



Revista Brasileira de História  
ISSN: 0102-0188  
rbh@edu.usp.br  
Associação Nacional de História  
Brasil

Miranda Cardoso, Vinicius  
Cidade de São Sebastião: o Rio de Janeiro e a comemoração de seu santo patrono nos escritos e  
ritos jesuíticos, c.1585  
Revista Brasileira de História, vol. 32, núm. 63, 2012, pp. 15-37  
Associação Nacional de História  
São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26323133002>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica  
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal  
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

# Cidade de São Sebastião: o Rio de Janeiro e a comemoração de seu santo patrono nos escritos e ritos jesuíticos, c.1585

*The City of Saint Sebastian: Rio de Janeiro and the commemoration of its patron saint in Jesuit writings and rites, c.1585*

Vinicius Miranda Cardoso\*

## RESUMO

Neste artigo discutem-se os usos e discursos jesuíticos relacionados com cerimonial de recebimento de uma relíquia de São Sebastião no Rio de Janeiro, no contexto de uma visitação inaciana ocorrida entre 1584 e 1585. Particularmente, no tocante à reafirmação local da liderança religiosa da Companhia de Jesus, à imagem idealizada da missão em tempos de dificuldades e ao simbolismo alegórico relacionado com a construção da cidade por portugueses, jesuítas e índios. Com base na *Narrativa epistolar*, de Fernão Cardim, no auto *Na festa de São Lourenço*, atribuído a José de Anchieta, e em outras fontes ou indícios pertinentes, também se destacam a rememoração coletiva e sacramental da proteção de São Sebastião aos fundadores do Rio de Janeiro e a consagração do santo flechado como padroeiro da cidade.

Palavras-chave: jesuítas; São Sebastião; Rio de Janeiro.

## ABSTRACT

In this article, we discuss Jesuit discourses and uses related to the ceremonial reception of a relic of St. Sebastian to Rio de Janeiro, in the context of an Ignatian visitation which occurred between 1584 and 1585. In particular, in relation to the local reaffirmation of the Society of Jesus' religious leadership, attention will be paid to the idealized image of the mission in times of difficulties and the allegorical symbolism related to the construction of the city by Portuguese, Jesuits and Indians. Based on the *Narrativa epistolar* by Fernão Cardim, *Na festa de São Lourenço*, attributed to José de Anchieta, and other relevant sources and evidence, also highlighted are the sacramental and collective remembrance of the protection offered by Saint Sebastian to the founders of Rio de Janeiro and the consecration of the arrow riddled saint as holy patron of the city.

Keywords: Jesuits; St. Sebastian; Rio de Janeiro.

\* Mestre em História. ICHS – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Depto. de História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Rodovia BR 465, km 7. 23890-000 Seropédica – RJ – Brasil. vinimail@oi.com.br

## UMA CÉLEBRE FESTA

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. O jesuíta embarcara em Portugal no ano anterior com a missão de aproximar o centro da ordem de santo Inácio à sua periferia brasílica, trazendo consolação aos padres que trabalhavam na ‘vinha estéril’ do Brasil. Além do papel confortador, a visita possuía uma dimensão normativa, que resultou no regimento das aldeias jesuíticas de 1586.<sup>1</sup>

Aproximava-se o mês de janeiro, no qual a Igreja celebraria a festa do mártir são Sebastião, de quem os visitantes traziam uma relíquia:

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>2</sup>

Investido da posição de narrador e comunicador oficial da visitação de Cristóvão de Gouvêa, o padre Fernão Cardim noticia em seguida, ainda que de forma breve, todo o cerimonial que solenizou o advento da relíquia europeia. 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 da mensagem – 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 ideia de corpo místico-político. A hierarquia desse corpo devia ser reconhecida através de “preceitos técnicos adequados”, utilizados tanto na festa quanto na relação escrita, pois se partia, então, de uma concepção de mundo simultaneamente teológica, política e retórico-poética. Nesse sentido, com base na 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. Pode-se dizer ainda que tanto o festejo quanto o relato por escrito da festa só podem ser analisados sob o ‘crivo’ da *representação*, presente em ambos. A descrição do evento duplica o percurso físico e metafísico previsto nos cortejos, enquanto os diferentes estágios da festa perfazem alegorias emblemáticas, isto é, imagens relacionadas a discursos. Como diz João Adolfo Hansen, “a festa colonial tem a estrutura de um livro de emblemas

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

O ‘porta-voz autorizado’ da visita assim dá início ao relato:

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 pálio 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 ‘abaeté’ 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...

