceiro poema em oitava rima, dentre aqueles publicados postumamente, em 1595, sendo este, muito provavelmente, composto antes das condolências de 1578. Ele se inicia assim:

Mui alto Rei, a quem os Céus em sorte  
Deram o nome augusto e sublimado  
Daquele Cavaleiro que na morte,  
Por Cristo, foi de setas mil passado;

O poeta não hesita em iniciar a sessão de versos com a bem-sucedida associação onomástica entre santo e rei, que partilhavam “nome augusto e sublimado”: Sebastião. E outra conexão pode, talvez, ser subentendida. O mártir cristão fora capitão da guarda pretoriana romana e passou ao vocabulário acionado por Camões como “cavaleiro”. Várias outras fontes também se referem ao santo como “cavaleiro”. Basta lembrar os versos de Diogo Bernardes, há pouco citados. Também frei Diogo do Rosário e Francisco D’Holanda utilizam exatamente o mesmo termo. O carisma do santo é, portanto, atualizado segundo o *ethos* cavaleiresco quinhentista português e inserido retórico-poeticamente no discurso dirigido ao rei: este devia aos Céus a “sorte” de compartilhar com o mártir o nome “augusto e sublimado”.

Na seqüência, surgem no poema conotações claramente imperiais:

<sup>55</sup> MARQUES, *op.cit.*, pp.162-169; *apud* p.169, n.68. Ênfase nossa. Sobre a aparição de Cristo a Afonso Henriques enquanto mito fundador da monarquia lusa e legitimador da autonomia e dos projetos portugueses, ver BUESCU, Ana Isabel. *A memória das Origens. Ourique e a fundação do reino (séculos XV-XVIII)*. In: *Memória e Poder. Ensaios de História Cultural (Séculos XV-XVIII)*. Lisboa: Cosmos, 2000.

<sup>56</sup> YATES, F. A. *Op.cit.*, pp.74-76.

Pois dele o fiel peito, casto e forte,  
Co' o nome Imperial tendes tomado,  
Tomai também a seta veneranda  
Que a vós o Sucessor de Pedro manda.

Aqui Camões celebra virtudes de São Sebastião – “fiel peito, casto e forte” – as quais, diz, já estavam sendo tomadas por D. Sebastião “co' o nome Imperial”. São Sebastião é um símbolo do Império – isto é, de uma monarquia universal lusitana idealizada – justamente porque é capaz de sintetizar as virtudes propagadas pelo rei que é fiel, casto e forte. O “nome Imperial” a essa altura era Sebastião, quer rei, quer santo. De resto, a segunda parte da estrofe sugere ao soberano que acolha também a “seta veneranda” mandada pelo papa, o “Sucessor de Pedro”, trazendo ao discurso as relíquias do santo sob custódia portuguesa e validando a autoridade pontifícia.

Prossegue o poema:

Já por ordem do Céu, que o consentiu,  
Tendes o braço seu, relíquia cara,  
Defensor contra o gládio que feriu  
O povo que David contar mandara.  
No qual, pois tudo em vós se permitiu,  
Presságio temos, e esperança clara,  
Que sereis braço forte e soberano  
Contra o soberbo gládio Mauritano

Podemos perceber como os versos vão condensando todo o discurso acerca da ligação entre D. Sebastião e seu padrinho sobrenatural. O “braço” de São Sebastião obtido por D. João III é aqui rememorado mais uma vez em sua capacidade de conter o “gládio” da peste, evocando o “segundo pecado” de Davi e o castigo pestífero enviado por Javé ao povo de Israel (II Samuel, 24 e I Crônicas, 21). O poeta parece se referir também à benção da relíquia sobre o nascimento do rei – segundo o que o jesuíta Amador Rebello rememorara, o espólio sacro marchara em procissão no momento do nascimento do monarca. Camões, afinal, exalta o braço que el-rey já possuía, “relíquia cara”, objeto sagrado no qual tudo se permitiu em D. Sebastião. O poeta parece defender que a própria vida do infante *Desejado* se devia a algum tipo de intervenção miraculosa dos Céus através do braço trazido de Roma, ecoando possivelmente uma percepção partilhada por muitos. Era um “presságio” que alimentaria uma “esperança clara”. Tão clara quanto o *imperial theme* e a *espérance impériale*<sup>57</sup> aqui apregoados, isto é, o projeto imperial luso no norte da África, contra o “soberbo gládio Mauritano”. Um gládio tão inconveniente como o gládio da peste<sup>58</sup>.

Como assinala Alcir Pécora, os escritos de Luís de Camões partilham, por exemplo, com os de Antonio Vieira, do século posterior, uma espécie de “secretaria do futuro”. O gênero épico de punho camoniano e a oratória profética vieiriana articulam a arte letrada aos grandes feitos lusitanos tendo em mira a atualização e consolidação de um destino imperial português. Ou seja, “para Camões, o feito histórico não atinge verdadeiramente a sua plenitude heróica ou sublime antes que se produza o canto que *desempenha* o seu valor, isto é, sem que se acrescente aos sucessos das armas o espírito das letras”. Interpretando as palavras divinas captáveis nas Sagradas Escrituras ou no decurso da história providencialmente ordenada por Deus, Camões ou Vieira exprimem sua exegese a diversos auditórios. É na arte

<sup>57</sup> Termos usados por YATES, *op.cit.*

<sup>58</sup> Aliás, como já dissemos, São Sebastião era a um só tempo defensor contra epidemias e inimigos bélicos. É interessante notar, também, que em algumas de suas lendas de martírio, o soldado de Narbona é varado por setas atiradas por arqueiros da Mauritânia, tidos como os melhores que haviam e designados por Diocleciano para a funesta tarefa de carrascos de Sebastião.

das letras – no caso de Camões, a poesia épica – que vem “depositar-se a esperança possível de um destino português imperial”<sup>59</sup>.

Depois de introduzir o assunto da relíquia do braço e metaforizá-lo habilmente no âmbito do projeto do Marrocos, o poema chega ao segundo objeto sagrado:

E o que um presságio tal agora encerra,  
Nos faz ter por mais certo e verdadeiro  
A seta, que vos dá quem é na terra  
Dos celestes tesouros Dispenseiro:  
Que as vossas setas são na justa guerra  
Agudas, e entrarão por derradeiro,  
(Caindo a vossos pés povo sem lei)  
Nos peitos que inimigos são do Rei.

A “seta”, um “presságio” ainda “mais certo e verdadeiro” que a proteção pelo braço de Sebastião, é evocada como “celeste tesouro”. Se o braço era uma arma contra a peste e os males corporais, a seta, sem dúvida, visava a atrair o olhar benevolente do santo e a proteção dos Céus no combate contra os inimigos do rei, os xarifes marroquinos e seus comandados. Camões evoca na estrofe seguinte o Salmo 44, 5 (Heb.45): “Aguçadas são as vossas flechas; a vós se submetem os povos; os inimigos do rei perdem o ânimo”. É um trecho do salmo conhecido como *Hino Nupcial*, em honra do rei (Davi), celebrando sua justiça e poder, bem como sua eleição pelos céus e sua descendência<sup>60</sup>. O salmo que se segue é, curiosamente, *O amparo da proteção divina* (Sl 45, Heb.46), evocando Javé como “Senhor dos exércitos” e “protetor”. Amparando-se nas escrituras sagradas e na realeza igualmente sagrada de Davi, o poema camoniano, implicitamente e profeticamente, quer D. Sebastião como o soberano universal a quem cabe levar Portugal ao derradeiro Quinto Império do profeta Daniel.

O restante do poema passa por Afonso de Albuquerque e a conquista do Oriente, mencionando combates milagrosos em que flechas viravam-se contra os inimigos:

Quando vossas bandeiras despregava  
Albuquerque fortíssimo com glória  
Por as praias de Pérsia, e alcançava  
De Nações tão remotas a Victoria;  
As setas embebidas, que tirava  
O arco Armusiano (é larga historia)  
Nos ares, Deus querendo, se viravam,  
Pregando-se nos peitos que as [a]tiravam.

Chama o rei de “querido” e “amado” de Deus, a quem cabe combater os contrários à Santa Igreja:

O querido de Deus, por quem peleja,  
O ar também, e o vento conjurado,  
Ao atambor acode, porque veja  
Que o que a Deus ama, é de Deus amado.  
Os contrários revéis à Madre Igreja  
Atroaram co’o tom do Céu irado.  
Que assim deu já favor maior que humano  
A Josué Hebreo, Teodósio Hispano.

<sup>59</sup> PÉCORA, A. Alcir B. As artes e os feitos. In: *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, pp.162-164.

<sup>60</sup> Sl 44, *Hino Nupcial* (Heb. 45).

e volta a tematizar a relíquia da flecha de São Sebastião: tingida com o respeitável sangue do santo padroeiro, ela conclama ou “obriga” o *Desejado* a levantar seu coração a Deus e a atirar suas flechas portuguesas, “que têm liga com a de Sebastião” – por sobre a moirama, tingindo as armas do rei sagitário com o sangue sarraceno:

Pois se as setas tiradas da inimiga  
Corda, contra si só nocivas são,  
Que farão, Rei, as vossas que tem liga  
Com a que já tocou Sebastião?  
Tinta vem do seu sangue, com que obriga  
A levantar a Deus o coração,  
Crendo bem que as que vós despedireis,  
No sangue Sarraceno as tingireis

No referencial imperial, não falta menção clássica aos romanos:

Ascanio (se trazer me é concedido  
Entre santos exemplos um profano)  
Rei do Império, depois tão conhecido,  
De Roma, e só relíquia do Troiano,  
Vingou com seta e ânimo atrevido  
As soberbas palavras de Numano;  
E logo foi dali remunerado  
Com louvores de Apollo, e celebrado.

Camões encerra suas rimas celebrando a expectativa imperial que envolvia D. Sebastião, “segurança” da “liberdade” portuguesa, “certíssima esperança”, “vingador” e “merecedor” dos prêmios celestiais. Recorre então, retoricamente, à *humiliatio*, para então finalizar o poema com o mote inicial: os favores do santo patrão, vinculados ao seu nome e às suas relíquias, ambos temas cultivados em Portugal e associados indelevelmente ao rei.

Assim vós, Rei, que fostes segurança  
De nossa liberdade, e que nos dais  
De grandes bens certíssima esperança;  
Nos costumes, e aspecto que mostrais,  
Concebemos segura confiança  
Que Deus, a quem servis e venerais,  
Vos fará vingador dos seus revéis,  
E os prêmios vos dará que merecis.  
Estes humildes versos, que pregam  
São destes vossos Reinos com verdade,  
Recebei com benigna e Real mão,  
Pois é devida a Reis benignidade  
Tenham (se não merecem galardão)  
Favor sequer da Régia Majestade:  
Assim tendes de quem já tendes tanto,  
Com o nome e relíquia, favor santo<sup>61</sup>.

Em Camões, o feito do passado é trazido ao presente pela poesia épica de modo que se o torne *sublime*. “Ao fazê-lo”, diz Alcir Pécora, acaba por acusar a “tristeza indiferente em que decai o Reino” e, “justamente por isso, mantém em inquieta suspensão a esperança depositada no futuro”. É no engenho do poeta que se “(...) pode descobrir, representar e emular as verdadeiras virtudes heróicas, cristãs e humanas, que conjugam a bravura comum

<sup>61</sup> CAMÕES, Luís de, JUROMENHA, João A. L. P., PETRARCA, Francesco. *Obras de Luiz de Camões: precedidas de um ensaio biographico, no qual se relatam alguns factos não conhecidos da sua vida*, vol.II. Lisboa: Imprensa Nacional, 1861, pp.303-311.

das armas e das letras”<sup>62</sup>. As incertezas, medos, desesperanças e frustrações que porventura cercaram o reinado de D. Sebastião, desde a época de seu nascimento até a de sua morte podiam ser contrabalançadas pela esperança imperial típica dos reinos ocidentais desde a voga de Carlos V e readaptada por cada monarquia, fato a que Portugal não parece ter ficado imune. Os grandes feitos de Gama, Cabral, Albuquerque e outros poderiam ser sucedidos pelas realizações de um rei protegido pelos Céus e por São Sebastião, cujas flechas profetizavam e alegorizavam a derrota do mouro e a exposição de seu sangue infiel.

Ao longo do século XVI, São Sebastião esteve sujeito a usos régios. As características de sua *legenda* e de suas representações na cultura cristã, combinadas com problemas específicos que se apresentaram aos reis portugueses ao longo do século (a peste, problema interno, e a África setentrional moura, externo)<sup>63</sup>, levaram o santo a ter uma presença importante no imaginário do reino e da realeza, a despeito de ter sobrepujado ou não outros intercessores. Ao longo dos reinados quinhentistas avulsos, pode-se observar o culto sebastianino sendo progressivamente incorporado e formalizado por instâncias de poder.

Os padroeiros régios se relacionam com o tempo histórico. Um santo patrono podia ser ofuscado por uma conjuntura que favorecesse outro intercessor. Ao sabor das mudanças e aclimações históricas “os santos padroeiros sustentaram a aproximação entre a realeza e seus súditos e entre a monarquia e a cristandade”. Deve-se considerar que, “eleitos segundo os intentos de cada dinastia”, os santos protetores “formaram uma plêiade de advogados celestes, em que cada patrono, portador de atributos específicos, constituiu um dos registros da atuação política régia, incorporando-se à sua memória”<sup>64</sup>.

Se, na Época Moderna, fazer política, exercer o mando, legislar e julgar impescindia do “*pensar com demônios*”, isso significaria em tese que, segundo a teoria de simetria e oposição proposta por Stuart Clark<sup>65</sup>, também seria indispensável *pensar* o que entenderíamos hoje como política considerando-se a teologia do favor e proteção dos santos, dos anjos e da Virgem, pelo menos no mundo cristão-católico. Sendo assim, na práxis governativa, pode-se supor que uma arte de reinar e governar com santos encontraria facilmente seu lugar, tanto mais quanto o santo represente uma conduta que inspira exemplo para os fiéis<sup>66</sup>.

De acordo com Michel Senellart, até o século XVI, o pensamento predominante acerca do poder e da soberania dos reis no Ocidente se organizou, mais que em torno de direitos, em torno dos deveres próprios do ofício daquele que *rege*, o rei, o que caracteriza a idéia de *regimen* medieval. Reger seria, propriamente, o ato de governar, que difere substancialmente do ato de dominar. Segundo Senellart, o primeiro tipo visa conduzir os governados a um objetivo que se realizaria no horizonte das escatologias; o segundo, tem na própria manutenção do poder e da soberania a sua realização. O ofício régio, durante larga parte da época medieval, fora encarado pelo pensamento erudito cristão como um “auxiliar bastante grosseiro” do mais eminente dos governos, o das almas, este devendo ser levado a bom termo

---

<sup>62</sup> PÉCORA, *op.cit.*, p.164.

<sup>63</sup> Segundo Maravall, o Estado moderno teria surgido enquanto artifício que buscava solucionar os problemas advindos no século XVI. Cf. MARAVALL, José. *Estado Moderno y Mentalidad Social. Siglos XV-XVII*. Madrid: Alianza, 1986, pp.36-53.

<sup>64</sup> SANTOS, Georgina, *op.cit.*, p.30; A historiadora se baseia em VAUCHEZ, *op.cit.*, pp.228-230.

<sup>65</sup> Segundo o historiador, “(...) a realeza mística e a magia demoníaca eram facetas igualmente plausíveis de um único mundo de idéias, sua hostilidade aumentada por sua própria afinidade”. CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios. A idéia de bruxaria no princípio da Europa moderna*. Trad. Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Edusp, 2006, p.779.

<sup>66</sup> De fato, a *exemplaridade* é a característica essencial das legendas e vidas de santos. Cf. VAUCHEZ, André. Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi*, v.12, *Mythos/Logos, Sagrado/profano*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987; CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: *A Escrita da História*. 2ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002; JOLLES, André. A Legenda. In: *Formas simples: legenda, saga, mito, adivinha, ditado, caso, memorável, conto, chiste*. São Paulo: Cultrix, 1929.



fundamentalmente pelos ministros da Igreja. Nesse sentido, caberia ao condutor temporal e auxiliar, o rei ou imperador, a “manutenção da ordem e da disciplina dos corpos”, isto é, o governo dos “homens” antes que o do “reino”. A partir do século XIII, a situação se modifica.

Senellart indica que a Igreja medieval, aos poucos, apercebera-se da necessidade da coerção no duro exercício do *regimen animarum*, o governo das almas, estas quase sempre arredias às práticas da virtude. Então, a partir do século XIII, esse *regimen* se “politizaria”, sendo transferida ao rei uma função destacada na condução do reino a seus fins virtuosos, através de uma prática diretiva orientada pela busca do *bem comum*. O rei deveria se constituir *exemplo* para os súditos, além de governar a si, sua família e seu reino de acordo com os princípios da ética cristã e da Salvação<sup>67</sup>. Embora passe a existir, devido ao desenvolvimento das monarquias e ao retorno do pensamento aristotélico, uma maior “autonomização do político”, isso é apenas relativo, pois há uma harmonia que, embora tênue, é capaz de coadunar o exercício do domínio e as teleologias e escatologias<sup>68</sup>.

A “arte de governar” e reinar com santos, como estamos aqui propondo, se inscreveria, pois, na persistência quinhentista de uma idéia medieval de *regimen*. Seria uma das “artes” para bem se cumprir o governo, a direção de uma coletividade a fins últimos moralmente legítimos. Encaixaria-se na “multiplicidade não apenas de artes, de técnicas, de sistemas de regras, de modelos de ação, mas também de definições do ‘governo’”<sup>69</sup>.

Com essa arte, D. João III pôde, no domínio do imaginário coletivo, combater as pestes de Lisboa, problema crônico da sua época, e fortalecer seu reinado com o braço de São Sebastião. O *regedor*, cabendo a si a *custodia* da *res publica*, tinha o dever de protegê-la e guardá-la, além de buscar sempre o bem comum e fornecer exemplos<sup>70</sup>. A tutela da relíquia parece ter concorrido para ajudá-lo nesses pontos. Por um lado, pensava-se que isso protegia e guardava a cidade de Lisboa e o reino contra o mal das epidemias, concorrendo para o bem comum físico dos habitantes. Por outro, cumprindo sua função exemplar, o monarca incentivava a piedade de todos e prezava pelo bem comum das almas, ao valer-se de uma prática legítima no âmbito da ortodoxia romana e reforçada em Trento, qual seja, o culto dos santos, inclusive através de seus despojos sagrados<sup>71</sup>. Não foi à toa que D. João III recebeu o cognome de *o Piedoso*.

D. Sebastião, por sua vez, foi sujeito e objeto de uma construção imagética que lhe punha sob a guarda auspiciosa de São Sebastião, o que permitiu ao *Desejado* orientar os usos do santo tanto em direção à “peste grande”, quanto ao problema do norte da África, que se apresentou com maior força e demanda no final de seu reinado. O santo sagitado logo integraria o discurso do combate ao “infiel”, emanado do paço e dos círculos cortesãos. Santos e cristãos de um lado, demônios e mouros de outro: segundo Clark, a tratadística da contra-reforma insistiria no “dever do príncipe de erradicar a heresia e a idolatria, e, por forte implicação, suas manifestações demoníacas”. Esse foi, afinal, um tema importante de diversos tratados seiscentistas católicos sobre a “política cristã”, freqüentemente reeditados e traduzidos com o fito de conter o maquiavelismo e a indiferença “política”. Como aponta Stuart Clark, qualquer debate sobre a governança inspirada nos exemplos bíblicos “(...) estimulava a visão de que príncipes e magistrados deveriam enfrentar o demonismo – um

---

<sup>67</sup> Cf. SENELLART, Michel. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: ed.34, 2006, pp.23-42 et seq.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p.42.

<sup>69</sup> SENELLART, *op.cit.*, p.47.

<sup>70</sup> Na polissemia do termo *regimen* também se poderia discernir como papel daquele que *rege* a “ação de dirigir e de proteger a cidade” (*res publica*), já que o oficiante teria a sua *custodia*, devendo assim zelar pela “guarda ou proteção atenta” da comunidade. SENELLART, *op.cit.*, pp.26-30.

<sup>71</sup> Cf. DELUMEAU, *op.cit.*, pp. 235-241.

vínculo feito explicitamente na própria demonologia, implicitamente em muitas discussões da monarquia ideal, e metaforicamente em apelos a governantes individuais (...)<sup>72</sup>.

Sabe-se que se tratou de um costume bem difundido a eleição de símbolos para monarcas de todas as épocas. Algumas vezes essa invenção vinha dos círculos letrados em torno do trono, em outras, devia-se à iniciativa do próprio rei e às vezes provinha dos dois lados. Talvez o simbolismo pessoal régio mais conhecido seja aquele do *roi-soleil*, o “rei-sol” francês Luís XIV. Inicialmente recuperado pelos medalhistas e pela Academia das inscrições, o tema solar, reminiscência da Antigüidade readaptada pela cristandade medieval, seria incorporado pelo rei a ponto de este adotar o sol como emblema oficial (exaustivamente figurado no palácio de Versalhes), além de se fazer representar na aparência física como Apolo-Hélios, deus-sol<sup>73</sup>. De acordo com Bronislaw Baczko, os símbolos de um imaginário social visam a “introduzir valores, modelando os comportamentos individuais e coletivos e indicando as possibilidades de êxito dos seus empreendimentos”<sup>74</sup>. Os símbolos religiosos, particularmente, adquirem sua força do fato de serem, “tal como os símbolos oníricos”, “ricamente polissêmicos (...)”. Como diz Geertz, “isto aplica-se tanto aos símbolos religiosos balineses como aos de qualquer outra parte do mundo. Eles estão prenhes de significados”<sup>75</sup>.

No epílogo do reinado do *Desejado*, por volta da década de 1570, São Sebastião sugeria aos lusos, na linguagem múltipla da poética do poder, “valores” guerreiros e indicava “esperanças” imperiais e escatológicas. São Sebastião personificou em alguma medida, durante algum tempo, a ação capital do trono no corpo da monarquia e as ânsias imperiais que nesta se sublimavam. Através das metáforas e alegorias tecidas por diversos súditos, inclusive Camões, e também pelo próprio rei, que se apropriou de tal devoção ao espalhar o ícone da seta para representar seu poder, o mártir pretoriano chegava quase a se confundir, no plano das simbologias, com o rei homônimo. Num quadro quinhentista que decora hoje o “Quarto de D. Sebastião”, no palácio de Sintra, em Portugal, quem protagoniza o “Julgamento de São Sebastião” [figura 3] é o monarca *Desejado*, rei sagitário cristão e esperança imperial lusitana, tal qual cantado por Camões. O Sebastião português, que se representava e era representado, alegoricamente, como *bastião* e castelo forte lusitano, tal como o santo defensor contra os gládios das pestes microbiana, muçulmana e luterana. Patrono sagitado luso que batizaria o Rio de Janeiro e, nas décadas de 1580 e 1590, teria seu culto incentivado e readaptado pelos jesuítas no bastião e castelo forte católico-lusitano erigido na Guanabara, outrora pagã e protestante.