A ‘célebre festa’ noticiada por Cardim se inicia, pois, com o cerimonial de trasladação do braço de São Sebastião da nau até o continente, através de uma barça que desliza sobre as águas da baía. O prelúdio do evento é o ‘lustroso alardo’ dos tiros de arcabuzes, anunciando a marcha que, munida de tambores e pífaros (instrumentos musicais de sopro), chega à praia com bandeiras empunhadas. No grupamento, destacam-se o governador, Salvador Correia de Sá, *o velho* (1547-1631, avô de Salvador Correia de Sá e Benevides, ‘reconquistador de Angola’); o visitador jesuíta Cristóvão de Gouvêa, assessorado por Cardim e outros padres; e os ‘principais da terra’, termo que designa as famílias ligadas ao exercício do poder na câmara municipal. As autoridades seculares e jesuíticas adentram uma barça enfeitada com bandeiras e ramos, onde, no convés, cobrira-se a tolda com o requinte de um pálio alcatifado.

Enquanto a relíquia viajava pela Guanabara em 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 voltavam para as enseadas da baía. Ali, não eram apenas brancos os que protagonizavam o espetáculo. Os índios aldeados estavam sintomaticamente integrados ao folguedo, colorindo e enfeitando com penas as suas canoas e

remos, para se reunirem num combate ‘naval’ simulado, à maneira de representação cênica, nas águas circunvizinhas. O próprio Martim Afonso Arariboia, com todo o seu prestígio de ‘abaeté’ e ‘moçacara’, além da alegada honraria de membro da Ordem de Cristo, teria tomado parte numa 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: a de São Lourenço, certamente, e, talvez, a de São Barnabé. 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. Coube aos oficiais da câmara, ‘cidadãos’ e ‘conquistadores’ da terra, conduzir as varas do pátio que protegia a relíquia do padroeiro são Sebastião:

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

Na sequência 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 na encenação do martírio do padroeiro são Sebastião, cuja presença era ali palpável em seu exemplar ósseo. Cardim, sem deixar a escrita da *consolação*, enfatiza as ‘muitas lágrimas de devoção e alegria’ que ‘toda a cidade’ derramara à vista do ‘asseteamento’ do moço que representava o santo, num devoto *diálogo*. Segundo a descrição, nesse terceiro ato do recebimento da relíquia, todos os habitantes da urbe e arredores 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 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...

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

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, 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, pois, padre Cristóvão dispôs a relíquia de são Sebastião à veneração de ‘todo o povo’, que então se aproxima para beijar o insigne ‘braço’ do santo padroeiro. Em seguida, se inicia a última parte do cerimonial, quando o objeto central ascende ao – hoje 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 edifício do 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’, 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.

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”. Adiante, diz:

Os padres têm aqui o melhor sítio da cidade ... a igreja é pequena, de taipa velha. Agora se começa a nova de pedra e cal, todavia tem bons ornamentos ... uma cabeça das Onze mil virgens, o braço de S. Sebastião com outras relíquias...

Tomando por base informação do historiador jesuíta Serafim Leite, talvez se possa dizer que essa mesma relíquia foi mais tarde preservada em uma estátua do santo asseado, abrigada na capela doméstica do colégio jesuítico.<sup>4</sup>

## O TRIUNFO DA CIDADE

A festividade de acolhida do divino regalo no Rio de Janeiro pode ser analisada sob diversos ângulos. Primeiramente, num sentido mais geral, festejava-se a própria consolidação do povoado. Já o memorialista Vieira Fazenda compreendia o cerimonial não só como honra ao santo padroeiro da localidade, mas também como comemoração da transferência do núcleo urbano para o Morro do Castelo, em 1567, e em memória das vitórias de outrora contra franceses e tamoios, durante a conquista.<sup>5</sup>

Ora, como Mem de Sá mandara informar em sua fé de ofício ao rei d. Sebastião, porquanto o local onde Estácio de Sá fundara a cidade (perto do Pão de Açúcar, em 1565) não servisse mais que para defesa em tempo de guerra, o terceiro governador-geral trasladara a povoação para um local ‘mais conveniente’, visando ‘edificar nele a cidade de São Sebastião’, no ano de 1567. O novo local era o ‘Morro do Descanso’, mais tarde chamado por 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 levantara uma ‘sé de três naves’,<sup>6</sup> a igreja matriz consagrada ao santo patrono citadino, são Sebastião.

A obra da Sé foi paralisada depois que Salvador de Sá, *o velho*, deixou o governo da cidade, em 1568. Com o seu retorno ao cargo, em 1578, a Sé de São Sebastião pôde ser, finalmente, concluída em 1583 – não mais do que um ano antes da chegada da relíquia patronal. Para a nova matriz seriam transportados vários paramentos da primitiva capela do padroeiro, construída a mando de Estácio no interior da ‘cidade velha’, próxima ao Pão de Açúcar. Seriam trasladados, também, os restos mortais do próprio Estácio de Sá, trazendo-se seu féretro novamente para o íntimo da cidade, sob “o teto da igreja que fundara em devoção a S. Sebastião”.<sup>7</sup> Salvador de Sá, ao cuidar do esquife do primeiro capitão-mor, seu 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 protegia (e assim o faz até hoje) os restos de Estácio.<sup>8</sup> A lembrança do capitão-mor da expedição de 1565 se unia à de Salvador de Sá e à do padroeiro. Todas cultivadas na nave da Sé de São Sebastião levantada no cume do Morro do Descanso, espaço sagrado da urbe por excelência.

Um ano após a inauguração do novo templo, o momento, o lugar e os motivos confluíam para o congraçamento urbano, sob auspícios da Providência e o patrocínio das autoridades citadinas. Certamente, o contexto comemora-

tivo e memorialístico da sobrevivência, transferência e consolidação da cidade, sujeito aos usos do poder local, imiscuiu-se no cerimonial da recepção do braço de São Sebastião, padroeiro da terra. A festividade era propícia a isso. E os jesuítas, autoproclamados intérpretes do Divino, arranjariam habilmente todos os discursos e simbolismos teológico-políticos envolvidos na trama.

Entre a Antiguidade tardia e a Alta Idade Média, foram principalmente os bispos aqueles que patrocinaram o culto aos santos, fazendo-se, assim como os patronos invisíveis, patronos visíveis do rebanho, com todas as consequências político-religiosas inerentes. Na qualidade de promotores (*impresarios*, no termo latino) do culto dos ‘companheiros invisíveis’ cristãos, os chefes eclesiásticos acumulavam e faziam reconhecer sua autoridade, seu *status*. Colocavam-se como benfeitores da comunidade, concessionários dos *beneficia* alcançados pelos padroeiros, esperando, em retorno, o respeito e a afeição de seus concidadãos. A própria ideia de santo patrono citadino é inseparável dos esforços teológicos episcopais e da promoção do culto de mártires como patronos pelos líderes episcopais que, sintomaticamente, passaram não tarde a ocupar os altares como santos padroeiros urbanos por todo o Ocidente, durante o medievo.<sup>9</sup>

Na América lusa de fins do século XVI, entretanto, o clero secular local era ainda parco e frágil. Foram os jesuítas aqueles que clamaram pela criação de uma sede episcopal na América portuguesa, denunciando as liberdades excessivas e os maus costumes da clerezia. Foi criado, então, em Salvador, no ano de 1554, o primeiro bispado das partes do Brasil, cujo primeiro bispo foi o desafortunado Pero Fernandes Sardinha. Em São Sebastião do Rio de Janeiro, seria instituída uma 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 alcançaria boas relações com as elites senhoriais locais: o primeiro prelado, Pe. Bartolomeu Simões Pereira, viria a falecer possivelmente envenenado, em 1598. Seus sucessores seriam perseguidos, sofreriam atentados ou se recusariam a assumir o cargo. A presença dos prelados representava uma ameaça à frouxidão dos comportamentos e à escravização dos índios, largamente praticada pelos colonos.

Nesse quadro, embora os jesuítas porventura tivessem problemas com os mesmos colonos, sua estrutura era mais bem fixada localmente e apoiada por instâncias metropolitanas. Sendo assim, 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 insuficiente ou inoperante, ao tomarem para si o papel protagonista na con-



dução do culto ao patrono citadino, tradicionalmente uma atribuição episcopal e municipal; 2) o uso da cerimônia, da relíquia e da veneração do mártir protetor como tentativa de imposição de uma realidade e de um significado partilhado, isto é, apropriando-se do evento como *capital simbólico* que pode (ou mesmo tende a) reforçar seu *poder simbólico*. 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 seculares, 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. O relato de Cardim comprova: o *braço* sobe a colina principal da cidade rumo ao edifício dos padres, e é colocado no sacrário da igreja jesuítica, sendo provavelmente conservado mais tarde no seio de uma imagem de são Sebastião, como já salientado.