---

<sup>72</sup> CLARK, *op.cit.*, pp. 785-786.

<sup>73</sup> Luís XIV não deixaria de explicar por escrito o que significava aquele simbolismo, que ressoava em livros de divisas e emblemas reais, na arquitetura, nos arcos de triunfo, nas encenações e mesmo no cotidiano íntimo do monarca. De tal forma, que Kantorowicz classificou o tema do *lever du roi* de Luís XIV como uma “heliolatria” sem precedentes, associado ao “culto profano e desconcertante da corte”, distante do “discreto” e “modesto” uso do *oriens augusti* pelos bizantinos. Cf. KANTOROWICZ, Ernst H. *Le lever du roi*. In: *Le lever du roi*. Trad. Franz Regnot. Paris: Bayard, 2004, *passim*. Ver também APOSTOLIDÈS, Jean-Marie. *O rei-máquina: espetáculo e política no tempo de Luís XIV*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EdUNB, 1993.

<sup>74</sup> Cf. BACZKO, Bronislaw. Imaginação Social. In: *Enciclopédia Einaudi*, vol.5, *Anthropos-Homem*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985, pp.310-311.

<sup>75</sup> GEERTZ, Clifford. *Negara. O Estado teatro no século XIX*. Trad. Miguel Vale de Almeida. Lisboa: Difel, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991. (Memória e Sociedade), p.135.



**Figura 3**  
**O Julgamento de São Sebastião**  
Autor desconhecido, Escola Portuguesa  
Último terço do século XVI, Óleo sobre madeira,  
108 x 86  
Quarto de D. Sebastião, Palácio de Sintra.

*Retirado de*  
[http://www.ippar.pt/monumentos/colecoes\\_palacios/sintra/pintura/sintra\\_pintura7.html](http://www.ippar.pt/monumentos/colecoes_palacios/sintra/pintura/sintra_pintura7.html)



## CAPÍTULO VI – E BASTA-LHE CHAMAR-SE SÃO SEBASTIÃO

### 6.1 “Sebastião do Rio de Janeiro”

São Sebastião, padroeiro particular do *Desejado*, foi eleito patrono da cidade do Rio de Janeiro já em 1565. Aparentemente, não se preservou qualquer documento coetâneo oficializando tal escolha – se é que existiu algum. Sabe-se, entretanto, que os papéis administrativos assinalavam o nome da cidade nascente como “cidade de São Sebastião” (do Rio de Janeiro) desde as primeiras realizações da expedição de Estácio de Sá na Guanabara, em março de 1565<sup>1</sup>.

Os motivos para a escolha do orago patronal e, simultaneamente, do topônimo da urbe<sup>2</sup> são presumidamente conhecidos. Ecoando a proposição de vários cronistas dos séculos XVII e XVIII, memorialistas e historiadores concordam que o patronímico religioso do Rio de Janeiro constituía homenagem ao santo e, tanto quanto ou tanto mais, ao futuro rei, D. Sebastião (que, assumiria o trono em 1568). Nas narrativas do século XVII consultadas, a flotilha expedicionária sob comando de Estácio já se teria encomendado a São Sebastião antes de chegar ao Rio de Janeiro, no início de março. Portanto, antes da fundação propriamente dita. A primeira invocação do mártir teria ocorrido em 20 de Janeiro de 1565. Neste dia, Estácio de Sá teria partido – com portugueses, mamelucos, índios e pelo menos dois jesuítas – de São Vicente para o Rio de Janeiro, preparado para fundar uma cidade. Segundo os cronistas, o dia da festa do capitão celeste e o mesmo nome do rei seriam os motivos para a escolha de São Sebastião como padroeiro da campanha e da cidade a ser erguida<sup>3</sup>. D. Manuel

---

<sup>1</sup> Ver, por exemplo, os documentos compilados em SERRÃO, Joaquim Veríssimo (ed.). *O Rio de Janeiro no século XVI, Documentos dos arquivos portugueses*, vol.II. Lisboa: Comissão Nacional das Comemorações do IV Centenário do Rio de Janeiro, 1965. Urge lembrar que apenas em 1630 o papado se esforçou por regulamentar e oficializar a escolha dos padroeiros, através da *Congregação dos Ritos*. Até então, as eleições, proclamações e consagrações de patronos eram atitudes dispersas e pouco documentadas. Cf. DELFOSSE, Annick. 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, p.6. Acessado em <http://hdl.handle.net/2268/785>, autorizado gentilmente pela autora. Acesso em 2 de maio de 2009.

<sup>2</sup> Na ausência de documentos canônicos sobre tal escolha, pode-se supor a título de hipótese que a escrita do topônimo “Cidade de São Sebastião” nos documentos administrativos coevos tenha como uma de suas funções instituir e/ou oficializar (fazer reconhecer) jurídico-teologicamente o padroeiro.

<sup>3</sup> Cf. BERETTARI, Sebastiano [S.J.]. *Vida del Padre Joseph de Anчета 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. (A primeira edição, em latim, é de 1617), p.108; MENEZES, Manuel de. *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*. [Ca.1628]. Lisboa Occidental: na Officina Ferreyriana, 1730, p.351; RODRIGUES, Pero [S.J.]. “Vida do Padre José de Anchieta pelo Padre Pero Rodrigues, conforme a copia existente na Bibliotheca Nacional de Lisboa” [1606]. In: *ABNRJ*, vol. XXIX (1907). Rio de Janeiro: Officina de Artes Graphicas da Bibliotheca Nacional, 1909, p.212; SALVADOR, fr. Vicente do [O.F.M.]. *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); VASCONCELLOS, Simão de [S.J.]. *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil: e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo; tomo primeiro (...)*. Lisboa: na officina de Henrique Valente de Oliveira, 1663, p.337.

de Menezes, cronista-mor de Portugal em 1628, por exemplo, diz: “(...) tornaram a fazer à vela no Janeiro seguinte [1565], e a 20. do dito mês, dia dedicado a S. Sebastião, que por bom prognóstico tomaram por Padroeiro da empresa, por ser tão grande Mártir, e por ser nome do seu Rey”<sup>4</sup>. Tal é a tópica retomada praticamente sem alterações por outros escritos que falam sobre a fundação do Rio de Janeiro.

Contudo, como bem notou Ricardo Mariella da Silva, o jesuíta José de Anchieta, que embarcara na expedição de Estácio, informou, em carta datada de julho de 1565, que a data da partida de São Vicente fora 22 de janeiro (e não dia 20)<sup>5</sup>. Mariella *não* destaca esse conflito de informações para averiguar a “justeza da informação”, ou seja, não indica tal contradição para determinar uma suposta data original, verdadeira, à moda positivista. O historiador simplesmente formula, a partir da constatação, que a razão de frei Vicente do Salvador (o único cronista por ele citado) ter associado a partida da expedição ao dia do patrono era um recurso retórico: o autor da *História do Brasil*, valendo-se de uma “força ocasional” (a data, 20 de janeiro), atualizava em sua escrita a memória e a história, dando-lhes sentido, ao tecer relações com seu próprio repertório cultural, que lhe indicava ser aquele santo o patrono da cidade em questão. Mas, preocupado em estabelecer uma explicação verossímil para o patronato de Sebastião no Rio, Ricardo Mariella adverte que Anchieta, em sua missiva, não menciona qualquer data para a escolha do padroeiro; o que lhe permite propor que “o elo gerador de sentido” na preferência por São Sebastião era o rei, D. Sebastião, devoto do santo, e não uma data ocasional, oportunamente apropriada<sup>6</sup>.

Toda a questão envolvendo as circunstâncias possíveis em que o mártir Sebastião foi escolhido como defensor dos expedicionários não é de pouca importância. Mas, fosse 20 ou 22 de janeiro, ou mesmo algum dia de 1563, 1564 ou 1565, importa menos indicar objetivamente o “verdadeiro” momento dos votos da campanha, e sim, justamente, a discrepância, as possibilidades de leituras e o uso que delas fizeram os cronistas e *inventores da tradição*<sup>7</sup> – particularmente, para esta dissertação, os jesuítas. Como expediente justificativo, a maioria dos cronistas do século XVII, introduziu o tema da fundação do Rio de Janeiro com a partida “festiva” de 20 de janeiro, no porto de São Vicente – entre eles, Pero Rodrigues, Sebastiano Berettari e Simão de Vasconcellos eram jesuítas. O que importa assinalar aqui é que, em março de 1565, a cidade já é batizada sob o patronímico de Sebastião, quer rei, quer santo; segundo, a escolha do patrono flechado (e muito menos sua manutenção) não pode ser explicada apenas por uma mera coincidência de datas, como em alguns casos semelhantes, haja vista a complexidade que envolve a eleição do santo para patrono, graças à alusão régia relacionada com o orago. Nem todo arraial, vila ou cidade era batizado com o nome do rei; na verdade, trata-se de uma minoria “privilegiada”.

Para Paulo Knauss, a aglutinação do nome do rei e do santo na escolha do nome da cidade é algo digno de nota. As imagens evocadas por ambos serviriam como insígnia identitária para a urbe fundada às margens da Guanabara. Knauss propõe que a caracterização

---

Consultado em <http://200.244.52.177/embratel/main/mediaview/previewer> (acesso em 03/09/2007); *Idem, Vida do Venerável Padre José de Anchieta*, v.I. Pref. Serafim Leite. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943, p.111.

<sup>4</sup> MENEZES, *op.cit.*, p.351.

<sup>5</sup> Cf. SILVA, Ricardo Mariella da. *São Sebastião do Rio de Janeiro. Religiosidade e segurança no século XVI*. Dissertação de mestrado: PUC-RJ, 1996, p.22; ANCHIETA, José de. 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.256.

<sup>6</sup> Cf. SILVA, *op.cit.*, pp.22-23 e ss.

<sup>7</sup> Usamos o termo consagrado por Hobsbawm e Ranger, *invenção de tradição*, porém, numa acepção mais próxima à que o antropólogo e historiador Celso Castro prefere: a de uma *tradição da invenção*, partindo do princípio de que toda tradição é inventada e reinventada pelas culturas humanas, inexistindo as “genuínas” e as “artificiais”. Ver HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Org). *A invenção das tradições*. 3ªed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997 (Pensamento Crítico, 55); CASTRO, C. *A invenção do Exército brasileiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002 (Descobrimo o Brasil), p. 11.

de São Sebastião como santo perfurado por flechas “leva à história de Estácio de Sá [morto por uma flechada]” e, “principalmente, serve de emblema da empresa portuguesa na capitania do Rio de Janeiro”. Isto é, considerando-se a analogia entre o sacrifício do mártir e o dos soldados portugueses diante das flechas indígenas. O historiador, enfim, compreende que neste “plano dos enunciados”, ocorre uma “síntese do colonialismo (...) em uma formação triangular equidistante: Rio de Janeiro – Portugal – Catolicismo”<sup>8</sup>. Pode-se ressaltar que a referência a Estácio de Sá só seria possível a partir de 1567, quando o capitão-mor recebe sua flechada mortal em batalha contra franceses e tamoios, a 20 de janeiro, segundo a tradição. Mas, em 1565, como depois, a fé na proteção divina ante as flechas tupinambás – outro ponto levantado por Knauss – certamente influenciou na adoção e manutenção de São Sebastião como patrono. Assim como o nome “Sebastião”, compartilhado com o rei.

Aqui, não se trata de uma motivação entendida, anacronicamente, como política – segundo a suposição de que o nome do santo na topografia era simplesmente uma referência ao rei em virtude de um suposto sentimento monárquico dos súditos; ou de que tal nominativo constituía um recurso secularizado, praticamente destituído de sentido religioso, típico da razão prática e utilitarista que dissocia a “política” da “religião”. Na *política católica* vigente nos Quinhentos, São Sebastião, o santo dardejado, e Dom Sebastião, o rei *Desejado*, eram simultaneamente, político-religiosamente rememorados no Rio de Janeiro, cidade identificada com Portugal e com a Igreja romana – segundo a fórmula da imagem triangular equidistante, evocada por Paulo Knauss.

Ricardo Mariella também não parece crer que “*Sebastião* do Rio de Janeiro” seja referência estrita ao soberano. O historiador entende o nome canônico da cidade e a evocação de São Sebastião para patrono como resultantes do cruzamento de temporalidades diversas: a da religiosidade, inscrita na longa duração; a de São Sebastião, como substrato de tempo intermediário; e a dos eventos de tiro curto da fundação do Rio de Janeiro, que envolviam a figura de D. Sebastião. E salienta: “o santo morreu como soldado convertendo pagãos; a fundação de uma cidade no Rio de Janeiro exigia combate e ação missionária; o rei morreu guerreando contra infiéis”. Repetem-se “os aspectos guerreiro e missionário em tempos e lugares diferentes”. Por isso, Ricardo Mariella prefere observar como a junção de tais aspectos “se refez e ganhou sentido, quando requisitada pela conjunção de fatores determinantes, representados pelo desafio de se fundar a cidade no reinado de um soberano que otimizava os aspectos anteriormente cristalizados no santo”. Enfim, em tal contexto, o onomástico Sebastião evocava, nos dizeres de Mariella, “fé, guerra, soberania e milagre”<sup>9</sup>.

Ora, como se pôde notar no capítulo anterior, o santo flechado acabou por se transformar numa espécie de símbolo ou alegoria do rei *Desejado*, como inclusive o próprio buscava propagar. Isso ocorreu ao longo de um processo gradual que se iniciou com a vinda do braço do santo para Portugal, na época do avô, D. João III. E que culminou com a chegada, a Portugal, de uma das supostas “setas” que supliciam o santo, no contexto do projeto “imperial” que se pretendia iniciar no Marrocos, na década de 1570. Logo, não é injustificada a concepção de que o nome próprio associado à cidade do Rio de Janeiro era uma “homenagem” ao rei: esta, porém, aparenta ocorrer justamente porque se tratava do nome de um santo considerado pelo próprio monarca e por diversos de seus súditos como protetor ou padroeiro particular da pessoa régia e, automaticamente, do reino, numa concepção mística da monarquia organizada em moldes teológico-políticos racionalmente construídos – o rei era a cabeça do reino, o corpo místico-político.

Se a palavra de ordem desta “escolha” do padroeiro coube a Estácio de Sá, aos padres da Companhia de Jesus ou a ambas as partes, conjuntamente, é impossível determinar com as

<sup>8</sup> MENDONÇA, Paulo Knauss de. *O Rio de Janeiro da Pacificação: franceses e portugueses na disputa colonial*. Rio de Janeiro: Secr. Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, 1991 (Biblioteca Carioca, 18), p.86

<sup>9</sup> SILVA, *op.cit.*, pp. 29-30.

fontes de que dispõe este trabalho. Mas, sem dúvida, os servos de Loyola deram seu próprio sentido e fizeram sua própria leitura acerca dos acontecimentos que se desenrolavam na empresa da conquista da Guanabara. Mesmo se não cumpriram nenhuma parte na eleição do patrono cidadão, muito provavelmente trataram de atualizá-la e ressignificá-la já em 1565. Como também o fariam, sob outro contexto e formas, nas décadas de 1580 e seguintes, tendo como matéria-prima a memória e a herança histórica dos anos da fundação do Rio de Janeiro e da atuação inaciana pertinente – especialmente, quanto ao patrocínio sebastianino.

Crê-se aqui que a aplicação de sentidos teológico-políticos, por parte dos jesuítas, à titularidade consumada do santo, por volta de 1565, é um fator *sine qua non* para a posterior divulgação do culto, da relíquia e dos milagres de São Sebastião na cidade. Esse sentido primeiro, relacionado com o nominativo canônico do Rio de Janeiro, parece se relacionar com os laços tecidos entre os Avis e os jesuítas, num momento em que o novo rei, D. Sebastião, já é de alguma maneira identificado com São Sebastião, como se viu no capítulo antecedente. Aqui, pois, ao invés de se falar simplesmente de uma “homenagem” ao rei, talvez seja mais oportuno perceber, na corroboração do padroeiro, o processo de *negociação simbólica* entre jesuítas e a realeza, esta cada vez mais central, embora não “absoluta”, nas monarquias européias do século XVI. Essa negociação acontece num quadro em que os jesuítas, no reino, participam da corte e gozam da proximidade com a Coroa enquanto, na colônia, se apercebem de que a conversão do gentio e a ordem católica no Brasil demandavam a subordinação político-jurídica do índio e a expulsão dos agentes heréticos, com apoio e liberalidade do rei.

Neste último capítulo, pretende-se examinar como os jesuítas puderam endossar a escolha do patrono sagitado para o Rio de Janeiro, cuja fundação foi considerada projeto divino por Nóbrega, Anchieta e outros inacianos. A primeira leitura jesuítica do *patrocinium* sebastianino se relaciona com uma conjuntura singular, na qual o santo flechado podia expressar a pretendida relação de compromisso entre o rei e os fundadores – leigos e jesuítas.

## 6.2 A Cidade Tão Desejada

A fundação do Rio de Janeiro representou um momento muito particular na experiência missionária inaciana. Ocorria uma reorientação no projeto da Província brasílica da Companhia de Jesus. Na nova perspectiva, a política de aliança com o poder secular era essencial para que se obtivesse a subordinação dos índios através da pacificação e redução das aldeias da costa, o que permitiria, em tese, civilizar o gentio. Assim, também se poderia ordenar a colônia e salvar almas de ameríndios, mamelucos, portugueses e dos próprios jesuítas. Para tanto, percebeu-se a necessidade do braço régio na conquista do Rio de Janeiro, devido à presença dos franceses e à resistência dos tamoios.

Na metade da década de 1550, as atenções de Nóbrega e dos demais jesuítas se concentravam, sem dúvida, na capitania de São Vicente, por onde se planejava adentrar o sertão até o Paraguai dos carijós e quiçá o Peru. A fundação de São Paulo de Piratininga era um passo fundamental nessa direção, trazendo a esperança de bons frutos missionários. Nóbrega pedia reforço de jesuítas europeus para guarnecer a costa, sujeita às intemperanças do gentio belicoso, para poder se aplicar à bacia do Prata, de índios “mansos”, aparentemente mais receptivos à Palavra. Todavia, o governador-geral Tomé de Souza vedara a passagem às terras do interior, alegando precisar dos padres para a povoação do litoral. Desobedecendo ao governador – o que mostraria, para Luis Kehl, uma certa divergência e independência dos planos jesuítas em relação aos da metrópole – os inacianos juntam três aldeias no planalto, lançando os germens de São Paulo, com a “casa de meninos”, em cerca de 1554. Já haviam



iniciado a edificação, ainda mais interiorizada, da povoação de Maniçoba, em 1553<sup>10</sup>. Na verdade, entre 1553 e 1554, e até 1560, são criados nos campos de Piratininga uma série de pequenos núcleos de missão, dos quais São Paulo era o que tinha posição geográfica mais privilegiada<sup>11</sup>. Para Kehl, a iniciativa dos filhos de Loyola teria sido “descolada” do “projeto português, tanto política como formalmente: pela primeira vez, fazia-se casa onde o colono não ia”<sup>12</sup>.

Nesse momento, os inacianos ainda mantêm o método inicial de conversão, que pode ser chamado de “via amorosa”. A conversão pelo “amor” se baseava nos argumentos dos primeiros teólogos espanhóis da Segunda Escolástica, principalmente Francisco de Vitória (1483-1546). Ela se caracterizava pela plasticidade e tolerância quanto aos costumes nativos considerados menos vis ou inofensivos<sup>13</sup>. Afinal, em tal percepção, o índio possuía boa natureza, havia apenas adquirido maus costumes.

As primeiras cartas dos jesuítas do Brasil mostram um entusiasmo com a receptividade do gentio e a ausência de uma “religião” tupi a ser combatida pela ação caridosa da Companhia de Jesus. Porém, as cartas de Manuel da Nóbrega indicam claramente como a experiência missionária, no decorrer dos anos, afetou a primeira percepção jesuítica de sua seara indígena. Se antes o índio era visto como “papel branco” para se “escrever à vontade”, pelo fato de não conhecer deuses ou adorar coisa alguma, depois, passou a ser visto como inconstante e difícil de moldar, justamente por não saber o que era “crer” à européia. Aos poucos, o primeiro Provincial do Brasil externa em suas missivas uma convicção cada vez mais forte de que a *sujeição política* do índio era a solução para a desejada prosperidade da cristandade brasílica. “Não no sentido da escravização pretendida pelos moradores”, assinala Alcir Pécora, mas no da “submissão hierárquica ao rei de Portugal e, portanto, às leis positivas em vigência no Reino, que os incorporava como súditos livres da Coroa portuguesa, vivendo temporariamente sob custódia dos padres da Companhia”<sup>14</sup>.

A elaboração da doutrina jesuítica era feita nas universidades européias, pelos teólogos e juristas. Contudo, na árdua tarefa de catequese na vinha tropical, os missionários se deparavam com a inconstância espiritual dos gentios neófitos e o descompasso entre a teoria e a prática da missão. Além disso, entre os governos-gerais de Duarte da Costa (1553-1557) e Mem de Sá (1557-1572), isto é, na metade da centúria quinhentista, uma série de ferozes confrontos entre portugueses e índios só fez fortalecer a crença na eficácia de uma “conversão pelo medo”. Ou seja, através da sujeição ou “pacificação” do gentio, da força militar, das retaliações e punições exemplares. A “via da experiência” no trato com o silvícola, pois, gerou uma certa reformulação no projeto jesuítico encabeçado por padre Nóbrega. Aproximando-se das idéias do padre jesuíta e teólogo espanhol José de Acosta (1539-1600), missionário no Peru, também iniciado no desconforto das vinhas estéreis, o Provincial concebeu uma outra estratégia de conversão, que aliava missionários a soldados<sup>15</sup>. Manuel da

<sup>10</sup> Cf. KEHL, Luis Augusto Bicalho. *Simbolismo e profecia na fundação de São Paulo. A casa de Piratininga*. São Paulo: Terceiro nome, 2005, *maxime* p.19; 42-60; 71; 90. Sobre o fim de Maniçoba, lugar longínquo, de onde os padres foram expulsos em razão de uma epidemia, ver *Ibidem*, pp.64-66; 70.

<sup>11</sup> Cf. KEHL, *op.cit.*, pp.69-71.