Como transportadores e guardiães da joia patronal os jesuítas atualizam sua autoimagem 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 obtivera a mercê do protetor celeste da comunidade. Assim como era o *merita* dos bispos o que, na tradição tardo-Antiga cristã, passava à cidade sua imagem de protetores, ao trazerem consigo a *praesentia* de advogados gloriosos (Brown, 1981, p.94-95). 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 da Companhia de Jesus se vissem reforçados, ou, ao menos, acreditava-se que assim deveria ser, sendo um dos efeitos possíveis do empreendimento.

Considerando-se a forma e a motivação oficial do evento descrito, a festividade da recepção da relíquia talvez deva ser enquadrada naquilo que a historiadora belga Annick Delfosse classifica como ‘consagração coletiva’ de um patrono e protetor celestial. De acordo com Delfosse, assim como a ‘eleição’ de um santo padroeiro, sua ‘consagração’ encetava práticas cerimoniais extraordinárias em que a dramaturgia era parte essencial. Tratava-se de um ‘momento forte’ da vida urbana, articulado independentemente dos ciclos e datas do calendário litúrgico. Tais consagrações eram lugar de uma expressividade acentuada e de uma pujante inventividade. Relacionadas com as hie-

rarquias, proclamavam a força dos poderes locais em assegurar a ordem civil e religiosa no espaço citadino.

Como no caso de que se ocupa este artigo, nos Países Baixos espanhóis do início do século XVII, sobretudo no belicoso 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 dessas cerimônias, segundo Delfosse. 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 açoites da guerra, intuir as agressões dos vizinhos ou alcançar a liberação do jugo inimigo.<sup>10</sup>

Não parece se afastar muito dessa concepção a festa da relíquia de são Sebastião organizada pela Companhia de Jesus 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, muito embora, de concreto, não exista mais que uma carta de José de Anchieta se referindo vagamente à escolha de são Sebastião como padroeiro da urbe.<sup>11</sup> Essa lacuna documental, contudo, não é fortuita. Ainda que a ideia de santo patrono citadino seja antiga e de longuíssima duração, apenas em 1630 o papado se esforçou em regulamentar e oficializar com documentos pontifícios a escolha dos padroeiros, por meio da *Congregação dos Ritos*. Até então, as eleições, proclamações e consagrações de patronos eram atitudes dispersas e pouco documentadas, nas quais a autonomia das autoridades seculares e eclesiásticas locais era total.<sup>12</sup> Contudo, tal sistematização ainda não se desenhava nas últimas décadas dos quinhentos, e os discípulos de santo Inácio, ao se pretenderem líderes de um catolicismo reformado, não hesitavam em intervir nas tradições patronais locais, como aponta Delfosse para o caso dos Países Baixos.

O ponto central de uma consagração patronal, nos casos estudados pela historiadora, 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 de uma proteção especial e divina, especialmente “em tempos de guerra, peste e fome” (geralmente associados), as autoridades prometiam solenemente a reverência de toda a cidade a um santo

pela eternidade. A procissão, os carros de triunfo, as representações cênicas, os tiros de bombarda, as iluminações e símbolos alegóricos diversos eram indissociáveis das cerimônias, sempre afirmando a passagem do caos da guerra à ordem, trazida pelo santo tutelar. Nesses eventos, participavam os magistrados, oficiais, governadores, o clero secular e regular e os alunos dos colégios jesuíticos, ‘ricamente vestidos’ e em posição de destaque. As capelas dos jesuítas eram geralmente os pontos de partida ou chegada das procissões e, por vezes, os locais nos quais ocorria a proclamação oficial do voto. A religiosidade que se expressava nessas consagrações era ‘passional’, visando inflamar os corações para ‘demonstrar a força da tutela do novo patrono, visivelmente pujante e eficaz’, e que trazia regozijo à urbe por reencontrá-la com a paz. Tais solenidades se propunham à exaltação de um poder civil-eclesiástico sólido, capaz de arregimentar os meios para garantir uma ordem pacífica, tentando demonstrar a vitalidade da povoação. Isto é, profetizando a estabilidade do porvir. Para Annick Delfosse, o interesse dos padres jesuítas nessas cerimônias não era apenas catequizar, mas, principalmente, “celebrar, com a população, a implacável solidez da comunidade urbana”. Em outras palavras, festejar o “triunfo da cidade” (Delfosse, 2009, p.9-16).