<sup>12</sup> KEHL, *op.cit.*, p.17.

<sup>13</sup> PÉCORA, Cartas à segunda escolástica. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp.395-397 e ss.

<sup>14</sup> PÉCORA, A. Alcir B. A conversão pela política. In: *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, p.94.

<sup>15</sup> Acosta, em *De procuranda indorum salute* (1576) expõe o que entendia ser um método de conversão novo e adequado às características das missões no Novo Mundo: a aliança entre missionários e soldados, devido aos costumes hostis dos nativos. Acosta propõe “um relacionamento que seja em parte humano e liberal, em parte duro e violento, enquanto for necessário, até que, superada a sua ferocidade nativa, comecem pouco a pouco a se amansar, disciplinar e humanizar”. Para Alcir Pécora, o pensamento de Nóbrega quanto à via da experiência e a

Nóbrega defende, então, uma “política de aliança com os governadores” que pudesse garantir 1) a separação dos índios conversos em aldeamentos próximos aos núcleos portugueses; 2) a sua subordinação à *lei positiva*, oriunda da *lei natural*, que condenava a poligamia, o canibalismo, a nudez, a guerra injusta, etc.; 3) a aplicação da justiça *distributiva*, proporcional ao “estado” (o lugar hierárquico) dos governados; e 4) da justiça *punitiva*, capaz de cercear os crimes dos índios e dos demais moradores<sup>16</sup>.

No *Diálogo sobre a conversão do gentio*, Nóbrega expõe os dilemas jesuíticos para, por fim, reafirmar sua convicção de que a sujeição do índio era a melhor forma de salvá-lo. No texto, defende-se que o gentio americano possuía as “três potências” agostinianas da alma: memória, entendimento e vontade. Porém, os brasis não haviam desenvolvido hábitos relacionados com a organização política, o que passava a ser visto como determinante para explicar os seus vícios e pecados contra a natureza. O *Diálogo* expõe, então, a difundida idéia de que essa ausência de *polícia* entre os ameríndios da costa do Brasil era decorrência de sua herança camita. Cam, na narrativa bíblica, era um dos três filhos de Noé; mas foi amaldiçoado por não cobrir seu pai numa ocasião em que este, embriagado, dormira nu. O índio, afeito à nudez e isolado num continente oculto por séculos, era encarado como descendente da prole dispersa de Cam, o que explicava sua ignorância e sua falta de virtude. O desconhecimento de uma criação política e hierárquica e a inexistência de leis positivas fundamentadas na lei natural, por fim, configuravam uma situação que demandava dos padres uma ação caridosa para suprir essa falta de polícia, justiça e bem. Segundo Alcir Pécora, “trata-se, agora, de buscar a fundação de uma nova cidade, capaz de acomodar organicamente, sob as leis do reino e da Igreja, os diferentes membros do corpo místico do Novo Mundo”. Essa nova idéia de cidade foi aplicada em Salvador, com a chegada do terceiro governador-geral, Mem de Sá e, de modo especial, na fundação do Rio de Janeiro<sup>17</sup>.

Os portugueses não haviam povoado a região do atual estado do Rio de Janeiro até meados do século XVI. Mas comerciantes e marinheiros da Bretanha e da Normandia, no reino francês, freqüentavam a costa brasileira quase desde o seu “descobrimento” e tiveram no Cabo-Frio e na Guanabara portos-seguros e relações amistosas com os índios. Buscavam o pau-de-tinta ou pau-brasil, o *ibirapitanga* tupi, mas também pimenta, animais e quaisquer produtos exóticos. Eram os assim chamados “corsários”, que já as primeiras expedições pré-coloniais buscavam reprimir. Os portugueses defendiam o seu alegado direito de *mare clausum*, que lhes imputava as terras “novas” do Atlântico-sul e do Oriente mediante dispositivos papais – tais como a célebre bula *Romanus Pontifex* de Nicolau IV (1454)<sup>18</sup>.

Quanto aos indígenas que com eles tratavam, estes se constituíam num grupo nativo que se estendia do atual norte fluminense até a região de Bertioga, na antiga capitania de São Vicente. Autodenominavam-se “tamoios”, isto é, “ancestrais”, “os mais antigos”. Embora, no início dos contatos, tenham se relacionado bem com os portugueses, logo se tornaram seus inimigos, aliando-se aos mercadores de França à medida que os lusos trocavam o escambo pela escravização. Os lusitanos, por sua vez, para enfrentar esta aliança, uniram forças aos índios contrários dos tamoiós: os “tupiniquins” e o grupo “maracajá” – “Grande Gato” – depois conhecido por “temiminó” – os “netos”, “descendentes”; possivelmente uma dissidência do grupo tamoió<sup>19</sup>.

---

articulação com a ação militar (“pacificação”) é similar ao de José de Acosta e menos afeito ao de Juan Sepúlveda (1490-1573), que via nos índios a uma propensão à “servidão natural”. Cf. PÉCORA, Cartas..., pp.401-405.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp.95-96.

<sup>17</sup> Cf. PÉCORA, A conversão pela política..., pp.99-110.

<sup>18</sup> Cf. MENDONÇA, *op.cit.*, p.21, e ss. Sobre direitos *mare clausum* e *mare liberum* na expansão portuguesa, ver THOMAZ, Luiz Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994, pp.218-222.

<sup>19</sup> Cf. MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, pp.29-55. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfooses Indígenas*.

Em meados do século XVI, o nobre e cavaleiro da Ordem de Malta Nicolas Durand de Villegaignon consegue apoio da coroa francesa para iniciar uma colônia na América. Em 1555, sua expedição se instala no destino escolhido: a baía a que os índios chamavam “Guanabara”, ou “seio do mar”. Ali desembarcariam católicos e calvinistas – na França, “huguenotes” – convocados a se unirem na construção da *France Antarctique*. Na ilhota que hoje carrega o seu nome, Nicolau de Villegaignon instalaria uma base protegida, o forte Coligny, ponta de lança para a construção da primeira cidade, no continente: em homenagem ao rei Henrique II de França, seria chamada “Henryville”; contudo, não viria a concretizar-se.

Em 1560, a reação comandada por Mem de Sá, destruindo o forte francês, seria favorecida por uma fragilizada colônia, cuja fraqueza provinha dos conflitos internos entre católicos e protestantes, prefácio das guerras de religião francesas. Pode-se mesmo dizer, com Frank Léstringant, que “a questão religiosa” contrapondo “papistas” a “hereges” na ilha de Villegaignon foi uma das causas primeiras do fracasso colonial” na França Antártica<sup>20</sup>.

Embora a colônia de Villegaignon não fosse constituída apenas por protestantes, a simples presença de calvinistas em terras portuguesas era inconcebível para jesuítas e autoridades lusitanas. Com relação à ordem inaciana, como observou Guilherme Luz, acreditava-se que a “invasão” de “luteranos” e “calvinos” na região guanabarina tornava inviável a unidade de ação da Companhia na América, provocando descontinuidade territorial e introduzindo um corpo estranho e hostil no corpo mais amplo da Monarquia<sup>21</sup>. Os *truchements*, intérpretes franceses do tupi, eram vistos com abominação pelos inacianos, pois se fixavam entre os gentios e viviam como bárbaros, no que Frank Léstringant chamou de *ensauvagement* e “conversão inversa”<sup>22</sup>. Empenavam-se, pintavam-se, embebedavam-se de cauim, participavam até da antropofagia: os mediadores franceses viviam a vida gentilica, do que eram enojados por Anchieta e todos os jesuítas. Segundo o historiador Hebert Wetzels, a presença francesa, “herética”, era tida pelos irmãos como “calamidade pública”, o que demandava os antídotos da fé: jejuns, orações, procissões e penitências, que por vezes atingiram extremos na Bahia e em São Vicente, tudo em intercessão pela extirpação da “peçonha de luteranos”<sup>23</sup>. Para dar continuidade ao que entendiam como nobres fins de sua instituição, os jesuítas clamavam pela expulsão dos huguenotes.

É então que os padres da Província do Brasil conceberão a criação de uma cidade na região já então chamada pelos portugueses de “Rio de Janeiro”. A busca pela concretização de tal cidade, de modo a fazer do Rio um bastião português que desmantelasse a resistência franco-tamoia, iria se tornar quase uma obsessão da ordem de Loyola no Brasil. Em 2 de setembro de 1557, Nóbrega, referindo-se aos ataques tamoios a S. Vicente, dizia ser fundamental o povoamento do Rio de Janeiro, “como sempre se desejou”, para que se submetessem os tamoios alevantados<sup>24</sup>. Quase três anos depois, em junho de 1560, argumentava em missiva ao Cardeal D. Henrique ser

(...) muyto necessário povoar-se o Rio de Janeiro e fazer-se nelle outra cidade como a da Bahia [Salvador], porque com ella ficará tudo guardado, assi esta Capitania de

---

*Identidade e cultura das aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003 (Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa, 16), p.55.

<sup>20</sup> LÉSTRINGANT, Frank. A outra conquista: os huguenotes no Brasil. In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.419.

<sup>21</sup> Cf. LUZ, Guilherme Amaral. Os justos fins da França Antártica. In: *Locus. Revista de História*. Juiz de Fora, v.7 n.I, jan-jun 2001, pp. 65; 69-70.

<sup>22</sup> LÉSTRINGANT, Frank. *Le Huguenote et le sauvage: L'Amérique et la controverse coloniale en France, au temps des Guerres des Religion (1555-1589)*. Paris: Aux Amateurs de Livres, 1990.

<sup>23</sup> WETZEL, Herbert Ewaldo. *Mem de Sá: Terceiro Governador Geral. 1557-1572*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1972. p.85.

<sup>24</sup> *Apud*, SERRÃO, *O Rio de Janeiro no século XVI. Estudo Histórico*, vol.I. Lisboa: Comissão Nacional das Comemorações do IV Centenário do Rio de Janeiro, 1965, p.67.

S. Vicente como a do Espírito Santo que agora estão bem fracas, e os franceses lançados de todo fora e os Índios se poderem melhor sojeitar.

E pedia que, para isso, fossem enviados mais moradores que soldados<sup>25</sup>.

Como assinalou Paulo Knauss, as autoridades metropolitanas portuguesas se uniram às jesuíticas com o intuito de extirpar uma presença inimiga incômoda e duplamente desafiadora. Classificados do ponto de vista eclesiástico, índios “pagãos” e inimigos dos portugueses se aliavam a franceses generalizados como “heréticos” e “invasores” de terras consideradas portuguesas por direito papal. Guerra dupla que, numa visão laudatória, bem perceptível no épico de autoria anchietana *De gestis Mendi de Saa*<sup>26</sup>, mereceu a chancela divina e demandou uma “aliança perfeita entre jesuítas e o Estado”<sup>27</sup>. Aliança que saiu vitoriosa em 1560, no confronto com *Bois Le-Comte*, sobrinho de Villegaignon e comandante do forte Coligny (porquanto o cavaleiro da Malta partira para a Europa a negociar o reforço da França Antártica). Alguns franceses sobreviveram ao confronto e se dispersaram pelo recôncavo da Guanabara, encontrando guarida entre os bastiões tamoios, os quais não foram atacados pelos portugueses e seus índios aliados na ocasião. Após dura batalha, o governador-geral não julgava ter recursos humanos e materiais suficientes para prosseguir com a “pacificação” da região. Pelo mesmo motivo, não foi aí definida uma ocupação portuguesa, ou uma estrutura urbana e militar mínima, que garantisse a posse do local. Essa iniciativa seria adiada por cinco anos.

O historiador-jesuíta Serafim Leite entendera que “a fundação da cidade do Rio de Janeiro constituía nessa altura a preocupação dominante de Nóbrega, quer para facilitar a conversão de gentio, quer para assegurar a unidade territorial e política do Brasil”<sup>28</sup>. À propósito, Leite defenderia Nóbrega como grande artífice da fundação da cidade, uma vez que atendera “com energia e providência de chefe, para que nada faltasse aos combatentes e mantivesse bem desperta a coragem e confiança geral no triunfo definitivo”<sup>29</sup>. Joaquim Veríssimo Serrão, por sua vez, percebeu nas perspectivas de Nóbrega uma espécie de profetismo, enfatizando que este considerava, já em 1560, a região do Rio de Janeiro “como a melhor cousa do Brasil”. A insistência do Provincial sobre os benefícios da ocupação e povoação da Guanabara faria dele “um inspirador, dos mais constantes”, da fundação da cidade carioca, crê Veríssimo Serrão<sup>30</sup>. Depurando-se a exaltação positivista do heroísmo individual de Nóbrega por parte de tais pesquisadores<sup>31</sup>, convém ressaltar a importância dos

---

<sup>25</sup> LEITE, Serafim. *Cartas do Brasil e mais escritos do Padre Manuel da Nóbrega*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000, p.369.

<sup>26</sup> ANCHIETA, José de. *De gestis Mendi de Saa*. Ed. Fac-sim. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, Dep. Nacional do livro, 1997. Para uma análise da obra, da sua fundamentação retórico-político-teológica e da sua relação com a exemplaridade da ação contra os franceses, ver 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*. Dissertação de mestrado. Campinas: Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, 2004. <http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000313983>. Acesso em 22 de janeiro de 2010.

<sup>27</sup> MENDONÇA, *op.cit.*, p.26.

<sup>28</sup> LEITE, Serafim. *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil, 1549-1760*. Braga: Livraria A. I., 1993, p.35

<sup>29</sup> LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, t.I, *Século XVI – O estabelecimento*. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, p.389.

<sup>30</sup> SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *O Rio de Janeiro no século XVI. Estudo Histórico...*, p.80.

<sup>31</sup> Os dois autores tiveram seus motivos para exaltar Nóbrega. Veríssimo Serrão, no contexto do IV Centenário carioca (1965), preocupava-se em utilizar fontes portuguesas, “inéditas ou impressas”, para exaltar os “fastos quinhentistas do Rio de Janeiro”. Leite pretendia mostrar a obra jesuítica como um todo e as contribuições dos diversos irmãos da Companhia para a propagação da fé no “Brasil”. O historiador acusa Simão de Vasconcellos e Capistrano de Abreu de “esquecerem” Nóbrega em favor de Anchieta. Cf. SERRÃO, *O Rio de Janeiro no século XVI. Estudo Histórico...*, pp.8-9. LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil...*, p.389.

clérigos de Santo Inácio em todo o processo de fundação do Rio de Janeiro, desde a projeção até a execução e legitimação do plano.

Em 1565, inicia-se uma nova etapa da campanha na baía do Rio de Janeiro. Conforme Paulo Knauss, agora, os portugueses liderados por Estácio de Sá pretendiam a subjugação dos núcleos de resistência do inimigo mais quantitativamente ameaçador: o tamoio. Assim, o combate aos “corsários” franceses se desdobrava em combate aos indígenas. A ação se basearia no discurso da *guerra justa* contra o índio em ofensiva<sup>32</sup>. A nova meta da missão era fundar uma povoação que garantisse a presença portuguesa no Rio de Janeiro. Esta, efetivamente, teve seus primeiros fundamentos lançados provavelmente no último dia de fevereiro ou primeiro de março de 1565, segundo uma carta de José de Anchieta, que esteve presente<sup>33</sup>.

Para Alcir Pécora, a fundação do Rio de Janeiro é síntese de um processo de reorientação político-religiosa do projeto da Companhia de Jesus no Brasil. A “conversão coativa”, baseada na via da experiência e compromissada com o poder secular do rei e de seus representantes conduz “(...) ao estabelecimento dos primórdios de uma cidade que, terrestre e política, ordena-se segundo a finalidade da Cidade de Deus”<sup>34</sup>. Essa idéia é sintomaticamente articulada com a teologia da história providencial que embasa a ação dos jesuítas, auto-representados como instrumentos ou “co-autores” da Divina Providência<sup>35</sup> (assim como a realeza portuguesa). Dessa forma, pode-se dizer com o historiador e estudioso das letras que, “para Nóbrega, a fundação desta cidade, virtualmente capaz de efetuar a (...) bem-aventurança, é a confirmação verossímil de uma interpretação teológica da história, de que a aliança entre a Coroa real e a Igreja militante é o instrumento providencial”. A cidade idealizada pelos inacianos – uma cidade dos homens à imagem e semelhança da *Civitas Dei*, a cidadania celeste metaforizada por Santo Agostinho – é um “*possível da história*”, pois, na teologia-política neotomista, essa urbe terrena-celeste também corresponde à atualização proporcional de Deus em sua Criação como causas primeira e final da realidade mística e transcendente que Seus desígnios propõem. Assim, diz-se que Nóbrega esteve convencido de que, na campanha de 1565, os Céus desta vez conspiravam a favor da fundação de uma cidade real (régia) no Rio de Janeiro<sup>36</sup>. Contrariando os princípios luteranos, essa concepção providencial contra-reformista não considera que o homem seja decaído a ponto de sua agremiação não poder alcançar simultaneamente nesta terra as bem-aventuranças política (Bem Comum – Justiça – Paz) e espiritual (supressão dos vícios). Pois, nesta visão, o corpo político e hierárquico naturalmente instituído na terra se une ao corpo de Cristo no céu através dos representantes da política católica: rei, papa, clero e magistrados.

Da perspectiva jesuítica coeva, a fundação do Rio é “análoga ao princípio da sujeição política dos indígenas ao Rei”<sup>37</sup>. Se a fundação de São Paulo foi inicialmente desaprovada pelas autoridades, inclusive eclesiásticas, como mostra Luis Kehl<sup>38</sup>, a do Rio de Janeiro se beneficiou de uma convergência de interesses entre as autoridades inacianas e metropolitanas. Dessa forma, Alcir Pécora compreende que cronistas como frei Vicente do Salvador e Simão de Vasconcellos, ao explicarem as referências nominativas da cidade – rei e santo –,

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p.81. Sobre a “guerra justa”, ver HANSEN, João Adolfo. 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.349.

<sup>33</sup> ANCHIETA, *op.cit.* Para um quadro atualizado sobre a França Antártica e a fundação do Rio de Janeiro, veja-se o “dossiê França Antártica”, fruto de um evento que reuniu vários pesquisadores no Museu Histórico Nacional em 2005. Publicado em *História*, São Paulo, n.27 (1), 2008.

<sup>34</sup> PÉCORA, A conversão pela política..., p.114.

<sup>35</sup> Cf. PÉCORA, Cartas..., p.381.

<sup>36</sup> PÉCORA, A conversão pela política, pp.113-114. A ênfase é do autor.

<sup>37</sup> PÉCORA, A conversão pela política..., p.113.

<sup>38</sup> Cf. KEHL, *op.cit.*, p.58.

“ressaltam programaticamente o princípio da aliança fundadora (...), *equivoco* [evocações simultâneas] que revela o desejo de contemplar os domínios de ambas as coroas, simultaneamente”. Para este trabalho, essa é uma leitura importante sobre a questão do nome da cidade, pois infere os sentidos da chancela jesuítica à fundação e aos símbolos fundacionais (o padroeiro, o nome) daquela cidade tão desejosamente idealizada pelos padres, como memorialisticamente formulará Simão de Vasconcellos no século XVII<sup>39</sup>. Cidade desejada, na medida em que possibilitaria a tentativa de criação de uma cidade ideal. Muito embora fosse sensível que, sem auxílio e confirmação de privilégios ou retribuições por parte do rei, tudo não passaria de sonho de Nóbrega e da primeira geração jesuítica no Brasil.

### 6.3 À Mercê de D. Sebastião

A historiografia da Época Moderna tem sofrido considerável revisão. Uma das questões mais polêmicas suscitadas recentemente diz respeito aos limites do poder régio e monárquico. Conceitos como “Estado Moderno” e “Absolutismo” foram questionados, à luz de estudos mais detidos na esfera das localidades. As observações recaíram sobre as relações de complementaridade entre centros e periferias, evitando-se óticas dicotômicas<sup>40</sup>.

Salientar as limitações do alcance do “Estado” e a força dos poderes locais, dando ênfase na *negociação* e compactuação, não significa negar o papel central do rei no corpo social. Desde a época medieval e, sobretudo, com a Reconquista aos mouros, os reis peninsulares haviam assumido um lugar de liderança em seus reinos. Segundo Adeline Rucquoi, a apropriação do conceito de *imperium* inspirado nos romanos e no código de Justiniano, o “quase messianismo” da Reconquista como cruzada permanente, a sabedoria proveniente do divino e a posição de guardião dos súditos e suas terras são os atributos que conferiam a proeminência da realeza na Hispânia medieval, de “reis que não são taumaturgos”<sup>41</sup>. Tal definição poderia sugerir um “poder absoluto”, mas a historiadora indica que isso é apenas “aparente”. O “mosaico de foros, privilégios, liberdades, línguas, sistemas fiscais e de representação, grandes e pequenos ‘estados nobiliários’” não estaria em choque ou contradição com os fundamentos da realeza hispânica porque a idéia de *imperium* que a inspirava não pressupunha a uniformização dos espaços conquistados, necessitando-se apenas que as heterogeneidades do território submetido reconhecessem a autoridade do soberano<sup>42</sup>. Esse referencial se estendeu às monarquias ibéricas do século XVI.

No Ocidente tardo-medieval, segundo uma concepção teológico-política generalizada, o rei era representado como a cabeça do corpo social e, por isso, constituía-se como líder e estruturador da sociedade. Trata-se de um legado da baixa Idade Média, quando o monarca passou lentamente a ser pouco mais do que um senhor *primus inter pares*<sup>43</sup>. Segundo Ernst

<sup>39</sup> VASCONCELLOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obrarão sevs filhos nesta parte do Novo Mundo*. Tomo I, Livro III. Lisboa: Na Officina de Henrique Valente de Oliveira, 1663, p. 358. Consultado em <http://200.244.52.177/embratel/main/mediaview/previewer> (Instituto Embratel, Ponto Comunidade, Biblioteca Digital, acesso em 03/09/2007).

<sup>40</sup> Para um balanço historiográfico sobre o tema, *vide* PUJOL, Xavier Gil. Centralismo e Localismo? Sobre as Relações Políticas e Culturais entre Capital e Territórios nas Monarquias Europeias dos Séculos XVI e XVII. In: *Penélope. Fazer e Desfazer a História*, N°6, Lisboa, 1991, p.120 e ss.

<sup>41</sup> RUCQUOI, Adeline. De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España. In: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. 13:51, 1992, 55-100, pp.65-73; 80. A historiadora dialoga com BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos. O caráter sobrenatural do poder régio. França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p.66. Sobre o conceito romano de *império* e suas readaptações, ver PAGDEN, Anthony. El legado de Roma. In: *Señores de todo el Mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Trad. Dolores Gallart Iglesias. Barcelona: Ediciones Península, 1997.

<sup>43</sup> Cf. ELIAS, Norbert. Sobre a Sociogênese do Estado. In: *O Processo Civilizador*, v.2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, pp.87-192

Kantorowicz, devido às releituras de Aristóteles e ao reaparecimento do direito romano, houve um processo de redirecionamento de ênfase, tendo os antigos híbridos e trocas simbólicas, rituais e teológico-políticas envolvendo Igreja e Estado passado do nível dos governantes para o nível dos *corpos políticos*. Nas monarquias européias tardo-medievais, a concepção corporativa, ao ser interpretada pelo discurso régio, transferiria do Cristo para o rei o governo do *corpus mysticum politicum* do reino – *grosso modo*, a esfera que unia o poder temporal ao espiritual<sup>44</sup>. Se o modelo dos *dois corpos do rei* é limitado para o entendimento do caráter das realidades ibéricas medievais<sup>45</sup>, ao menos o modelo cristológico que indica o reino como o corpo do rei (adaptado da concepção das bodas místicas entre Cristo e a Igreja) encontrou larga difusão no contexto peninsular, atravessando a aurora da Idade Moderna.

No tocante aos ibéricos, a concepção auto-representativa da sociedade, entre os séculos XVI e XVII, baseava-se na idéia de uma organicidade mais ou menos harmônica de partes desiguais por natureza. Concepção essa que mescla moral cristã, direito romano e idéias aristotélicas e tomistas. Para o caso de Portugal, António Manuel Hespanha destacou e analisou as características corporativas e polissinódicas da organização, representação e auto-consciência do(s) poder(es) e da sociedade, as quais se mantiveram até pelo menos o final do século XVII<sup>46</sup>. Na península, afinal, foi o constitucionalismo a concepção da ordem política, moral, religiosa, jurídica e social que orientou a compreensão da origem e finalidade do poder e da soberania régia. O rei, na qualidade de cabeça e centro da monarquia, devia ser o garante da justiça e do bom governo, que era, propriamente, a busca pelo bem comum. A violação desses preceitos incorria em tirania, significando, na interpretação mais radical, a ilegitimidade do rei transgressor, o que, em tese, podia legitimamente levar à sua destituição pelos outros membros do corpo. No contexto das Reformas e da Contra-Reforma, os escritos de teólogos e juristas dominicanos e jesuítas da Segunda Escolástica, tais como Vitória e Suárez, fortaleceriam essa cosmovisão entre os ibéricos, ressaltando a organização política “natural” humana como não sendo necessariamente vinculada a predestinações e interferências divinas. As formas e relações sócio-políticas teriam sido criadas pelos homens através de sua racionalidade, dada por Deus para que o gênero humano sobrevivesse em sociedade. O objetivo da cessão de poder a um soberano seria o de alcançar o bem de todos, mediante um governo orientado pela justiça e por preceitos cristãos, o que agradaria aos Céus e salvaria almas. A origem do poder régio é essencialmente, nessa interpretação, uma compactuação com ênfase nos *deveres* do lugar monárquico. Os reis não reinam por *direito divino*: seus poderes só encontram sua razão de ser no pacto de sujeição por meio do qual os súditos cedem seu poder natural para que o soberano “sirva” à comunidade. Isso é compatível com a concepção orgânica das diferentes áreas de jurisdição dos conselhos e instituições políticas, e, da mesma forma, é coerente com a hierarquização da sociedade em “estados”. O rei devia então *reger* o todo de forma a propiciar a harmonia das partes desiguais e administrar com justiça a vida de seus súditos conforme a posição dos governados. Em contrapartida, estes deveriam servir ao rei como vassalos leais. Tal era o *pacto* que

---

<sup>44</sup> KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do Rei. Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das letras, 1998, p.125 *et seq.*

<sup>45</sup> Cf. a crítica de RUCQUOI, Adeline. De los reyes que no son taumaturgos...

<sup>46</sup> Cf. HESPANHA, António Manuel. *Às vésperas do Leviathan. Instituições e poder político. Portugal, século XVII*. Coimbra: Livraria Almedina, 1994. Para a monarquia compósita castelhana e sua representação orgânica, vide ALBALADEJO, Pablo F. *Fragmentos de Monarquía*. Madrid: Alianza Editorial, 1992; VIVES, J. Vicens. A estrutura administrativa estadual nos séculos XVI e XVII. In: *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984; BRADING, David. La Monarquía Católica. In: *Orbe indiano. De la Monarquía Católica a la República Criolla. 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económico, 1994; ELLIOT, John H. *Impérios del mundo Atlântico. España y Gran Bretaña en América. 1492-1830*. Madrid: Taurus, 2006.

fundamentava as monarquias ibéricas e as relações entre centro e periferia, monarca e súditos<sup>47</sup>.

Ainda no âmbito desse *pacto*, a distribuição e a administração da Justiça eram freqüentemente associadas às recompensas e privilégios que o centro por vezes concedia em virtude dos serviços de vassalos a seu rei, estruturando o que se tem chamado de “economia da graça”, “da dádiva” ou “da mercê”.

As noções que reiteravam as responsabilidades proporcionais a cada lugar social no Antigo Regime bebiam das fontes jurídico-teológicas da moral cristã e aristotélica. António Manuel Hespanha nos diz que os homens da Época Moderna, incluindo o monarca, se relacionavam numa economia do dom, no sentido de Mauss, estando subordinados a diversas moralidades que regiam juridicamente as relações sociais ao lado do direito. Normas morais (*debitum morale*) relativas à Amizade, Liberalidade, Caridade, Magnificência, Gratidão e Serviço compartilhavam a esfera jurídica com o *debitum legale* (a justiça tal como a concebemos na contemporaneidade). Em Portugal, pelo menos até o século XVII, as instâncias morais teriam prevalecido frente às “legais”. Daí as típicas redes clientelares que, baseadas no serviço (concessão de mercês) e na reciprocidade, formavam cadeias de cima a baixo numa sociedade hierarquizada, relacionando o rei a gerações de clãs nobiliárquicos por meio de obrigações de dar, receber e restituir<sup>48</sup>.

Segundo Fernanda Olival, a “economia” a que prefere chamar “da mercê”<sup>49</sup> era estrutural na monarquia lusa moderna, sendo um de seus alicerces. A “justiça distributiva” régia era uma decorrência da virtude da *liberalidade*, exigida aos monarcas. Liberalidade que, no entanto, “devia obedecer a preceitos para ser adequada e politicamente geradora do amor dos vassalos”. Paradoxalmente, nos diz Olival, ainda que o monarca aspirasse ser absoluto, o “direito à remuneração dos serviços podia representar uma forma de limitar o poder do rei”. Ou seja, “na prática, geralmente, quem servia a Coroa fazia-o na mira de recompensas e não por puro amor ao seu rei ou, ainda menos, por patriotismo”. Fernanda Olival ressalta ainda que os elos gerados pela economia da mercê eram responsáveis por boa parte da “interdependência e coesão” entre coroa e vassalos no Antigo Regime luso<sup>50</sup>.

Em um estudo interessante sobre a cultura ibérica, Rubem Barboza Filho concebeu a aquisição territorial e ampliação de fronteiras para a divisão social de recursos pelo rei como o “impulso para fora” que estrutura e dá relativa estabilidade às monarquias ibéricas e seus “impérios”. Impulso do *ethos* guerreiro tipicamente medieval, mas que avançaria pela modernidade. Nessa perspectiva, a centralidade do rei seria indiscutível, pois ele se fortalece como mediador entre seus súditos e a autoridade divina, que teria lhe confiado a condução de guerras contra os inimigos da fé. “Portadores de uma tarefa sagrada, [os reis] incorporam à autoridade temporal o carisma do sagrado, associando num único movimento a expansão de seus reinos e da cristandade (...)”, possibilitando que se “afirme como fonte de estabilidade, organização e sentido para a sociedade”. Isso teria, nos termos do autor, “hipnotizado” os

---

<sup>47</sup> Cf. SKINNER, Quentin. O constitucionalismo e a contra-reforma; O ressurgimento do Tomismo. In: *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998; EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno. Encontros Culturais, Aventuras Teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. (*Humanitas*); PÉCORA, Alcir B. Vieira, o índio e o Corpo Místico. In: NOVAES, Adauto (org). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, 1992, pp.424-440. Dentre os estudos já citados, ver a boa síntese de ELLIOT, *op.cit.*, pp.208-209.

<sup>48</sup> Cf. HESPANHA, Antonio Manuel. La Economía de la Gracia. In: *La Gracia del derecho*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

<sup>49</sup> Fernanda Olival considera impróprio o uso indiscriminado do conceito de “economia da graça”, já que haveria dois tipos de mercês da justiça distributiva: aquelas alcançadas pela “graça” ou dádiva régia e aquelas por via da “justiça” (mais freqüentes, nos diz). OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno. Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa: Estar, 2001, p.30.

<sup>50</sup> *Ibidem*, pp.25-28; 31-32.



defensores do “precoce absolutismo das coroas ibéricas”. O que estaria em xeque não seria a posição capital do rei, como ordenador da sociedade em sua auto-representação arquitetônica, mas a “adoção de estruturas de poder típicas do Estado moderno, ou do que veio a ser conhecido como Estado moderno no século XVII”. Assim, Barboza Filho indica a legitimidade do rei na sua “capacidade de distribuir riquezas, honrarias ou ocasiões de enriquecimento e enobrecimento”, como “centro organizador de um processo de distribuição do bem-estar material da sociedade e da ascensão social para vários de seus segmentos”<sup>51</sup>.

A conquista e a colonização da América seriam, em grande medida, tributárias dessa cultura “política” gestada nas metrópoles e inevitavelmente transportada para o Novo Mundo pelos europeus. Nas Índias de Castela, analisa John Elliot, a identificação com a autoridade régia seria constante na vida dos conquistadores. Por um lado, a Coroa era obrigada a assumir compromissos com esses agentes para tentar impor suas diretrizes. Por outro, isso fortalecia o sentido de lealdade que se converteria em dividendo nas mãos de ministros e oficiais decididos a concretizar a autoridade [régia] “a 5.000 quilômetros de distância”<sup>52</sup>.

Por sua vez, a aventura oceânica de Portugal, agregando paragens longínquas, heterogêneas e exóticas ao europeu, iria ampliar enormemente o campo de ação de monarcas e súditos. As possibilidades de intervenção e serviço, em mares, terras, ilhas, feitorias, fortalezas, na mercancia ou na guerra, movimentariam e ampliariam a economia da mercê. O próprio início da expansão portuguesa, como celebrou Luiz Filipe Thomaz, se deve ao impulso da nobreza militar e o prolongamento da reconquista aos mouros no norte da África, embora mais tarde o caráter mercantil dessa expansão viesse a assumir maior protagonismo<sup>53</sup>.

O processo de pacificação e ocupação portuguesa da Guanabara viabilizou um novo canal, uma “nova arena” para a criação de autoridade periférica, através de servidores da monarquia que pleiteavam terras, cargos, títulos, privilégios e rendas, acrescentando nova parte a um império relativamente “negociado”<sup>54</sup>. Os fundadores do Rio de Janeiro prestaram seus serviços a pedido do centro político e confiando na relação de compromisso com o trono, de acordo com a lógica de reciprocidade que ensejava negociações e obrigações mútuas entre as partes contratantes, reis e vassalos. Nessa ótica de interdependência, os guerreiros e suas famílias se punham a submeter terras e homens aos domínios d’el rey, mas esperavam retribuições da justiça régia. No que refere ao exemplo do Império castelhano, voltando a John Elliot, a coroa pretendia que os conquistadores das Índias cumprissem papel de “povoadores” ou “colonizadores”. Em contrapartida, esses povoadores se aferravam a uma identidade “conquistadora”. Ao enfatizar sua “qualidade de conquistadores”, tais atores ressaltavam a confiança de que seus serviços seriam recordados e recompensados devidamente por um agradecido monarca, que dificilmente negaria a eles e seus descendentes os direitos que homens de tal valor esperavam desfrutar no reino<sup>55</sup>. Tal entendimento valeria também para o caso português. As famílias conquistadoras, afinal de contas, buscaram se auto-representar como *bellatores*, pretendendo semelhanças com a nobreza guerreira que, no

---

<sup>51</sup> “Quanto mais ele distribuía, maior era a sua legitimidade, e quanto mais generoso, mais a sua figura se tornava uma espécie de *análogon* terreno de um Deus também paternal e generoso. Em outros termos, o rei desempenhava uma função vital no processo de reprodução material, estrutural e espiritual da sociedade, estabilizando o seu movimento ao exercer a função de centro distribuidor da justiça numa comunidade em movimento e em expansão”. FILHO, Rubem Barboza. *Tradição e artifício. Iberismo e Barroco na formação americana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, Rio de Janeiro: Iuperj, 2000, pp.232-241.

<sup>52</sup> ELLIOT, J. H. La Corona y los Colonizadores In: *op.cit.*, p.207.

<sup>53</sup> Cf. THOMAZ, Luiz Felipe. *De Ceuta a Timor...* pp.22-23; 27; 212-213.

<sup>54</sup> BUSHNELL, Amy Turner, GREENE, Jack P. Peripheries, Centers, and the Construction of Early Modern American Empires. In: *Negotiated Empires. Centers and peripheries in the Americas, 1500-1820*. New York, London: Routledge, 2002, p.6, 11.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p.195.

processo de Reconquista, expulsara os muçulmanos da Península e retomara para a Cristandade terras que outrora lhe pertenciam<sup>56</sup>.

João Fragoso chama atenção para a conjuntura desfavorável na qual foi decidido que se deveria povoar o Rio de Janeiro. Crises econômicas, demográficas e militares fustigavam o reino e o ultramar. Assim sendo, diz Fragoso, a fundação do Rio e a conquista da Guanabara não podiam contar com recursos metropolitanos. A forma a que o centro político recorreu para levar a bom termo o empreendimento e contornar a falta de homens e de capital fora o “bom e velho sistema de mercês”. Assim, arremata o historiador, “a conquista da Guanabara contou com recursos da própria América portuguesa”. Capitães, aventureiros e senhores de outras capitanias foram convocados a concorrer, “como leais vassalos”, para os assuntos da tomada da baía. Gente de São Paulo e do Espírito Santo desembarcariam com “suas pessoas”, “cabedais, parentes, criados, escravos e flecheiros”. O processo de fundação e conquista do Rio de Janeiro dependeu das “fazendas” desses vassalos “errantes”<sup>57</sup>. Servidores que arrogavam a si lealdade ao monarca, desejando restituições justas e agradecidas.

#### 6.4 *Petitio & Providentia*

Nas cartas jesuíticas contemporâneas da fundação do Rio de Janeiro, podemos observar bem o móbil pactualista da conquista, ou seja, os motores de construção imperial assentados nos compromissos e lealdades entre monarca e súditos. Esse é um ponto importante que pode lançar luzes novas sobre a adoção do santo do rei como padroeiro do Rio de Janeiro, aparentemente também devedora da perspectiva sob a qual os jesuítas compreenderam o jogo de poder em que se viam enredados.

Tais cartas não podem ser lidas como meros reflexos de uma realidade objetiva supostamente experimentada pelos “soldados de Cristo” em seu combate espiritual pela implantação da Cristandade no trópico. Como alertou Alcir Pécora, a epistolografia jesuítica se fundamentava em regras precisas mais gerais – a antiga *ars dictaminis*, preceitos retóricos clássicos e renascentistas para se escrever cartas –, e, mais específicas, próprias da concepção de mundo e do projeto espiritual da ordem de Inácio de Loyola. Os textos fundadores e regulamentadores da Companhia de Jesus direcionavam a arte epistolar dos membros da ordem e definiam as funções místicas e pragmáticas relativas ao gênero. A “*informação*”, a “*reunião de todos em um*”, como um só corpo, e a “*experiência mística ou devocional*”, edificante, eram, para Pécora, as razões que orientavam a correspondência jesuítica<sup>58</sup>. Sendo assim, os elementos de uma missiva inaciana não podem ser pinçados de forma descontextualizada, como relatos etnográficos. As cartas da Companhia emanavam de um lugar específico, ordenadas segundo uma concepção simultaneamente retórica, política e teológica, indispensável para o pretendido sucesso da comunicação e coesão entre leitores e remetentes, ou seja, de todo o corpo do instituto.

A ordenação discursiva das cartas, de acordo com a *ars dictaminis*, pode ser dividida nos seguintes segmentos: *salutatio*, *captatio benevolentiae*, *narratio*, *petitio* e *conclusio*, respectivamente, saudação, captação da benevolência do leitor, narração, petição a superiores e conclusão. Embora não se trate de uma fórmula seguida rigorosamente em todas as cartas, esta é a estrutura ideal típica, discernida por Alcir Pécora em meio ao conjunto das epístolas

---

<sup>56</sup> FRAGOSO, João L. R., ALMEIDA, Carla M. C., SAMPAIO, Antonio C. Jucá de. *Conquistadores e negociantes. Histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos. América lusa, séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p.22.

<sup>57</sup> FRAGOSO, João. Fidalgos e parentes de pretos: notas sobre a nobreza principal da terra do Rio de Janeiro (1600-1750). In: *Ibidem*, pp.49-50.

<sup>58</sup> Cf. PÉCORA, Cartas..., pp.373-381. Ênfases do autor.

de Manuel da Nóbrega<sup>59</sup>. A identificação dessas tópicas em uma carta pode auxiliar o historiador a levantar indícios implícitos que passariam despercebidos, se não se considerasse a estrutura do texto e as funções internas de cada “seção”.

A *narratio* constitui a parte da correspondência onde se constrói efetivamente o relato da missão a um destinatário ausente, tratando do andamento do projeto inaciano. Tal narração “é sobretudo uma descrição ou composição de um quadro temático em que os acontecimentos (...) referem menos ocorrências verdadeiramente únicas do que cenas exemplares, típicas, capazes de evidenciar determinada prática ou costume longamente estabelecido”. Nas cartas de Nóbrega, a discussão sobre o “estado de coisas no Brasil” e os “métodos de conversão” são as tópicas mais freqüentes da *narratio*. Pécora acrescenta que “a narrativa jesuítica não é nunca apenas o relato de fatos passados ou diagnóstico de uma situação inalterável”. Ela é, sobretudo, o “relato de expectativas de uma história futura, quer dizer, narração de práticas ou projetos de intervenção da Companhia (...) nas coisas do Brasil, de modo a dispô-las segundo o mandato divino e a colher nelas os frutos católicos esperados”<sup>60</sup>.

Outra função da narração é, ainda segundo Pécora, sustentar o pedido (*petitio*) de providências e favores de instâncias superiores, segundo a expectativa de circulação das cartas e de resposta às epístolas enviadas da missão. Essa petição “permeia toda a narração” e, geralmente, integra a conclusão (*conclusio*), reforçando um pedido feito anteriormente ou sugerindo uma solução a um ou mais problemas indicados na narração. À propósito, em várias conclusões de suas cartas, Nóbrega “não deixa faltar à rede devocional o lugar da sociedade civil e, exemplarmente, o do rei”<sup>61</sup>. É aqui que se pode perceber, na correspondência inaciana, o lugar do monarca na manutenção da conquista e da missão.

Em carta datada em Salvador a 9 de julho de 1565, José de Anchieta escreve ao Provincial jesuítico de Portugal, Diogo Mirão<sup>62</sup>, a respeito da fundação do Rio de Janeiro. Diz que a muito custo os filhos de Santo Inácio haviam conseguido convencer os nativos e mamelucos de São Vicente e do Espírito Santo a povoar o Rio de Janeiro “com tão pouca gente e mantimentos”. Anchieta, ao chegar à Bahia, não muito depois de assistir *in loco* ao acrescentamento das primeiras roças, casas de pedra e sapé, além de um bom poço, se lamentaria ao Provincial, expondo em sua *narratio* que o maior problema, à parte a falta de víveres, eram os soldados, que queriam abandonar a empresa e retornar a suas terras e negócios, em outras capitânias. O jesuíta reflete sobre a situação, explicando o que, a seu ver, ainda animava os fundadores:

(...) se não fosse o capitão-mór amigo de Deus e afável, que nunca descansa [sic.] de noite e de dia, acudindo a uns e a outros sendo o primeiro nos trabalhos, e terem todos grande e certa confiança que Sua Alteza [sic.] proverá, tanto que souber estar já feito pé no Rio de Janeiro, que tão temeroso era, ainda lá nessas partes tão remotas; e que se agora se não leva ao cabo esta obra, e se abre mão dela, tarde ou nunca se tornará a comer; já creio que houveram rebentados muitos e desamparados quase todos (...) <sup>63</sup>.

Assim, escrevendo nos primeiros momentos da cidade, sendo partícipe da expedição fundadora, Anchieta demonstra as esperanças de “todos”, de que “Sua Alteza proveria”, ao saber que “partes tão remotas” estavam sendo integradas ao corpo da Monarquia. Tanto mais porque a missão de Estácio de Sá fora dada pelo próprio cardeal e regente, D. Henrique. Padre

<sup>59</sup> Cf. PÉCORA, Cartas..., pp.385-410.

<sup>60</sup> PÉCORA, Cartas..., pp.389-395 e ss.

<sup>61</sup> PÉCORA, Cartas..., pp.405-406.

<sup>62</sup> Sobre o provincialato inicialmente “instável” de Diogo Mirão (ou Mirón, por ser espanhol), ver O’MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Trad. Domingos Armando Donida. São Leopoldo: Unisinos; Bauru: Edusc, 2004 (História), p.508 e ss. Anteriormente, Mirão chegou a ser confessor do rei D. João III. *Ibidem*, p.234.

<sup>63</sup> ANCHIETA, *op.cit.*, p.253.

Anchieta, lançando mão da concepção político-católica, sinaliza que os fundadores tinham vontade de consolidar logo a conquista do recôncavo do Rio de Janeiro “porque desejavam e esperavam fazer grandes cousas pela honra de Deus e do seu rei, e lançar daquela terra os Calvinos, e abrir alguma porta para a palavra de Deus entrar os Tamoios”<sup>64</sup>. Seu rei, no caso, era o pequeno D. Sebastião, contando em março de 1565 exatos 11 anos de idade.

Em carta de São Vicente, também do ano de 1565, outro jesuíta, Leonardo do Valle, informava a respeito dos ataques tamoios à sua capitania, confrontos nos quais “os Christãos recebiam mui grandes perdas de gente e fazendas”. Valle também se lamenta do “grande aperto de fome” dos soldados em campanha no Rio de Janeiro, “faltos de muitas cousas necessárias a quem de continuo peleja contra Francezes, Lutheranos e Tamoios em sua própria terra (...) sem ter munições nem outras cousas necessárias para resistir (...)”. O inaciano atribuía os sucessos que tinham até ali acontecido à Providência Divina, assegurando que era “notório a todos serem tantos e tão evidentes os milagres que se viram na fundação (...) e nos combates que houve, que podem já esquecer os da Índia e África, e assi se mortificaram e quebraram (...) os ânimos dos inimigos”<sup>65</sup>. Padre Quirício Caxa, em outra carta, mas com o mesmo espírito, estava certo de que aquilo parecia “ser obra que muito releva a glória do Senhor, pois com tão poucas forças humanas se faz resistência a tantas forças dos contrários Tamuyas (tamoios) e Francezes peiores que elles”<sup>66</sup>.

Embora, em suas missivas, os jesuítas se sentissem encorajados pelo Alto a prosseguirem na tarefa hercúlea de sujeitar os tamoios e expelir os franceses “calvinistas”, deixavam entrever no seu circuito de correspondências que o cabedal dos povoadores do Rio de Janeiro era insuficiente para a obra. Sem o auxílio de Deus e do rei, a empresa lhes pareceria impossível. Os Céus pareciam estar ajudando; faltava ainda a ajuda dos funcionários e recursos do paço. Tal era a *petitio* explicitamente veiculada por esse *corpus* epistolar.

Anchieta também salientou a fragilidade da cidadela da Guanabara e a necessidade de auxílio do monarca. Em sua *conclusio*, o jesuíta reforça a petição ao Provincial Diogo Mirão para que intercedesse junto ao próprio rei pelo contorno da delicada situação:

(...) a cerca que tem feita não é mais que um pé a tomar posse da terra, sem se poder dilatar nem sair dela sem socorro de Sua Alteza [sic], 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 (...) <sup>67</sup>.

Ao comentar sobre os boatos que corriam asseverando a chegada de “uma grossa armada de França” em outubro daquele ano de 1565, padre Quirício Caxa mostrava certa aflição e também pedia ao Provincial Diogo Mirão que advogasse junto ao *Desejado* e ao regente, Cardeal D. Henrique, pelos habitantes e defensores da nova cidade:

(...) cousas são essas e pressas para Vossa Reverendíssima os mandar encommendar ao Senhor e fazer com Suas Altezas todo o possível que mandem socorro áquela terra com muita diligencia, porque se não perca por negligencia e descuido o que com tantos trabalhos, como cá se sabe, se ganhou (...)

Logo em seguida, lançando mão da lógica do serviço-recompensa, Caxa exalta as virtudes heróicas e guerreiras dos homens de Estácio e sugere que ao rei cabia retribuí-los com justiça:

---

<sup>64</sup> ANCHIETA, *op.cit.*, p.253.

<sup>65</sup> Carta do padre Leonardo do Valle escripta de S. Vicente a 23 de junho de 1565. In: NAVARRO, Azpilcueta *et al. Cartas Avulsas. 1550-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1988 (Cartas Jesuíticas, 2; Reconquista do Brasil, 2ª série, 148), p.470; 474-475. Destinatário desconhecido.

<sup>66</sup> Carta do padre Quirício Caxa, da Bahia de 13 de julho de 1565 que escreveu ao padre doutor Diogo Mirão, provincial da Companhia de Jesus. In: *Ibidem*, p.478.

<sup>67</sup> ANCHIETA, Carta ao padre Diogo Mirão..., p.254.

(...) e si os merecimentos dos Capitães fazem alguma cousa pera serem ajudados e favorecidos nas cousas árduas e grandes que emprehem em serviço de seu Senhor e Rei, os de Estácio de Sá são taes quaes convêm a um Capitão afamado por sua prudência e sizo pera detreminar-se e quando há de accometter, e seu animo e esforço e Constancia para acometter e levar adiante o detreminado.

A missiva segue ainda em tom desesperado, mas discursa em favor daqueles que edificavam o império com suas vidas, possibilitando o acrescentamento da monarquia:

Somente digo que a cousa em si merece toda ajuda, favor e socorro, porque por ali se abre grande porta pera ser o reino de Portugal acrescentado em o temporal e espiritual; e juntamente porque não pereçam os que têm postas suas vidas por defensão daquelle logar, tenho a pedir a Vossa Reverendissima, por amor do Senhor a elles e a nós mande encommendar a Deus em os santos sacrifícios e orações de todos os Padres e Irmãos<sup>68</sup>.

Nessas cartas, portanto, existem dois tipos de petição por parte dos padres. Primeiramente, pede-se à maior autoridade da Província de Portugal, o padre Diogo Mirão, que intervenha junto ao rei, D. Sebastião, de modo a alcançar “ajuda, favor e socorro” para a campanha no Rio. Esse socorro, reiteradamente solicitado na correspondência da ordem à época, não tardou. Em 1567, Mem de Sá chegou à Guanabara com reforços suficientes para implantar o domínio luso na região definitivamente.

Outro pedido, menos explícito, é o de que o rei valorize os “merecimentos” de Estácio de Sá, “amigo de Deus” que “nunca descansa”, e de todos os demais capitães e soldados que acrescentam a monarquia arriscando suas vidas, padecendo fome, misérias e perigos em serviço do rei, para arrancar da terra os calvinos e luteranos e fazer chegar ao gentio tamoio a Palavra divina. Tal discurso político-religioso parece se relacionar intimamente com a economia da mercê. As cartas cumprem, assim como crônicas ou outros escritos narrativos, uma função importante ao embasar, confirmar, reiterar e rememorar os serviços dos vassallos, ávidos por recompensas<sup>69</sup>. No caso do Rio de Janeiro, os que serviam a el-rey não eram apenas os que empunhavam a espada ensangüentada, mas também os que desembainhavam a espada do Evangelho, como já se devia saber em Portugal, a esta altura.

Essa *petitio* duplamente qualificada relativa à fundação do Rio de Janeiro estabelecia uma comunicação *indireta* entre os missionários do Brasil e a Coroa – o intermediário era o Provincial. Isso não quer dizer que se tratava de uma tentativa menos eficaz que um recurso direto. Mas, antes de passarmos às provisões e retribuições metropolitanas aos *soldados de Cristo* que serviram a el-rey na extirpação do herege e na pacificação do Tamoio, há que se recuperar a relação privilegiada que a Companhia possuía com os Avis e com D. Sebastião em meados da década de 1560, de modo que se tornem inteligíveis os fundamentos em que os inicianos brasílicos se apoiavam para requisitar providências e mercês de Sua Alteza Real.

O historiador Dauril Alden, em uma obra fundamental sobre a Companhia de Jesus no império português, diz que os jesuítas gozaram de uma merecida reputação pela sua habilidade de cultivar os ilustres e poderosos. Seus líderes, afirma, inteiramente cientes do processo de construção de decisão em seu tempo, buscaram deliberadamente o apoio de pessoas influentes que pudessem avançar seus empreendimentos, tal como porta-vozes.

<sup>68</sup> Carta do padre Quirício Caxa..., pp.480-481. Os grifos são nossos.

<sup>69</sup> Para Diogo Ramada Curto, no que toca à expansão lusa, pode-se “mesmo falar de uma multiplicação dos circuitos de comunicação, por via epistolar, centradas na pessoa do rei”. CURTO, Diogo Ramada. A literatura e o império: entre o espírito cavaleiroso, as trocas da corte e o humanismo cívico. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti. *História da expansão portuguesa*, v.I. Lisboa: Círculo dos Leitores, 1997, p.448, 453; Sobre escritos e mercês, ver ainda RAMINELLI, Ronald J. A escrita e a espada em busca de mercê. In: RAMINELLI, Ronald. *Viagens ultramarinas. Monarcas, vassallos e governo à distância*. São Paulo: Alameda, 2008.

Assim, Loyola, Xavier e Valignano reconheciam que o patrocínio do rei era necessário para assegurar o sucesso das empresas jesuíticas em toda parte<sup>70</sup>. Os jesuítas se notabilizaram, afinal, como “figuras de corte”, tanto na Europa quanto na Índia, no Japão e na China. Um dos cargos mais preenchidos por discípulos de Loyola foi, sem dúvida, o de confessores de nobres e, particularmente, dos reis. Até o início do século XVII, os inacianos haviam se tornado os principais confessores da realeza e da nobreza católicas na Europa<sup>71</sup>.

Foi em 1540 que dois dos primeiros jesuítas chegaram a Portugal: Francisco Xavier e Simão Rodrigues. D. João III, o monarca à época, pretendia utilizar membros da então recentíssima ordem de Inácio para serviços em seu reino. De acordo com Dauril Alden, o rei se tornou rapidamente um grande admirador dos inacianos, assim como vários membros da corte, inclusive seus irmãos, os infantes D. Luís e D. Henrique, futuro cardeal. O *Piedoso*, de fato, foi o primeiro soberano europeu a requisitar os jesuítas, inclusive como confessores do trono. Havia a convicção joanina de que os companheiros de Loyola poderiam contribuir para a reforma moral do clero e dos leigos no reino português. Mas, na prática, ao invés de missionarem pelas partes do reino, os primeiros jesuítas em Portugal passaram a maior parte do tempo na corte, ouvindo confissões, receitando os exercícios espirituais de Santo Inácio, privando da intimidade dos cortesãos, liderando oficiais, enfim, fundando as bases sobre as quais a província portuguesa da Companhia de Jesus viria a ser erigida, a partir de 1541<sup>72</sup>. A importância de Simão Rodrigues, primeiro Provincial e confessor-tutor do rei era inegável, o que não deixou de gerar problemas internos na ordem, num provincialato repleto de atritos<sup>73</sup>.

O destino do ramo lusitano da Companhia de Jesus esteve intimamente relacionado com o da coroa portuguesa. Como sustenta Dauril Alden, D. João III e seus sucessores - D. Sebastião (1568-1578) e o Cardeal D. Henrique (1578-1580) – apoiaram mais ardentemente as atividades da nova ordem do que os líderes de qualquer outro governo europeu. O rei e seus irmãos, especialmente o cardeal Henrique, ajudaram ativamente a Companhia a se estabelecer em vários dos centros urbanos principais do reino e a assumir um papel vívido e crescente na vida educacional e espiritual dos portugueses<sup>74</sup>. O entusiasmo da família reinante com o instituto de Inácio de Loyola era patente. A própria mãe de D. Sebastião, D. Joana de Portugal, filha de Carlos V com Isabel de Portugal, entraria na Companhia de Jesus, sendo a única mulher admitida na Companhia em sua história<sup>75</sup>. Seu filho e herdeiro do trono, Sebastião, o *Desejado*, seria educado por jesuítas e estabeleceria com eles uma relação de intimidade que foi notória e incômoda. Especialmente, após Alcácer-Quibir.

Desde o século XVI, vários cronistas defenderam a tese de que os jesuítas foram os responsáveis pela desafortunada trajetória do monarca que não deixou príncipe herdeiro, levou boa parte da nobreza a uma jornada sem volta e mergulhou Portugal na crise dinástica que culminaria com a perda de sua independência. Historiograficamente falando, é inadmissível atribuir o drama de Alcácer-Quibir a uma alegada educação belicosa e eivada de fanatismo, ministrada pelos inacianos ao malsinado rei desde a sua infância. A idéia de que os jesuítas manipulavam D. Sebastião como um brinquedo também cai por terra com análises mais compromissadas com o método e a teoria do que com a acusação de conspiração ou o nacionalismo. Os exageros, críticas e deformações relacionados com a obscura e funesta influência inaciana na vida do “reizito” e “rapazola tresloucado” que, influenciado por

---

<sup>70</sup> Cf. ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond. 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996, p.321.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p.15. Sobre a confissão de reis por jesuítas, sob vários ângulos, ver O'MALLEY, *op.cit.*, pp.214-238.

<sup>72</sup> ALDEN, *op.cit.*, pp.25-28.

<sup>73</sup> Ver O'MALLEY, *op.cit.*, p.234; 506-507 e ss.

<sup>74</sup> ALDEN, *op.cit.*, p.38.

<sup>75</sup> Ver ALDEN, *op.cit.*, p.20.

“fanáticos”<sup>76</sup>, trouxe a Portugal um de seus traumas coletivos mais retumbantes se devem a um anti-jesuitismo que praticamente coexistiu com a ordem em toda a sua história<sup>77</sup>.

Mas os inacianos, de fato, cumpriram um papel inegavelmente importante na formação intelectual e espiritual do jovem monarca, embora não tenham sido os únicos agentes nesse processo. O instrutor de leitura de D. Sebastião era o inaciano Amador Rebêlo, companheiro de Luís Gonçalves da Câmara, este, “escrivão da puridade” (secretário confidencial) no governo do *Desejado*. De 1560 a 1566, Câmara acumulou ainda a função de tutor e confessor do rei, abandonando o ofício após intrigas palacianas; retornaria à orientação espiritual de D. Sebastião a pedido do próprio em 1568. Outros jesuítas importantíssimos no paço eram Leão Henriques e Miguel de Torres. O primeiro, primo de Gonçalves Câmara, seria reitor de três colégios, Provincial e confessor de D. Henrique; o segundo, espanhol, viria a ser confessor de D. Joana, mãe de D. Sebastião<sup>78</sup>. Também Martim Gonçalves de Câmara, irmão do confessor do rei, alcançou algum prestígio na corte do *Desejado*. Mas foi Luís aquele que ficou marcado negativamente como adulator e manipulador do jovem soberano. Distorções à parte, tal imagem se ancorava num problema concreto, que causou enormes discussões no seio da ordem inaciana, pois, segundo Alden, era nítido que, na prática, os confessores não conseguiam evitar a interação com os assuntos gerais de sua clientela régia<sup>79</sup>.

Essa identificação e proximidade de D. Sebastião com os superiores e membros importantes da Companhia de Jesus certamente renderia muitos dividendos aos padres. Alden considera que D. Sebastião fora para os inacianos portugueses, o “rei ideal”, um monarca “ardentemente pró-jesuíta”<sup>80</sup>. Mas todos os três últimos reis avisinos foram reconhecidamente patronos e benfeitores da ordem. Eles se mostraram bastante generosos, dotando-a de terras, rendas e subvenções diretas e indiretas. Concederam terras inclusive aos colégios jesuíticos ultramarinos. Além das mercês fundiárias, também provisões em espécie ou produtos, no que D. Sebastião se mostrou definitivamente magnânimo, aos olhos inacianos de diversas regiões do império ultramarino. Entre a metade da década de 1560 e o início dos anos 1570, a coroa assegurou aos colégios da Bahia, do Rio de Janeiro e de Olinda uma parte da real fazenda obtida com os impostos sobre o açúcar, conforme os acordos referentes ao padroado real. Os monarcas avisinos conferiam ainda um auxílio monetário aos jesuítas que partiam do reino às colônias e conquistas portuguesas<sup>81</sup>. À época da fundação do Rio de Janeiro, vieram de Portugal com Estácio de Sá os jesuítas Quirício Caxa, Baltasar Álvares, Sebastião de Pina e Luís Carvalho, todos patrocinados pela Fazenda Real<sup>82</sup>.

---

<sup>76</sup> Termos depreciativos utilizados em SÉRGIO, Antonio. *Breve interpretação da História de Portugal*. 9 ed. Crítica. Lisboa: Livraria Sá da Costa Ed., 1979 (Obras completas), p.103.

<sup>77</sup> Ver HERMANN, Jacqueline. *No reino do Desejado. A construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.89; ALDEN, *op.cit.*, p.88. Sobre anti-jesuitismo e “mitos” relacionados com os jesuítas no império marítimo português, ver FRANCO, José Eduardo. *O Mito dos Jesuítas. Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*. Lisboa: Gradiva, 2006-2007. 2v.

<sup>78</sup> ALDEN, *op.cit.*, pp.81-82. Com o interlúdio filipino, os jesuítas perderiam boa parte de sua influência, praticamente não exercendo serviços na corte madrilenha, que preferia os dominicanos para confessores. Assim, a Companhia de Jesus não poderia ter acesso a informações confidenciais e sequer teria meios para influenciar a política régia. Cf. *op.cit.*, p.91.

<sup>79</sup> Cf. ALDEN, *op.cit.*, p.15. Sobre a questão da proximidade dos irmãos Câmara com D. Sebastião, ver HERMANN, *op.cit.*, pp.85-92.

<sup>80</sup> Em sua expressão, “that ardently pro-Jesuit monarch”. ALDEN, *op.cit.*, p.81; 327.

<sup>81</sup> É importante ressaltar, contudo, que nem todos os enclaves jesuíticos eram contemplados pelas benesses do trono. Além disso, as mercês eram acrescentadas ou diminuídas de acordo com o tempo e o lugar. E, sobretudo, como diz Dauril Alden, o que o rei prometia, seus representantes do outro lado do oceano nem sempre cumpriam. Os jesuítas irão se queixar cotidianamente da parcimônia dos magistrados coloniais na distribuição das gratificações régias. No Rio, entre 1629 e 1638 o colégio inaciano não recebeu regularmente os pagamentos e, quando o recebia, era reduzido a cerca de um terço do determinado. Cf. ALDEN, *op.cit.*, pp.321-328.

<sup>82</sup> Cf. WETZEL, *op.cit.*, p.100.

Pelo menos indiretamente, os inacianos do Brasil e de outras partes do Império se comunicavam com o centro monárquico e se inseriam de alguma forma no dia-a-dia cortesão por meio de intermediários como os padres Provinciais da ordem. Aparentemente, lançando mão também da linguagem política da economia da graça-mercê ou do pacto de serviço-recompensa, podiam gozar da liberalidade régia<sup>83</sup>. A petição de mercês (para jesuítas e não-jesuítas) é subjacente ao discurso de que a conquista do Rio de Janeiro era um feito heróico, capaz de submeter os contrários inimigos da fé e da Coroa através de uma sacrificante jornada, sujeita à fome, à guerra e ao dispêndio de sangue e fazendas<sup>84</sup> (Anchieta dizia, por exemplo, que os soldados queriam retornar a suas capitanias e seus negócios). Mas a comunicação dos jesuítas da periferia com o centro monárquico era indireta, como se observa nos pedidos de socorro à cidadela de São Sebastião. No contato com el-rey, o superior jesuítico, intermediário, poderia também reforçar o memorial registrado nas cartas em que se exaltava o heroísmo e o serviço de todos aqueles que se destacavam na guerra do Rio de Janeiro, padres e leigos.

Francisco Xavier, por exemplo, possuía um agudo entendimento das fontes de poder político e das técnicas aceitáveis para exercer pressão sobre a coroa de modo a obter favores régios para a Companhia. O *apóstolo das índias*, em carta, dizia ser de grande ajuda que superiores “amigos do rei” contactassem o monarca ou seus validos para convencê-lo de certas benfeitorias à ordem<sup>85</sup>. Essa foi uma prática corrente, embora controversa e não generalizada<sup>86</sup>. Ao que parece, raramente os jesuítas escreviam *diretamente* ao rei – Nóbrega foi uma das exceções. Mas, existem bons indícios de que, ao menos durante o reinado dos últimos reis de Avis, levava-se o pedido ao rei *indiretamente*, ou seja, através de co-irmãos “cortesãos” que intercedessem *oralmente* junto ao trono de um dos três magnânimos reis.

Os jesuítas em missão no Rio, enfim, não poderiam se queixar da retribuição régia a seus serviços em terras d’el rey. Em 7 de novembro de 1564 já havia saído a provisão de D. Sebastião sustentando a fundação de um Colégio para 60 religiosos na Bahia, com base na redízima dos dízimos do Brasil. Em 15 de janeiro de 1565 viria outra provisão, agora determinando a fundação de um Colégio em São Vicente ou nas proximidades daquela costa, em lugar conveniente. Seria dotado para 50 clérigos da Companhia. Era o futuro Colégio de

---

<sup>83</sup> Para Ronald Raminelli “apesar do controle da Coroa sobre a Igreja no ultramar, o padroado, os religiosos destinavam seus escritos aos superiores das Ordens e não contavam com a liberalidade régia”. O historiador parece considerar que os jesuítas não se inseriam no sistema de interdependências e requisições mútuas entre rei e vassalos, na construção do império. Raminelli sustenta que os escritos de religiosos como os jesuítas se dirigiam a “outros centros”, permitindo a apreensão sobre as coisas da expansão cristã, mas pouco contribuindo para “explicar as negociações dentro do império português”. Assim, conclui, “a correspondência jesuítica não evidencia que os rumos da catequese resultassem diretamente do diálogo entre os religiosos e o soberano”. Ronald Raminelli sublinha que poucas vezes os primeiros missionários enviaram missivas ao rei português. E, embora as notícias da catequese e conversão fossem “relevantes” para se governar à distância, “essas notícias não rumavam em direção a Lisboa e ao soberano”, dentre outras razões por uma política de segredo. Raminelli ressalta, contudo, que o tema da Igreja na construção imperial é controverso e um caminho ainda pouco trilhado pelos historiadores. Cf. RAMINELLI, *op.cit.*..., pp.21-22.

<sup>84</sup> Maria Fernanda Bicalho acredita que “(...) sem dúvida a conquista da América, embora de forma menos heróica – ou cavalheiresca – do que a do norte da África e a da Índia, também teve seu caráter fundador, de sustentação e defesa da monarquia – e do Império – e de pacto entre conquistadores e Coroa. (...) não poderíamos dizer que os conquistadores (...) possuem um papel importante na fundação, sustentação, na coesão e no acrescentamento do Império, pelo menos no que diz respeito à sua porção no Atlântico-Sul?”. BICALHO, Maria Fernanda. Conquista, Mercês e Poder Local: a *nobreza da terra* na América portuguesa e a cultura política do Antigo Regime. In: *Almanack Brasiliense*, 2, nov. 2005, 21-34, p.32.

<sup>85</sup> *Apud* ALDEN, *op.cit.*, pp.79-80.

<sup>86</sup> Sobre tais controvérsias, elas ocorreram, sobretudo, no generalato do padre Claudio Aquaviva (1581-1615), e não na geração de Loyola. Cf. ALDEN, *op.cit.*, p.15.



São Sebastião do Rio de Janeiro, que passaria a existir oficialmente em 1568<sup>87</sup>. No total, quatro sesmarias foram doadas ao colégio da Bahia (1550-1566) e uma, justamente, ao do Rio de Janeiro, em 1567<sup>88</sup>, logo após a pacificação do recôncavo da Guanabara por Mem de Sá.

Pode-se dizer que os inacianos receberam mercês do rei porque os colégios eram construídos em sesmarias doadas pelos representantes do centro e depois confirmadas pelo soberano; e também porque os provimentos da Fazenda Real se baseavam no sistema de padroado, no qual o monarca era o patrono ou “padroeiro” terreno das missões<sup>89</sup>. Não obstante a submissão a Roma e aos superiores da Companhia, os jesuítas do trópico constituíam, afinal, uma espécie de vassalos servidores d’el rey, já que o projeto retórico-teológico-político que orientou a sua atuação missionária tinha por fim conduzir o gentio ao grêmio da Santa Madre Igreja e às hierarquias que constituíam o Corpo Místico da Monarquia em cujos domínios atuassem os padres. Os índios seriam, com a fundação do Rio de Janeiro, mais do que nunca, submetidos “às leis positivas em vigência no Reino, que os incorporava como súditos livres da Coroa portuguesa, vivendo temporariamente sob a custódia dos padres da Companhia”<sup>90</sup>. Assim, foi segundo o dever de “gratidão” aos serviços dos jesuítas na fundação do Rio de Janeiro que Mem de Sá passou à Companhia a sesmaria no Morro do Descanso (depois, do Castelo), onde seria criado o colégio da ordem, tendo o atendimento educacional à elite local se iniciado em 1573<sup>91</sup>.

Existe alguma informação, veiculada pelos jesuítas, de que a cidade do Rio de Janeiro fora vista com especial liberalidade por D. Sebastião. Anchieta diria, em informação por escrito às autoridades inacianas portuguesas: “É cidade intitulada de S. Sebastião, que fundou el-rei D. Sebastião, de boa memória, que ele determinava fazer muito nobre por ser de seu nome e a primeira que havia fundado”<sup>92</sup>. Balthazar Tellez, um dos primeiros cronistas da Companhia de Jesus em Portugal, assim comentou sobre o Rio:

A [capitania] do rio de Ianeiro tomou depois à sua conta elRey Dom Sebastiam, mandando edificar nella huma cidade (que por seu respeito se chamou de Sam Sebastiam) com grandes favores, & privilegios<sup>93</sup>.

Em um espetáculo teatral representado em Coimbra, no ano de 1570, homenageando o rei *Desejado* e seu tio-avô, o cardeal-infante D. Henrique, as alegorias de três rios pediam que também a eles se estendessem os “séculos de ouro” portugueses (*aurei saeculi*). O Ganges, na Índia, o Nilo, na “Etiópia” e o Rio de Janeiro, no Brasil (*Ianuarius Brasiliae*). O historiador-

<sup>87</sup> LEITE, *Breve história...*, pp.33-34; Carta Régia mandando fundar o colégio da Companhia de Jesus, no Rio de Janeiro, na capitania de S. Vicente (Lisboa, 15 de Março de 1568). In: SERRÃO, *op.cit.*, pp.61-64.

<sup>88</sup> Cf. ALDEN, *op.cit.*, p.323.

<sup>89</sup> “O projeto missionário dos jesuítas no Brasil inscreve-se desde a origem no cerne da política do Padroado (...). A *missão* dos jesuítas, no sentido estrito, por que o rei os enviou e financiou, é claramente a conversão dos índios”. CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: Edusc, 2006, p.18. Segundo Charles Boxer, “o Padroado português pode ser amplamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal como patrona das missões e instituições eclesásticas católicas romanas em vastas regiões da África, da Ásia e do Brasil”. BOXER, Charles R. *O Padroado da Coroa e as missões católicas*. In: *O Império Marítimo Português*. 1415-1825. São Paulo: Companhia das letras, 2002, p.243.

<sup>90</sup> PÉCORA, *A conversão pela política...*, p.94.

<sup>91</sup> ALDEN, *op.cit.*, p.74.

<sup>92</sup> ANCHIETA, Informação da Província do Brasil para nosso Padre – 1585. In: *op.cit.*, p.427.

<sup>93</sup> TELLEZ, Balthazar [S.J.]. *Chronica da Companhia de IESV na Província de Portugal; e do que Fizeram, nas conquistas d’este Reyno, os Religiosos, que na mesma Província entraram, nos annos em que viveo S. Ignacio de Loyola, nosso Fundador*. (...). *Primeira Parte. Na Qval se contem os principios d’esta Província, No tempo, em que a fundou, & governou o P.M. Simam Rodrigves* (...). Lisboa: Paulo Craesbeeck. 1645, p.433.

jesuíta Serafim Leite, que dá notícia da referida dramatização, enxergara isso como um indício de que a fundação do Rio parecera em Portugal um feito notável<sup>94</sup>.

Naquele momento, tratava-se de uma cidade singular, por estar totalmente identificada com o rei *Desejado* e a parceria entre os jesuítas e a Coroa. A identidade católica era, talvez, a mais “eminente” entre os portugueses àquela época, como defendem António Manuel Hespanha e Ana Nogueira da Silva<sup>95</sup>. Um dos laços que vinculavam à distância a urbe guanabarina e a monarquia católica lusa era o patrono particular, presente no nome e no imaginário acerca do rei e da povoação. Uma cidade que, deve-se lembrar, representava para os jesuítas, afinados com a corte, a providencial fundação de uma cidade humana análoga à cidade de Deus, para a qual convergia o corpo místico-político governado pelo rei e pelas leis provenientes da Lei do Criador.

De acordo com Dauril Alden, a Coroa era, de longe, o patrono que mais demandava dos jesuítas, se comparada com os bem-feitores leigos da Companhia de Jesus<sup>96</sup>. Assim, em troca de tamanho serviço, esperavam-se regalias que pudessem por em prática o projeto global de intervenção da Companhia de Jesus na história, como instrumento da *Providentia*. Para o cumprimento da teleologia histórico-teológica jesuítica, era necessário que o rei providenciasse auxílio e *provesse* com o sustento material necessário à missão. Nas cartas examinadas, é essa a petição geral, relacionada com o conceito retórico-político-teológico inaciano: as correspondências de Anchieta, Valle e Caxa deixam transparecer uma “esperança” e um “otimismo” que, como diz Alcir Pécora, “são verdadeiramente *técnicos* em relação à carta jesuítica”. Esses escritos falam de um “futuro” ou de uma “*graça* do futuro” que “é sempre a maior fiança da *empresa* nas novas terras (...)”. Em resumo, “as cartas são parte não pequena da efetiva produção da esperança, como já se viu, o que é inclusive acentuado nas conclusões delas (...)”<sup>97</sup>.

Vale, pois, remeter-se aqui à *conclusio* da carta anchietana de 1565, uma boa síntese para este capítulo, que se refere à leitura jesuítica acerca da política católica praticada e representada na fundação do Rio:

a cêrca (...) 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 martir; e acrescentada de Sua Alteza que lhe tem tanta devoção e obrigação.* (...) <sup>98</sup>.

Acrescentada de Sua Alteza, que era devoto do mártir. Bastava chamar a urbe São Sebastião para que se lembrasse todo tempo ao soberano o dever de prover os fundadores

---

<sup>94</sup> “*In secundo [theatro] tria flumina, Ganfes Indiae nomine, Nilus Aethiopiae, Ianuarius Brasiliae, rogarunt in eas regiones extenderet potentiam ut aurei saeculi forent participes*”. Apud LEITE, *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil...*, p. 36.

<sup>95</sup> Ambos afirmam que “nas sociedades do Antigo Regime, antes do estabelecimento do imaginário nacional-estadual, identidades de âmbitos e hierarquias diversos coexistiam, portanto, no imaginário social, tal como, no imaginário político, coexistiam vinculações de diferente hierarquia. Existia no topo, uma identidade da *respublica christiana*. (...) amplificada pelos aparelhos monárquicos, que buscavam a sua legitimidade na catolicidade dos reinos”. SILVA, Ana Cristina Nogueira da, HESPANHA, António Manuel. A identidade portuguesa. In: MATTOSO, José (ed.). *História de Portugal*. O Antigo Regime. 1620-1807. Lisboa: Estampa, 1993 (História de Portugal, v.4), p.20.

<sup>96</sup> Cf. ALDEN, *op.cit.*, p.344 e ss.

<sup>97</sup> PÉCORA, Cartas..., p.408.

<sup>98</sup> ANCHIETA, J. Carta ao padre Diogo Mirão..., p.254. O grifo é nosso.

daquela cidade embrionária que era, ao fim e ao cabo, cidade de Dom Sebastião, sua Monarquia e seu Império. Entre os agraciados e agradecidos, os *soldados de Cristo*<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> Na *conclusio* de Anchieta, fica evidente que *uma* das funções do nome da cidade, pelo menos na atualização de sentido dos jesuítas, era constituir uma espécie de mecanismo de memória que vinculasse a urbe “tão desejada” ao rei e que, simbolizando o pacto entre monarca e servidores, contribuísse para a exaltação da cidade do Rio de Janeiro enquanto feito sublime, devendo ser “acrescentada” à altura com justas mercês aos jesuítas e conquistadores leigos. Como diz Bourdieu, “a instituição de uma identidade, que tanto pode ser um título de nobreza ou um estigma (...), é a imposição de um nome, isto é, de uma essência social. Instituir, atribuir uma essência, uma competência, é o mesmo que impor um direito de ser que é também um dever ser (ou um dever de ser). É *fazer ver* a alguém o que ele é e, ao mesmo tempo, *lhe fazer ver* que tem de se comportar em função de tal identidade. Neste caso, o nominativo é um imperativo”. BOURDIEU, Pierre. Os ritos de instituição. In: *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. 2ªed. São Paulo: Edusp, 1998, p.100.



## CONCLUSÃO

Para identificar, reconstituir e explicar, segundo uma perspectiva historiográfica, os significados e fundamentos históricos do *patrocinium* cidadão de São Sebastião no Rio de Janeiro, pela ótica jesuítica, esta pesquisa transitou na senda das identidades, dos ritos e da memória. Pôde-se detectar que, entre as metades dos séculos XVI e XVII, os inacianos retrataram e divulgaram o culto patronal do mártir na cidade através de cartas, diálogos, relatórios, “biografias” e crônicas. Nesses escritos, os missionários atualizaram, ressignificaram e combinaram a lenda de São Sebastião com a idéia de santo patrono cidadão, de modo com que pudessem fazer crer e dar a perceber a inclusão do Rio e de seus habitantes na jurisdição de um santo padroeiro de inegável prestígio na Europa cristã.

Como foi visto no primeiro capítulo, tal santo era representado no Ocidente como mártir do cristianismo, tendo por isso uma ligação indelével com a identidade fundadora da Igreja, relacionada com o tempo da perseguição. Seu culto se originou nas entranhas da catacumba da Via Appia e, daí, se espalhou pelo Mediterrâneo. São Sebastião foi venerado como soldado defensor da Igreja e da cristandade, tornando-se um dos patronos de Roma. Suas relíquias foram disputadas por reis, papas e cidades. Na baixa Idade Média, foi feito cavaleiro cristão, ao modo cruzadístico, e padroeiro contra a peste. O santo asseteado foi também repetidamente pintado nas telas do Renascimento, o que mostra a sua presença marcante no imaginário cristão da época tardo-medieval. No século XVI, tornou-se ainda patrono particular do monarca lusitano que lhe devia o nome. Na trajetória em que passou de *Desejado* a desafortunado, este rei promoveria o santo de espanto da peste a terror do maometano.

O momento privilegiado no início do percurso desta dissertação foi o da entrega, recepção e celebração de uma relíquia de São Sebastião no Rio de Janeiro, em algum dia entre dezembro de 1584 e janeiro de 1585. O visitador jesuíta Cristóvão de Gouvêa trouxera o osso do braço de São Sebastião e, de acordo com a narrativa de Fernão Cardim, realizou-se um traslado festivo da dádiva sagrada desde a baía de Guanabara até a igreja da Companhia, no alto do Morro do Descanso. Procissões, danças, música, arcabuzes e canhões, encenação de combate de canoas e do martírio de São Sebastião, sermão sobre o auxílio milagroso do santo à cidade e beijo à relíquia uniram autoridades como o governador e os oficiais da Câmara aos clérigos de Loyola, índios de Araribóia, moradores portugueses, enfim, no discurso, “toda a cidade”, incluindo mulheres e curumins.

A justificativa para a guarda do santo braço era o fato de a cidade ter o nome de São Sebastião e ser este o seu padroeiro e protetor. Na teologia cristã-católica, os padroeiros cidadãos eram geralmente mártires ou confessores em comunhão com a divindade na Igreja triunfante dos céus. Do Alto, mantinham uma relação assimétrica de compromisso com clientes hierarquicamente inferiores reunidos em uma povoação instituída no corpo da Igreja militante, na terra. A altíssima dignidade dos mártires, testemunhas análogas a Cristo, fazia deles privilegiados intercessores junto ao trono celeste, protegendo, advogando e favorecendo toda uma cidade feita sua clientela, seja pelo fato de o santo ter ali nascido, vivido, ou sofrido o martírio, seja porque suas relíquias estavam ali abrigadas, por ter sido ali invocado por quaisquer motivos ou casos milagrosos terem sido a ele creditados em tal lugar por alguma

razão. Acreditava-se que, além de esperar o respeito aos preceitos de Deus por parte de seus devotos, em troca, o patrono escolhido ou revelado pela Divina Providência esperava que sua memória fosse honrada com um culto perpétuo a ser devotado pelas autoridades civis e eclesiásticas locais de maneira adequada, cumprindo um voto de fidelidade em nome da cidade. Aos demais habitantes, embora fosse menor a sua responsabilidade na organização e promoção do culto cidadão, cabia o dever de comparecer às festividades urbanas pertinentes e venerar o santo com especial dedicação. O ponto mais importante a ser ressaltado acerca do santo patrono urbano é o de que dele se esperavam não só benfeitorias espirituais a toda uma cidade, catolicamente representada como corpo, mas, sobretudo, intervenções nas relações sociais e na proteção contra inimigos externos, especialmente os hereges ou pagãos. Esses fundamentos teológicos e “políticos” foram expostos no segundo capítulo, “Seu padroeiro e protector”.

Nesse sentido, os padres da Companhia de Jesus se fizeram defensores e promotores do culto cidadão a São Sebastião no Rio de Janeiro, o que é bastante perceptível na transição entre os séculos XVI e XVII. Essa afirmação se baseia nos marcantes indícios construídos a partir do relato de Fernão Cardim sobre o acolhimento da relíquia de São Sebastião. Com efeito, inserindo-se na perspectiva retórico-político-teológica que sustentava a atuação dos padres e irmãos de Loyola, a lembrança do santo foi cultivada no local através de ritos de concórdia coletiva e da retórica e oratória sacramental que se destinava ao heterogêneo auditório cidadão alternadamente, por meio de alegorias e metáforas, como se percebe no auto de São Lourenço. O culto do santo flechado na Guanabara foi apropriado e ressignificado pelos jesuítas segundo a categoria plurissecular de padroeiro urbano, no sentido de incluir sob a tutela do santo todo o corpo místico-político da cidade, até mesmo os indígenas de São Lourenço, aldeia do outro lado da baía. Pretendia-se assim que o santo constituísse um símbolo identitário capaz de coordenar, unir e expressar a multivocalidade dos vários agentes coloniais sob uma perspectiva católica, ou seja, “universal”. Não se tratava apenas de uma estratégia catequética, mas também de uma projeção da concepção de mundo jesuítica, segundo a articulação entre a ordem naturalmente político-hierárquica, nos moldes aristotélicos, e a Graça continuamente projetada e atualizada na Criação, numa visão agostiniana e neotomista.

Nessa difusão do santo protetor, de seu simbolismo e de seu patrocínio, a entrega de sua relíquia cumpria várias funções simbólicas sacralizadoras, que precisaram ser inseridas numa lógica de mediação cultural entre jesuítas e outros membros da colônia. Apropriando-se do culto patronal no último quarto do século XVI, a Companhia de Jesus pôde reverter sacralidade em poder simbólico, discursando sobre sua condição de guia de uma comunidade cidadina sob governo das hierarquias católica e monárquica. Diante da fragilidade do clero secular na colônia, era papel dos jesuítas, enquanto autoridades mediadoras entre céu e terra, reconhecer, interpretar e traduzir para os moradores da cidade e para os índios das aldeias próximas os desígnios da Divina Providência, consubstanciados na tutela do santo para com o Rio de Janeiro.

As representações do padroeiro produzidas e difundidas tecnicamente pelos servos de Santo Inácio deviam circular entre os grupos de alto a baixo da sociedade cidadina, sendo certamente ressignificadas segundo os lugares sociais e institucionais de uma sociedade mestiça. Este estudo pôde discernir de modo verossímil apenas algumas das leituras e significados relativos à Companhia de Jesus, e não a reapropriação dos oficiais da câmara, dos chefes indígenas, do governador ou de outros membros da comunidade, o que demandaria nova pesquisa e outras fontes. Mas o patrocínio do santo parece se constituir como uma das propostas de diálogo entre os missionários e os leigos (incluindo os índios), integrando as negociações de sentidos e de reconhecimento de poder efetuadas através da linguagem, na comunicação necessária a uma sociedade em transformação. O rito europeu de “recebimento”

ou “entrada” aplicado à chegada do braço de Sebastião, por exemplo, indica uma possível estratégia que negocia com os ritos de saudação tupi, de modo a causar um efeito esperado pelos padres, mas em termos cristãos. O martírio do padroeiro, efetuado com flechas, também gerava um campo de possibilidades e figuras de linguagem a serem exploradas por padres que lidam com índios “frecheiros” e incursionam pelas florestas de símbolos para converter o bárbaro brasílico.

Como foi visto no capítulo terceiro, “Cidade-relicário”, pode-se dizer que, além de revelar o pretendido reforço da autoridade de fazer crer dos inacianos, de constituir metáfora da multivocalidade e alegoria da concórdia cidadina e de jogar com os sentidos e ritos de cortesia tupis, a festividade de recepção da relíquia era um rito de renovação dos votos da cidade para com o santo, consagrando-o como patrono e protetor da urbe carioca. O valioso vestígio de São Sebastião, sob custódia da Companhia, abrigado no alto do morro em que os jesuítas habitavam, sacralizava aquele território como *temenos* ou *hierópolis* cuja proteção estava a cargo do santo capitão, que, dos céus, velaria pelo Rio de Janeiro, defendendo-o dos inimigos espirituais e materiais e orientando seus concidadãos viventes no trópico à prática das virtudes, dos sacramentos e da obediência à Igreja e ao rei.

Na festa da transmissão do relicário, segundo Cardim, um jovem teria sido asseado na encenação de um *diálogo*, no qual, provavelmente, o martírio de São Sebastião era a representação privilegiada e, o santo, o personagem principal. Na ausência de registros desse diálogo, abordaram-se dois escritos jesuíticos que continham representações de São Sebastião: um fragmento de uma composição não identificada, que foi chamado aqui de “excerto de São Sebastião”, e o auto *Na festa de São Lourenço*, ambos presentes no “caderno de Anchieta”.

No excerto, nada relaciona São Sebastião com o Rio de Janeiro; em compensação, podem ser reconhecidas nele representações dos jesuítas que muito possivelmente deviam ser constantes quanto ao culto do mártir na América portuguesa. Procedeu-se à análise dessas representações que, se não denotam um patrocínio urbano, ao menos indicam usos inacianos em torno do santo nas partes do Brasil, o que em tese possibilitaria a elocução desses discursos em ambientes como o Rio de Janeiro. Os enunciados do excerto, pronunciados pelo “anjo”, colocam como atribuições do paladino asseado a defesa de uma aldeia contra os males e perigos, o exemplo de uma vida virtuosa, a condenação dos vícios, o convite à constância na lei, a disciplina dos corpos e a proposição do martírio e da salvação da alma, segundo as condições propriamente coloniais. A representação marcante do escrito transformava o suplício das flechas em alegoria do combatente cristão no Novo Mundo, propondo a coragem cristã na luta contra os dardos inimigos, isto é, na guerra justa pelo bem comum em terras católicas e portuguesas. O que levaria a Salvação àquele que suportasse flechas em nome de Cristo.

Até aqui, a funcionalidade do culto a São Sebastião nada revela sobre a relação específica tecida entre o santo e a cidade. Afinal, a representação jesuítica e católica de quaisquer padroeiros levaria ao rearranjo e reorientação dos símbolos patronais em termos de mediação, sacralização e poder simbólico, no sentido de reforçar a posição jesuítica e exortar à conversão.

O que determina a ligação efetiva do culto a São Sebastião com o Rio de Janeiro é uma crença historicamente e verossimilmente fundamentada, relativa à memória da conjuntura fundacional da urbe. Era a rememoração coletiva e sacramental das acreditadas intervenções miraculosas e providenciais do patrono titular na fundação da cidade aquilo que dava sentido às práticas e representações posteriores, vinculadas ao mártir.

Embora nada permita afirmar *a priori* que o auto de São Lourenço, em si, tenha alguma relação com o recebimento-consagração de São Sebastião na visita de Gouvêa, é plausível que o discurso nele presente a respeito do protetorado de São Sebastião aos portugueses e aos índios temiminó tenha sido veiculado no advento do braço do padroeiro. O

próprio Fernão Cardim diz em sua *Narrativa Epistolar* que pregou aos ouvintes sobre os milagres e mercês de São Sebastião na tomada do Rio de Janeiro, após uma dramatização do martírio do santo. Como não existe registro conhecido desse sermão, recorreu-se neste trabalho às narrativas que, nas vidas do padre Anchieta, na Crônica de Simão de Vasconcellos ou em outros escritos, discorrem sobre os milagres do padroeiro na guerra contra os tamoios e franceses.

Já o auto de São Lourenço (ca.1583-1587) remetia a uma “batalha de Guaixará”, quando o santo personagem teria ateadado fogo às canoas movidas por desígnios diabólicos. A partir de fontes que foram escritas posteriormente, pode-se perceber uma concordância entre elas e o referido auto, quando apontam o combate do santo da flecha aos tamoios flecheiros e aos franceses com seus arcabuzes. O discurso fundamental repetidamente enunciado é o de que São Sebastião interveio miraculosamente e providencialmente na conquista e fundação do Rio de Janeiro, nas batalhas contra tamoios rebelados e franceses generalizados como “heréticos”. Além de várias alusões comedidas a possíveis milagres, como a proteção contra projéteis ou flechadas e a cura surpreendente de seus ferimentos, o principal “milagre” é a “aparição” de São Sebastião, afugentando as canoas de tamoios comandadas pelo cacique Guaixará após um incêndio. Os índios vencidos teriam supostamente relatado a presença de um soldado desconhecido na batalha, o que foi interpretado pela autoridade jesuítica como milagre notável de Sebastião mártir.

A tópica da intervenção de São Sebastião na fundação do Rio de Janeiro é central para a compreensão da divulgação de seu patronato urbano pelos jesuítas. São as hierofanias do santo que fundam a comunidade católica na Guanabara, ao exorcizar a agência demoníaca dos inimigos da comunidade e possibilitar a existência do núcleo português, contribuindo também para a salvação de almas. É o santo que integra, assenta a justiça, a concórdia e a paz, confundindo gentios e hereges, incorporando os índios vencidos e sua antiga terra ao corpo místico da Monarquia portuguesa. Nesse arranjo de sentidos, o santo patrono e fundador é mediador, elemento comum na identidade inculcada nos súditos del Rey que habitam o entorno da baía, incluindo os temiminós e remanescentes de outras tribos, aldeados nas proximidades da baía.

Não se deve perder de vista que a escrita jesuítica que dá a ler, ouvir e dramatizar a interpretação jesuítica da proteção sebastianina no Rio é uma prática sacramental. À semelhança das Escrituras, pronuncia a Palavra que, prefigurada nos Testamentos bíblicos, se revela na atualidade dos tempos de forma providencial e profética, difundido a Luz divina. No auto de São Lourenço, o gênero dialógico que estrutura o discurso era considerado o mais adequado para propor um ideal de cidade e consagrar um discurso moralmente positivo. Por isso, ele funda catolicamente o Rio de Janeiro através da escrita que rememora e traz ao presente a atuação conquistadora e, talvez, colonizadora do mártir padroeiro. Já nas vidas do padre Anchieta, narrativas marcadas pela exemplaridade e sacralidade, os milagres de São Sebastião são dispostos de modo a criar uma memória que valoriza a ação da Companhia de Jesus e que converte o índio *na* representação escrita, onde se projeta o Verbo Eterno e se complementa a ação catequética e disciplinar cotidiana exercida pela ordem inaciana.

Nos dois últimos capítulos, procurou-se determinar pré-condições e referências históricas que simultaneamente propiciarão e delimitarão a reinvenção de tradições e símbolos em torno do patronímico e de sua cidade-cliente nos anos 1580 e seguintes. Buscou-se captar a primeira leitura jesuítica acerca do patrocínio sebastianino na cidade, por volta de 1565, examinando as conexões de sentido que fornecerão contornos básicos para a verossimilhança do *patrocinium* daí em diante.

Em “Bastião e Castelo Forte Português”, observou-se como São Sebastião foi utilizado pelo discurso do paço ao longo dos reinados quinhentistas de Avis: D. Manuel o elevava em Lisboa quase à altura de São Vicente, padroeiro olisiponense; D. João III recebera de Carlos



V um braço de São Sebastião que se transformou em tema régio de seu reinado, sendo recordado o seu auxílio contra a peste em diversas fontes. Mas é em D. Sebastião que o santo homônimo é dignificado no altar régio a ponto de se transformar em símbolo privilegiado do monarca reinante, ele próprio a apropriar-se do mártir asseado como patrono particularmente favorável, especial devoção e ícone de seu poder monárquico. O *Desejado* alcançaria do papa outra relíquia de Sebastião, uma suposta seta do seu martírio. Todo o discurso sacro envolvendo a recepção deste outro objeto santo relacionava o protetor do rei e suas flechas à construção de uma Monarquia universal sob égide lusitana, com especial enfoque no projeto do norte da África, em que São Sebastião foi um dos símbolos. Obviamente, em 1565 tais acontecimentos dos anos 1570 não poderiam ser imaginados. Mas o objetivo do referido capítulo foi mostrar o que a identificação do santo com o rei seria capaz de edificar, pois D. Sebastião foi, desde 1554, relacionado ao nominativo-imperativo que lhe fornecia um padroeiro especial e lhe informava um dever-ser. A identificação notória do *Desejado* com São Sebastião não é um aspecto de menor importância para que se possam compreender os fundamentos do patrocínio sebastianino na cidade do Rio de Janeiro.

No último capítulo, “E basta-lhe chamar-se São Sebastião”, defendeu-se a hipótese de que a primeira significação jesuítica em torno do patrocínio do mártir escolhido em 1565 se apoiou no patrono reconhecido do rei D. Sebastião para negociar com a Coroa o destino da Companhia e da cidade, através de um discurso que se apropriava do nome da urbe como artifício retórico-político-teológico que reforçava os deveres do rei e do *padroado* real. Em especial, a fundação do Rio de Janeiro possibilitava esse recurso porque os serviços de seus idealizadores e conquistadores foram alinhados com a elocução sobre o combate e a expulsão dos “calvinos e luteranos” e a evangelização dos índios contrários. A cidade de São Sebastião representava uma virada no projeto inaciano, uma vez que constituía o primeiro esforço sistemático de aliança com o poder secular, de modo a alcançar a sujeição político-religiosa do gentio e, com isso, a sua efetiva conversão. Assim, a escolha e a memória do santo do rei no Rio de Janeiro, cidade Real desde o princípio, não eram apenas homenagens que o monarca deveria receber de bom grado: de modo sutil, subjazia a esse patrocínio de São Sebastião o desejo de um contínuo patrocínio monárquico à obra jesuítica nos domínios de Portugal e, neste caso, no Rio de Janeiro.

Não se pôde constatar de nenhuma maneira que a definição do patrono da cidade coube aos jesuítas e nem que se tratou de sugestão dos padres, embora haja razões para conceber tais hipóteses. Mas a ratificação da Província brasílica da Companhia ao mártir eleito foi dada pelo porta-voz autorizado da ordem na missão de Estácio de Sá: José de Anchieta, em carta, dizia que bastava à cidade se chamar “São Sebastião” para que fosse favorecida pelos céus e pelo monarca lusitano que tinha muita “obrigação” para com o santo, reconhecidamente, seu protetor. Anchieta pediria então ao Provincial de Portugal, Diogo Mirão, para que levasse a notícia da fundação de São Sebastião do Rio de Janeiro ao rei, de modo a obter de Sua Alteza os benefícios necessários ao empreendimento de leais servidores da Coroa. Também Quirício Caxa insistirá no mesmo pedido. Era a presença e a importância da Companhia de Jesus na corte dos Avis e, sobretudo, do “rei ideal” e “ardentemente pró-jesuítas”, o que dava segurança e subsídios para que os padres apresentassem sua visão indissociavelmente teológica e política da fundação do Rio e reiterassem a necessidade de providências e mercês tanto régias quanto divinas.

Graças à ligação fundacional e identitária marcante entre o santo, o rei e a cidade, os jesuítas alinhavaram os elementos de um discurso específico que criava a plausibilidade da intercessão contínua do santo dardejado em favor dos habitantes do Rio de Janeiro. Com a transmissão do braço do patrono à cidade, em 1584, os laços de compromisso entre a Companhia, Portugal, o Rio de Janeiro e São Sebastião foram renovados. A memória dos milagres patronais foi acionada e, não tarde, passaria à forma narrativa, em escritos do século

XVII; e do século XVI, se fosse possível determinar historicamente a produção dos fragmentos atribuídos a José de Anchieta, transcritos de obras posteriores.

Por fim, há que se ressaltar que, orientado retórica, política e teologicamente pelos preceitos neoescolásticos, o corpus escrito jesuítico aqui abordado apresenta uma *unidade discursiva* coerente, no que refere à participação de São Sebastião na conquista do Rio de Janeiro através de milagres e de aparição. Esse discurso possui vários sentidos, como o de confirmar o triunfo da missão no Brasil, o destino profético da cidade, a pacificação providencial do gentio e a expulsão da heresia, a figura hagiográfica de Anchieta; conferir uma memória ao índio através de uma escrita colonizadora; relacionar a cidade ao santo e ao rei D. Sebastião, promover devoção e conformação nos demais padres, unificando o corpo e as ações da Companhia; *divulgar* os favores divinos à província jesuítica do Brasil, para atrair mais servos à “vinha estéril”; e *reafirmar* a aliança com os poderes seculares e a necessidade de auxílio material e espiritual por parte dos Céus e da Coroa. Os milagres e mercês de São Sebastião, enfim, embasam a interpretação jesuítica verossímil do *Patrocinium* do santo à cidade do Rio de Janeiro.

Da perspectiva jesuítica, esse patrocínio do mártir padroeiro, enfim, de modo sintético, é capaz de representar, através de ritos visíveis, dos escritos e da memória autorizada, o corpo místico invisível da cidade, tornando-se símbolo da comunidade urbana num referencial identitário que a une ao corpo místico homólogo da Monarquia portuguesa católica. É no *teatro sacro* das representações jesuíticas que se expressará e “revelará” a continuidade da legenda do santo, atrelada à vitória sobre a heresia e a gentilidade, bem como à ação co-Providencial dos Jesuítas e do rei nas terras do Brasil. Nessa concepção, a técnica letrada da produção de efeitos relaciona uma *imagem* interna iluminada pela Graça a um *discurso* ordenado de modo a expressar adequadamente a Luz divina inata. Imagem e discurso teatralizam a memória coletiva, anônima e autorizada dos signos, produzindo uma alegoria.

Nos séculos XVI e XVII, uma das manifestações mais frequentes na então recente cultura impressa européia foi a dos livros e coleções de emblemas, constituindo o ramo próprio da “emblemática”. Um emblema era uma composição que unia texto e imagem, dividindo-se em três partes: na superior, um conceito, isto é, uma enunciação sobre vícios e virtudes, geralmente em latim, muitas vezes bíblica e reticente. No meio, uma representação gráfica de alguma cena bíblica ou mitológica. Na parte inferior, um epigrama tratando de explicar a relação entre a máxima moral e a imagem gravada, desvendando o sentido aparentemente enigmático do emblema. A função do conjunto era “pedagógica”, ou melhor, buscava-se ensinar um preceito moral ou religioso. Uma característica marcante da emblemática foi a sua polissemia proposital, relacionada ao livre-arbítrio e à adaptação a contextos variados de uso. Daí ser amplamente utilizada pelos jesuítas, conhecidos pela casuística e adaptabilidade à missão em ambientes diversos.

Relacionado ainda ao uso dos emblemas, inclusive ao que fizeram deles os jesuítas, esteve o transbordamento religioso, numa época em que as ações de Deus e do Diabo eram como realidades palpáveis no cotidiano, lutando entre si por meio de anjos e demônios, milagres e possessões divinas ou diabólicas. Assim, a humanização do sobrenatural pareada ao recrudescimento do misticismo, no crepúsculo do Renascimento, se unia à iniciativa moralizadora e catequética contra-reformista na cultura do emblema – moralizante e por vezes eivada de significados místicos – e na figura do jesuíta<sup>1</sup>.

Embora esta pesquisa não tenha nenhum tipo de iconografia como fonte, baseando-se apenas em escritos, poesias e narrativas, a idéia de emblema nos serve como síntese para expressar concisamente o que pretendemos demonstrar com este trabalho. Entre metáforas e metonímias, unindo a imagem, encenada no rito e formada pelo “desenho interno”, ao

---

<sup>1</sup> Cf. GONÇALVES, Margareth A. *Império da fé. Andarilhas da alma na era barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005, pp.37-40 e ss.

discurso escrito e inscrito na memória, o *patrocinium* de São Sebastião no Rio de Janeiro tal qual glosado e divulgado pelos jesuítas nos séculos XVI e XVII pode ser compreendido também em sua relação com a perspectiva da emblemática e da cultura dos livros de emblemas característica da época, responsável por unir textos e imagens para transmitir máxima morais e pedagógicas sobre virtudes, vícios e as artes de bem viver. Eis a forma triparte: o conceito enunciado era a exaltação da fé católica, da Companhia de Jesus e da monarquia mística portuguesa em detrimento dos vícios de pagãos e hereges; a imagem mítica ou bíblica era a intervenção milagrosa visível e invisível do santo paladino contra tamoios e franceses; o epigrama elucidativo, por fim, era a interpretação alegórica dos jesuítas acerca dos desígnios da Providência, sinalizados na fundação do desejado Rio de Janeiro e revelados no patrocínio de São Sebastião, seu emblema sagitado<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Segundo João Adolfo Hansen, “no século XVI, o termo *emblema* podia significar três coisas: só o texto do epigrama (...), só uma imagem alegórica, como um hieróglifo exigindo interpretação; e, ainda, um gênero plástico-discursivo, como relação de *corpo (imagem)* e *alma (discurso)* (...). Tesouro lembra os usos do século XVI e escreve que pode haver emblemas só com textos ou só com imagens. (...)”. HANSEN, João Adolfo. A categoria “representação” nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII. In: KANTOR, Íris, JANCSÓ, Istvan (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa, v.II*. São Paulo: Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, 2001(Estante Usp – Brasil 500 anos, 3), pp.749-755.



## FONTES

### I. Jesuíticas

#### a) Cartas

ANCHIETA, Joseph de. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933. (Cartas Jesuíticas III).

NAVARRO, Azpilcueta, et. al. *Cartas Avulsas*. Belo Horizonte : São Paulo : Ed. Itatiaia; EDUSP, 1988. (Cartas jesuíticas II) (Reconquista do Brasil. 2. série ; v.148)

#### b) Biografias do Padre Anchieta.

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 emprenta de Antonio Ramirez Viuda, 1618.

RODRIGUES, Pero. “Vida do Padre José de Anchieta pelo Padre Pero Rodrigues, conforme a copia existente na Bibliotheca Nacional de Lisboa” [1606]. In: *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Officina de Artes Graphicas da Bibliotheca Nacional, 1909. vol. XXIX/1907.

VASCONCELLOS, Simão de. Vida do veneravel padre Ioseph de Anchieta da companhia de Iesv, 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.

#### c) Crônica

VASCONCELLOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesv 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 curiosas, & necessarias das cousas daquelle estado*. Lisboa: na officina de Henrique Valente de Oliveira, 1663.

#### d) Fragmentos, Narrativas e Notícias de Viagem

ANCHIETA, José de. *Textos históricos*. Pesquisa, introdução e notas do Pe. Hélio Abranches Viotti. São Paulo: Edições Loyola, 1989 (Monumenta Anchieta – Obras Completas do Pe. José de Anchieta, 9).

CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e gente do Brasil* [ca.1580]. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1980. (Reconquista do Brasil, 13).

MONTEIRO, Jácome. Relação da província do Brasil, 1610. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol.VIII. Suplemento Biobibliográfico – Escritores Jesuítas no Brasil, I (Da letra A a M). Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949

e) “Autos” e “poesias”

ANCHIETA, José de. *Poesias Completas*. Transcrições, traduções e notas de M. de Lourdes de Paula Martins. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

ANCHIETA, José de. *Teatro de Anchieta*. Tradução, introdução e notas de Armando Cardoso. São Paulo: Loyola, 1977. (Obras completas, 3).

## II. Não-jesuítas

BERNARDES, Diogo, (ca. 1530-1596). *Varias rimas ao Bom Jesus e à Virgem Gloriosa Sua Mãe e a Santos Particulares : com outras mais de honesta, e proveitosa liçam (...)*. Lisboa: Na Of. de Miguel Rodrigues, 1770. Retirado de <http://purl.pt/181>.

CAMÕES, Luís de, JUROMENHA, João A. L. P., PETRARCA, Francesco. *Obras de Luiz de Camões: precedidas de um ensaio biographico, no qual se relatam alguns factos não conhecidos da sua vida*, vol.II. Lisboa: Imprensa Nacional, 1861.

CASTRO, João Bautista de. *Mappa de Portugal antigo, e moderno (...)*, t.II, parte III. Lisboa : Na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1763.

D’HOLANDA, Francisco. *Da Fábrica que falece à cidade de Lisboa* [1571]. Ed. Fac-sim. Introdução, notas e comentários de José da Felicidade Alves. Lisboa: Horizonte, 1984.

FARIA Y SOUSA, Manuel de. *Europa Portuguesa, Segunda Edición correcta, ilustrada y añadida em tantos lugares, y con tales ventajas, que és labor nueva por su autor Manuel de Faria, y Sousa (...)*. Tomo III. Lisboa: Antonio Craesbeeck de Mello, 1680.

MENEZES, Manuel de. *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 suceffos deste Reyno, e Conquistas em fua menoridade*. [1628] Lisboa Occidental: na Officina Ferreyriana, 1730.

REBELLO, Amador. *Crônica de El-Rei Dom Sebastião, único dêste nome e dos Reis de Portugal o 16º, compôsta pelo Padre Amador Rebelo, companheiro do Padre Luís Gonçalves da Câmara, Mestre do dito Rei Dom Sebastião*. Porto: Livraria e Imprensa Civilização, 1925.

SANTOS, Manoel dos. [O.S.B.] *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.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Documentos inéditos para a história do reinado de D. Sebastião*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1958. Separata do “Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra”, vol. XXIV.

### III. Documentos sobre o Rio de Janeiro no século XVI

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *O Rio de Janeiro no século XVI. Documentos dos arquivos portugueses*, v.II. Lisboa: Comissão Nacional das comemorações do IV Centenário do Rio de Janeiro, 1965.

### IV. Hagiografias

ROSÁRIO, Fr. Diogo do. *Flos Sanctorum das vidas e obras insignes dos Santos vista [et] cotejadas co os seus originaes authenticos, polo padre Frey Diogo do Rosayro*. Lisboa: per Balthesar Ribeiro, 1590.

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.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens. A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas, 2007.

ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond. 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

ALENCASTRO, Luís Filipe de. *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003 (Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa, 16).

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. De Araribóia a Martim Afonso: lideranças indígenas, mestiçagens étnico-culturais e hierarquias sociais na colônia. In: VAINFAS, Ronaldo, NEVES, Guilherme P., SANTOS, Georgina (org.). *Retratos do Império – trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: Eduff, 2006.

ÁLVARO, Bruno G. A espada, a lança e a cruz: reflexões acerca da presença da *militia* na *legenda áurea* através das vidas de São Jorge e São Mercúrio. In: SILVA, Andréia C. L. Frazão. (org.) *Hagiografia e história: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média central*. Rio de Janeiro: HP comunicação editora, 2008.

APOSTOLIDÈS, Jean-Marie. *O rei-máquina: espetáculo e política no tempo de Luís XIV*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EdUNB, 1993.

ARAÚJO, Norberto de. *Pequena monografia de São Vicente*. Lisboa: Tipografia da Empresa do Anuário Comercial, Edição do Grupo dos Amigos de Lisboa, s/d.

AZZI, Riolando. *A Teologia Católica na Formação da Sociedade Colônia Brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação Social. In: *Enciclopédia Einaudi, Anthropos-Homem*, vol.5. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985.

BARKER, Sheila. 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 (Sixteenth Century Essays & Studies Series, 78).

- BASTOS, Mario J. M. *O Rei e a Saúde do Reino. A Peste e o Poder Real em Portugal (Século XIV/XVI)*. Dissertação de Mestrado. Niterói: Uff, 1995.
- BASTOS, Mario J. M. Pecado, Castigo e Redenção: a Peste como Elemento do Proselitismo Cristão (Portugal, Séculos. XIV/XVI). In: *Tempo*. Rio de Janeiro, v.2, n.3, 183-205, 1997.
- BASCHE, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. Trad. Marcelo Rede. Pref. Jacques Le Goff. São Paulo: Globo, 2006.
- BAUMANN, Thereza de Barcelos. *A Gesta de Anchieta: a construção do “outro” nas idéias e práticas jesuítas no quinhentos*. Dissertação de mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1993.
- BEAUJARD, Brigitte. Cités, évêques et martyrs em gaule à la fin de l'époque romaine. In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome « La Sapienza ». Rome, 27-29 octobre 1988. Roma : École Française de Rome, 1991 (Collection de L'École Française de Rome, 149).
- BELCHIOR, Elysio de Oliveira. *Conquistadores e povoadores do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira Ed., 1965 (Vieira Fazenda, I).
- BERNARD, Carmen & GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo 2: as mestiçagens*. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Edusp, 2006.
- BICALHO, Maria Fernanda Baptista. *A Cidade e o Império. O Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BICALHO, Maria Fernanda. Conquista, Mercês e Poder Local: a nobreza da terra na América portuguesa e a cultura política do Antigo Regime. In: *Almanack Brasiliense*, 2, nov. 2005.
- BICALHO, Maria Fernanda. O que significava ser cidadão nos tempos coloniais. In: ABREU, Martha, SOIHET, Rachel (org.). *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.
- BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos. O caráter sobrenatural do poder régio. França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. 2<sup>a</sup>ed. São Paulo: Edusp, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
- BOUZA, Fernando. Memoria de memorias. La experiencia imperial y las formas de comunicacion. In: CHARTIER, Roger FERROS, Antonio (dir.). *Europa, América y el Mundo. Tiempos Históricos*. Madrid: Marcial Pons, 2006.
- BOXER, Charles R. *O Império Marítimo Português. 1415-1825*. São Paulo: Companhia das letras, 2002.
- BOXER, Charles R. *Portuguese society in the tropics. The municipal councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda – 1510-1800*. Madison, Milwaukee: University of Wisconsin Press, 1965.
- BRADING, David A. *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*. México D.F.: Taurus, 2002.
- BRADING, David. La Monarquía Católica. In: *Orbe indiano. De la Monarquía Católica a la República Criolla. 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económico, 1994.
- BROWN, Peter. *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981 (The Haskell Lectures on History of Religions, new ser., 2).
- BUESCU, Ana Isabel. A memória das Origens. Ourique e a fundação do reino (séculos XV-XVIII). In: *Memória e Poder. Ensaio de História Cultural (Séculos XV-XVIII)*. Lisboa: Cosmos, 2000.



- BUSHNELL, Amy Turner, GREENE, Jack P. *Peripheries, Centers, and the Construction of Early Modern American Empires*. In: *Negotiated Empires. Centers and peripheries in the Americas, 1500-1820*. New York, London: Routledge, 2002.
- CAPISTRANO DE ABREU, João. Fernão Cardim. In: *Ensaio e estudos: crítica e história. 2ª série*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 2003 (Edições do Senado Federal, v.9).
- CARDIM, Pedro. Entradas solenes: rituais comunitários e festas políticas, Portugal e Brasil, séculos XVI e XVII. In: KANTOR, Íris, JANCSÓ, Istvan (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa, v.I*. São Paulo: Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, 2001.
- CARDIM, Pedro. Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. In: *Revista de História das Idéias*, Coimbra, v.22, 2001.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: Edusc, 2006.
- CASTRO, C. *A invenção do Exército brasileiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002 (Descobrimos o Brasil).
- CASTRO, Eduardo Viveiros. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2ªed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2002.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990 (Memória e Sociedade).
- CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios. A idéia de bruxaria no princípio da Europa moderna*. Trad. Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Edusp, 2006.
- COSTA, Soledade Martinho. *Festas e tradições portuguesas. Janeiro*. Ed. il. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002.
- COSTIGAN, Lúcia Helena (org.) *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Unicamp, 2005.
- COURTINE, Jean-François. Direito natural e direito das gentes. A refundação moderna, de Vitoria a Suárez. In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, Fapesp, 1992.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Da guerra das relíquias ao Quinto Império – importação e exportação da história no Brasil. In: *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo: Cebrap, n.44, 47-72, março 1996.
- CURTO, Diogo Ramada. A literatura e o império: entre o espírito cavaleiroso, as trocas da corte e o humanismo cívico. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti. *História da expansão portuguesa, v.I*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 1997.
- CYMBALISTA, Renato. Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna. In: *Anais do Museu Paulista*. São Paulo, v.14, n.2, 11-50, jul-dez 2006. Consultado em <http://www.revistausp.sibi.usp.br/pdf/anaismp/v14n2/a02v14n2.pdf>. Acesso em: 17 de maio de 2008.
- DAHER, Andrea. *O Brasil francês. As singularidades da França Equinocial. 1612-1615*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- DANIELI, Francesco. *La freccia e la palma. San Sebastiano tra storia e pittura con 100 capolavori dell'arte*. Roma: Edizioni Universitaire Romane, 2007.
- DELFOSSÉ, Annick. 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. Acessado em <http://hdl.handle.net/2268/785>, autorizado gentilmente pela autora. Acesso em 2 de maio de 2009.
- DEL PRIORE, Mary L. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000 (O caminho das utopias).
- 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, 1985.
- DELUMEAU, Jean. *Rassurer et Protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. Paris: Fayard, 1989.
- DORÉ, Andréa, LIMA, Luís Filipe Silvério, SILVA, Luiz Geraldo (Orgs.). *Facetas do Império na História: conceitos e métodos*. São Paulo: Hucitec, 2008.
- DUVAL, Yvette. « Sanctorum Sepulcris Sociari ». In : *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome « La Sapienza ». Rome, 27-29 octobre 1988. Roma : École Française de Rome, 1991 (Collection de L'École Française de Rome, 149).
- EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno. Encontros Culturais, Aventuras Teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000 (*Humanitas*).
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 6ed. São Paulo: Perspectiva, 2002 (Debates, 52).
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992 (Tópicos).
- ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte. Investigação sobre a realeza e a aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- ELIAS, Norbert. Sobre a Sociogênese do Estado. In: *O Processo Civilizador*, v.2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- ELLIOT, John H. *España en Europa. Estudios de Historia Comparada*. Valência: Universitat de Valência, 2002.
- ELLIOT, John H. *Impérios del mundo Atlântico. España y Gran Bretaña en América. 1492-1830*. Madrid: Taurus, 2006.
- FAZENDA, José Vieira. Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro, v.I. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro: t.86, v.140, IHGB, 1919.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Globo, 2006.
- FERNANDES, Florestan. *A organização social dos tupinambá*. São Paulo: Hucitec, Brasília: UNB, 1989.
- FERRUA, Antonio. *La basilica e la catacomba di San Sebastiano*. Vaticano: Pontificia commissione di Archeologia Sacra, 1979.
- FILHO, Rubem Barboza. *Tradição e artifício. Iberismo e Barroco na formação americana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, Rio de Janeiro: Iuperj, 2000.
- FRAGOSO, João L. R., ALMEIDA, Carla M. C., SAMPAIO, Antonio C. Jucá de. *Conquistadores e negociantes. Histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos. América lusa, séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- FRAGOSO, João. A nobreza da república: notas sobre a formação da primeira elite senhorial do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVII). In: *Topoi*. Rio de Janeiro, n.1, 45-122, 2000.
- FRANCO, José Eduardo. *O Mito dos Jesuítas. Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*. Lisboa: Gradiva, 2006-2007. 2v.
- FRANCO, José Eduardo & TAVARES, Célia Cristina. *Jesuítas e inquisição. Cumplicidades e confrontações*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2007.

- FRANCO JR., Hilário. *A Eva barbada. Ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Edusp, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 23ªed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. 10ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FUCHS, Juan Carlos Estenssoro. *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.
- FUCHS, Juan Carlos Estenssoro. O símio de Deus. In: In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v.2. Trad. Hilário Franco Júnior. Bauru: Edusc, 2006.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- GEERTZ, Clifford. *Negara. O Estado teatro no século XIX*. Trad. Miguel Vale de Almeida. Lisboa: Difel, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991 (Memória e Sociedade).
- GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. Trad. Nilson Moulin Louzada. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais. Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GINZBURG, Carlo. *Relações de força. História, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1997 (Memória e Sociedade).
- GONÇALVES, Margareth A. *Império da fé. Andarilhas da alma na era barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.
- GOODICH, Michael. 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, 1985.
- GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol – séculos XVI e XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- GRUZINSKI, Serge. *A guerra das imagens. De Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GRUZINSKI, Serge. O Renascimento ameríndio. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- HANKE, Lewis. *Aristóteles e os índios americanos*. Trad. Maria Lucia Galvão Carneiro. São Paulo: Martins, 1962.
- HANSEN, João Adolfo. A categoria “representação” nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII. In: KANTOR, Íris, JANCSÓ, Istvan (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*, v.II. São Paulo: Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, 2001.
- HANSEN, João Adolfo. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, Lúcia Helena (org.) *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Unicamp, 2005.
- HANSEN, J. A. A Civilização pela Palavra. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes; VEIGA, Cynthia Greive Veiga (org.). *500 Anos de Educação no Brasil*, v.I. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

- HANSEN, João Adolfo. 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.
- HANSEN, João Adolfo. Barroco Brasileiro, *Petit Palais & Ruína*. In: PRADO, Maria Lígia C., VIDAL, Diana G. (org.). *À Margem dos 500 Anos: reflexões irreverentes*. São Paulo: Edusp, 2002 (Estante Usp: Brasil 500 Anos, 7).
- HERMANN, Jacqueline. *No Reino do Desejado. A construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HESPANHA, António Manuel. *Às vésperas do Leviathan. Instituições e poder político. Portugal, século XVII*. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.
- HESPANHA, António Manuel, XAVIER, Angela B. A representação da sociedade e do poder. In: MATTOSO, José (ed.). *História de Portugal. O Antigo Regime. 1620-1807*. Lisboa: Estampa, 1993 (História de Portugal, v.4).
- HESPANHA, Antonio Manuel. La Economía de la Gracia. In: *La Gracia del derecho*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- HESPANHA, António Manuel, SILVA, Ana Cristina Nogueira da. A identidade portuguesa. In: MATTOSO, José (ed.). *História de Portugal. O Antigo Regime. 1620-1807*. Lisboa: Estampa, 1993 (História de Portugal, v.4).
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org). *A invenção das tradições*. 3ªed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997 (Pensamento Crítico, 55).
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 4ªed. Brasília: UNB, 1963. (Biblioteca Básica Brasileira, v.10).
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6ªed. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- HOLANDA, Sérgio Buarque (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira, t.I: A época colonial, v.1, Do descobrimento à expansão territorial*. 14ªed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). *História geral da civilização brasileira, t.I: A época colonial, v.2, Administração, economia, sociedade*. 11ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- JOLLES, André. A Legenda. In: *Formas simples: legenda, saga, mito, adivinha, ditado, caso, memorável, conto, chiste*. São Paulo: Cultrix, 1929.
- KARNAL, Leandro. *Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do Século XVI*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1998.
- KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do Rei. Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- KANTOROWICZ, Ernst H. Le lever du roi. In : *Le lever du roi*. Trad. Franz Regnot. Paris : Bayard, 2004.
- KANTOROWICZ, Ernst. Mysteries of State. An absolutist concept and its late mediaeval origins. In: *Selected Studies*. Locust Valley: J.J. Augustin, 1965.
- KEHL, Luis Augusto Bicalho. *Simbolismo e profecia na fundação de São Paulo: a casa de Piratininga*. São Paulo: Terceiro Nome, 2005.
- KOSELLECK, Reinhart. *O futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas, vol. I, os conquistadores*. Porto Alegre: L&PM, 1994.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 2003.
- LE GOFF, Jacques. 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.

- LE GOFF, Jacques. Cultura eclesiástica e cultura folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o dragão. In: *Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980.
- LEITE, Serafim. *Breve Itinerário para uma biografia do P. Manuel da Nóbrega, fundador da Província do Brasil e da Cidade de São Paulo (1517-1570)*. Lisboa: Ed. Brotéria; Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1955.
- LEITE, Serafim. *Cartas do Brasil e mais escritos do Padre Manuel da Nóbrega*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938-1949.
- LEITE, Serafim. *Novas Páginas de História do Brasil*. Edição completa. São Paulo: Companhia Editora Nacional, s/d. (Brasiliana, 32).
- LEITE, Serafim. *Vicente Rodrigues, primeiro mestre-escola do Brasil*. (1568-1600). Separata da Revista Brotéria. Vol. LII, Fasc.3. Lisboa: Março 1951.
- LÉSTRINGANT, Frank. *Le huguenot et le sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de Religion*. Paris: Klincksieck, 1990.
- LÉSTRINGANT, Frank. *O Canibal: grandeza e decadência*. Trad. Mary del Priore. Brasília: UNB, 1997.
- LÉSTRINGANT, Frank. A outra conquista: os huguenotes no Brasil. In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LINK, Luther. *O Diabo: a máscara sem rosto*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LISBOA. Junta da Freguesia de São Sebastião da Pedreira, Câmara Municipal de Lisboa. *A Freguesia de São Sebastião da Pedreira*. Imprensa Municipal, 2001.
- LUZ, Guilherme Amaral. *Carne Humana: canibalismo e retórica jesuítica na América Portuguesa (1549-1587)*. Uberlândia: Ed. Ufu, 2007.
- LUZ, Guilherme Amaral. Os justos fins da França Antártica. In: *Locus. Revista de História*. Juiz de Fora, v.7 n.I, jan-jun 2001.
- LUZ, Guilherme Amaral. Produção da concórdia – a poética do poder na América portuguesa. In: *Varia Historia*. Belo Horizonte: v.23, n.38, 543-560, Jul/Dez 2007.
- LUZ, Guilherme Amaral. Palavras em movimento: as diversas imagens quinhentistas e a universalidade da revelação. In: In: KANTOR, Íris, JANCSÓ, Istvan (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa, v.II*. São Paulo: Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, 2001.
- LUZ, Guilherme Amaral, DUARTE, Stela Beatriz. A representação do martírio no “teatro jesuítico da missão”: exemplificação das virtudes na busca pela extinção dos vícios. In: *Horizonte científico – a revista eletrônica da Propp*, v.I, n.10, 2009, <http://www.horizontecientifico.propp.ufu.br/include/getdoc.php?id=1553&article=62&mode=pdf> (acessado em 22 de janeiro de 2010).
- MARAVALL, José. *Estado Moderno y Mentalidad Social. Siglos XV-XVII*. Madrid: Alianza, 1986.
- MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.
- MARQUES, João Francisco. A primeira Jornada de D. Sebastião a Marrocos, no verão de 1574, e a actuação dos pregadores portugueses. In: *Colóquio o sebastianismo: política, doutrina e mito (Sécs.XVI-XIX)*. Actas. Lisboa: Colibri, 2004 (Academia Portuguesa da História).
- MAURÍCIO, Augusto. *Algo do meu velho Rio*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Brasileira, 1966 (Vieira Fazenda, VIII).

- MEGIANI, Ana Paula Torres. *O jovem rei encantado: expectativas do messianismo régio em Portugal, séculos XIII a XVI*. São Paulo: Hucitec, 2003 (Estudos Históricos, 47).
- MEGIANI, Ana Paula Torres. A escrita da festa: os panfletos das jornadas filipinas a Lisboa de 1581 e 1619. In: KANTOR, Íris, JANCSÓ, Istvan (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa, v.I*. São Paulo: Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, 2001.
- MELLO, Evaldo Cabral de. *Rubro Veio. O Imaginário da Restauração Pernambucana*. 2ªed. rev. aum. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.
- MELLO, Evaldo Cabral de. *Um imenso Portugal. História e historiografia*. São Paulo: ed.34, 2002.
- MENDONÇA, Paulo Knauss de. *O Rio de Janeiro da Pacificação: franceses e portugueses na disputa colonial*. Rio de Janeiro: Secr. Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, 1991 (Biblioteca Carioca, 18).
- MENESES, José N.C. Iconografia de São Sebastião: plasticidade e devoção popular. In: *Revista do IFAC*. Ouro Preto: Ufop, n.3, 52-59, dez. 1996.
- MENGET, Patrick. A política do espírito. In: In: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*. Trad. Estevão Pinto; apres. Egon Schaden. 2ed. São Paulo: Editora Nacional, Ed. da Universidade de São Paulo, 1979 (Brasiliana, 267).
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores*. Tese de livre-docência. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2001.
- MONTEIRO, Paula (org.). *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- MOTT, Luiz. Santos e santas no Brasil colonial. In: *Varia Historia*, 13, Belo Horizonte, jun.1994, 44-66.
- NEVES, L. F. Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios. Colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.
- OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno. Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa: Estar, 2001.
- OLIVAL, Fernanda. Structural changes within the 16<sup>th</sup>-century Portuguese military orders. In: *e-Journal of Portuguese History*. Brown University, Universidade do Porto, v.2, n.2, Winter 2004. Disponível em [http://www.brown.edu/Departments/Portuguese\\_Brazilian\\_Studies/ejph/html/issue4/pdf/folival.pdf](http://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/html/issue4/pdf/folival.pdf) (último acesso em 2 de março de 2010).
- OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet, Faperj, 2008.
- OLIVEIRA, Eduardo Freyre de. *Elementos para a História do Município de Lisboa, v.I*. Lisboa: Typographia Universal, 1882.
- O'MALLEY, John. *Os primeiros jesuítas*. Trad. Domingos Armando Donida. São Leopoldo: Unisinos; Bauru: Edusc, 2004 (História).
- 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.
- OSSWALD, Maria Cristina. The Society of Jesus and the diffusion of the cult and iconography of Saint Ursula and the Eleven Thousand Virgins in the Portuguese Empire during the second half of the 16<sup>th</sup> century. In: *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos séculos XVI e XVII – espiritualidade e cultura. Actas do colóquio internacional – maio 2004, vol.I*. 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.

- PAGDEN, Anthony. *Señores de todo el Mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Trad. Dolors Gallart Iglesias. Barcelona: Ediciones Península, 1997.
- PALAZZOLO, P. Fr. Jacinto de. Estácio de Sá. In: *Crônica dos capuchinhos do Rio de Janeiro*. Petrópolis: Vozes, 1965.
- PÉCORA, A. Alcir B. *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.
- PÉCORA, A. Alcir B. *Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. São Paulo: Edusp; Campinas: Ed. Unicamp, 1994.
- PÉCORA, A. Alcir B. A conversão pela política. In: *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.
- PÉCORA, A. Alcir B. As artes e os feitos. In: *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.
- PÉCORA, A. Alcir B. Cartas à segunda escolástica. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- PÉCORA, A. Alcir B. Sermões: o modelo sacramental. In: KANTOR, Íris, JANCSÓ, Istvan (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa, v.II*. São Paulo: Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, 2001.
- PÉCORA, A. Alcir B. Vieira, o índio e o Corpo Místico. In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- PESAVENTO, Sandra Jatáhy. *História & História Cultural*. 2ªed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005 (História &... Reflexões, 5).
- PIETRI, Charles. L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens : du témoin a l'intercesseur. In : *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome « La Sapienza ». Rome, 27-29 octobre 1988*. Roma : École Française de Rome, 1991 (Collection de L'École Française de Rome, 149).
- PIETRI, Luce. Culte des saints et religiosité politique dans la Gaule du V<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle. In : *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome « La Sapienza ». Rome, 27-29 octobre 1988*. Roma : École Française de Rome, 1991 (Collection de L'École Française de Rome, 149).
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 3-15, 1989.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003.
- PUJOL, Xavier Gil. Centralismo e Localismo? Sobre as Relações Políticas e Culturais entre Capital e Territórios nas Monarquias Europeias dos Séculos XVI e XVII. In: *Penélope. Fazer e Desfazer a História*, N°6, Lisboa, 1991.
- RAMINELLI, Ronald J. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- RAMINELLI, Ronald. *Viagens ultramarinas. Monarcas, vassallos e governo à distância*. São Paulo: Alameda, 2008.
- RAMINELLI, Ronald. Simbolismos do espaço urbano colonial. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992 (Jubileu).

- REIS, Maria de Fátima. Medo e Devoção. A “peste grande” de 1569 em Lisboa e a Procissão da Saúde. In: *Colóquio o sebastianismo: política, doutrina e mito (Sécs.XVI-XIX)*. Actas. Lisboa: Colibri, 2004 (Academia Portuguesa da História).
- REIS, Maria de Fátima. *Saúde pública e assistência em Lisboa no tempo de D. Sebastião*. Comunicação apresentada no VII Congresso de la Asociación de Demografía Histórica (ADEH). Granada, 2004. Retirado de [http://www.ugr.es/~adeh/comunicaciones/Fatima\\_Reis\\_M\\_d.pdf](http://www.ugr.es/~adeh/comunicaciones/Fatima_Reis_M_d.pdf). Último acesso em 2 de março de 2010.
- RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François (dir.). *Para uma História Cultural*. Lisboa: Ed. Estampa, 1998.
- ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. 2ed. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002 (Geografia Cultural).
- ROSENDAHL, Zeny. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. 2ed. Rio de Janeiro: Eduerj, 2009 (Geografia Cultural).
- RUCQUOI, Adeline. De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España. In: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. 13:51, 1992, 55-100.
- RYKWERT, Joseph. *A idéia de cidade. A antropologia da forma urbana em Roma, Itália e no mundo Antigo*. São Paulo: Perspectiva, 2006 (Estudos, 234).
- SANTOS, Beatriz Catão C. *O Corpo de Deus na América: a festa de Corpus Christi nas cidades da América Portuguesa – século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2005.
- SANTOS, Beatriz Catão C. *O Pináculo do Temp(l)o: o Sermão do Padre Antônio Vieira e o Maranhão do século XVII*.
- SANTOS, Beatriz Catão C. The feast of Corpus Christi: artisan crafts and skilled trades in Eighteenth-century Rio de Janeiro. In: *The Americas*, 65, 2, 193-216, Out. 2008.
- SANTOS, Beatriz Catão C. Unidade e diversidade através da festa de *Corpus Christi*. In: KANTOR, Íris, JANCSÓ, Istvan (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa, v.II*. São Paulo: Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, 2001.
- SANTOS, Georgina. *Ofício e Sangue. A irmandade de São Jorge e a Inquisição na Lisboa moderna*. Lisboa: Edições Colibri, ICIA, 2005 (Travessias; 5).
- SÉRGIO, Antonio. *Breve interpretação da História de Portugal*. 9 ed. Crítica. Lisboa: Livraria Sá da Costa Ed., 1979 (Obras completas).
- SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens. Ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru: Edusc, 2007.
- SEED, Patricia. *Cerimônias de posse na conquista européia do Novo Mundo (1492-1640)*. Trad. Lenita Esteves. São Paulo: Ed. Unesp, 1999 (UNESP/Cambridge).
- SEHELLART, Michel. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: ed.34, 2006.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *O Rio de Janeiro no século XVI. Estudo histórico*, v.I. Lisboa: Comissão Nacional das comemorações do IV Centenário do Rio de Janeiro, 1965.
- SILVA, Ricardo Mariella da. *São Sebastião do Rio de Janeiro. Religiosidade e segurança no século XVI*. Dissertação de mestrado: PUC-RJ, 1996.
- SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização – séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da Vida Privada no Brasil. Cotidiano e vida privada na América portuguesa, v. I*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.



- SOUZA, Laura de Mello e. Os Novos Mundos e o Velho Mundo: confrontos e inter-relações. In: PRADO, Maria Lígia C., VIDAL, Diana G. (org.). *À Margem dos 500 Anos: reflexões irreverentes*. São Paulo: Edusp, 2002 (Estante Usp: Brasil 500 Anos, 7).
- SOUZA, Néri de Almeida. Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A *Legenda áurea* de Jacopo de Varazze. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: Anpuh, v.22, n.43, 67-84, 2002.
- TAVARES, Célia C. S. *Entre a Cruz e a Espada: Jesuítas e a América Portuguesa*. Dissertação de mestrado. Niterói, Uff, 1995.
- TELLES, Isadora T. A “*fundação escrituraria*” do Rio de Janeiro: um estudo de caso do auto *Na festa de São Lourenço* (ca.1583) de José de Anchieta. Campinas: Unicamp, dissertação de mestrado, 2004.
- THOMAZ, Luiz Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994.
- TORRES, Magda M. Jaolino. *As práticas discursivas da Companhia de Jesus e a emergência do “teatro jesuítico da missão” no Brasil do século XVI*. Tese de doutorado. Brasília: Universidade de Brasília, 2006, pp.2-6 e ss. [http://bdtd.bce.unb.br/tesesimplificado/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=804](http://bdtd.bce.unb.br/tesesimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=804). Acesso em 26 de julho de 2008.
- TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Trad. Fabiano de Moraes. Niterói: Eduff, 2008.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VAINFAS, Ronaldo. Da festa tupinambá ao sabá tropical. In: KANTOR, Íris, JANCÓSÓ, Istvan (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa, v.I*. São Paulo: Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, 2001(Estante Usp – Brasil 500 anos, 3).
- VAINFAS, Ronaldo, SOUZA, Juliana Beatriz de. *Brasil de Todos os Santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000 (Descobrimos o Brasil).
- VAUCHEZ, André. *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, 1988.
- VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude. (org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval, v.2*. Trad. Hilário Franco Júnior. Bauru: Edusc, 2006, pp.199-200.
- VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF (org.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989.
- VAUCHEZ, André. Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi, v.12. Mythos/logos, Sagrado/profano*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987.
- VEYNE, Paul. O império romano. In: *Idem* (org.). *História da vida privada. Do império romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das letras, 1989.
- WEBB, Diana. *Patrons and defenders. The saints in the Italian city-states*. London, New York: Tauris Academic Studies, 1996 (International Library of Historical Studies, 4).
- WETZEL, Herbert Ewaldo. *Mem de Sá: Terceiro Governador Geral. 1557-1572*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1972.
- WORTLEY, John. The origins of Christian veneration of body-parts. In: *Revue de l’histoire des religions, t. 223, 5-28, 1/2006. [http://www.armand-colin.com/revues\\_article\\_info.php?idr=10&idnum=271454&idart=747](http://www.armand-colin.com/revues_article_info.php?idr=10&idnum=271454&idart=747)* (16 de agosto de 2009).
- YATES, Frances Amelia. *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*. London: Pimlico, 1993.