Vários dos pontos levantados pela historiadora podem ser percebidos na descrição de padre Cardim. Não temos qualquer menção à proclamação de votos, que poderiam, todavia, ter sido oficializados há tempos, talvez em 1565 ou 1567, período fundacional da urbe; mas todo o evento exposto pela *Narrativa epistolar* parece pretender uma renovação do compromisso eterno com são Sebastião, o santo patrono e tutelar. As altas hierarquias presentes na cidade encabeçam a festividade, que inclui procissão, teatro em terra e no mar, enfeites, danças, música, 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 definitivamente pacificados e os últimos franceses expulsos, com a atuação de Antonio Salema em Cabo Frio, no ano de 1575. A cidade de São Sebastião se consolidava no alto do Morro do Descanso e na esplanada à beira-mar. A paz e a ordem pareciam enfim chegar ao entorno da Guanabara e à capitania do Rio de Janeiro, proporcionando então, através da ‘política católica’ – representada por padres, governadores, magistrados, rei, papa e demais autoridades do corpo místico (Hansen, 2001, p.740) – o que se poderia traduzir como ‘triunfo da cidade’ de São Sebastião.

Também nas Índias de Castela houve eventos semelhantes. Segundo Pierre Ragon, nos primeiros tempos da América colonial, era a vitória militar

o principal contexto das primeiras eleições dos santos patronos das cidades. Na renovação do ímpeto guerreiro da reconquista, reinterpretada no Novo Mundo, santo Hipólito foi designado primeiro padroeiro da Cidade do México, em virtude da rendição mexica em Tenochtitlán a 13 de agosto de 1521, dia do soldado mártir. De estirpe angélica e guerreira, são Miguel, precipitador de Satã, foi elevado a patrono de Puebla de Los Ángeles e de Guadalajara. Tais santos, conforme Ragon, expressavam a identidade dessas cidades, mais até que a sua proteção. Suas festas anuais eram verdadeiras “festas cívicas, onde toda a comunidade, reunida ao redor da comemoração de suas origens, celebrava ao mesmo tempo a estabilidade de sua ordem e sua inscrição na hispanidade, rezando por sua perenidade”. Os festejos e procissões eram representações de uma pretendida ordem imutável e universal, cabendo ao *regidor* eleito para alferes do ano uma parte fundamental na condução das cerimônias. Na Cidade do México, os cortejos se dirigiam à igreja de Santo Hipólito, erigida, segundo a memória local, na ‘acéquia’ em que conquistadores e índios aliados se haviam afogado na trágica *Noche Triste*.<sup>13</sup>

Essa relação entre as festas e os lugares de memória da conquista europeia também se verificou no caso do Rio de Janeiro. Através da descrição de Cardim, pode-se observar o intuito de se captarem influências divinas no destino da cidade, remetendo-a ao tempo prestigioso das *origens*. Tratava-se de, no acolhimento do vestígio do padroeiro, atualizar ou renovar as forças originais e protetoras que atuaram no primeiro estabelecimento do Rio de Janeiro, especialmente o *patrocinium* de são Sebastião aos fundadores. 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>14</sup> Não só porque o santo era o patronímico da cidade, desde 1565, mas, principalmente, porque se acreditava que havia intervindo como soldado na conquista da Guanabara ante franceses calvinistas e selvagens tamoios, como pregaria o próprio Fernão Cardim na festa em tela.

## SÃO SEBASTIÃO CONTRA FRANCESES E TAMOIOS: TOPOS DA MEMÓRIA DAS ORIGENS

Ora, enquanto o braço de são Sebastião repousava sobre um ‘rico altar’, encenava-se no local um devoto *diálogo* do padecimento do padroeiro, ‘com

coros e várias figuras muito ricamente vestidas'. O narrador destacava uma única cena: como são Sebastião, um jovem fora 'aspetado', 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.

Não existe um registro seguro da dramatização de são Sebastião de que fala o comentador da visita jesuítica. Supõe-se que reste apenas um excerto vago, curtíssimo fragmento textual que possivelmente integrava o diálogo citado por Cardim.<sup>15</sup> Não obstante, outra fonte pode suprir de modo relativamente satisfatório essa lacuna documental: o auto *Na festa de São Lourenço*, composto por volta de um ou dois anos antes da visita de Gouvêa, provavelmente em 1583, sendo o maior e mais conhecido dos ditos 'autos' de Anchieta. Nele, são Sebastião é um dos personagens de um longo diálogo escrito 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 conquista do Rio de Janeiro: a luta dos portugueses e temiminós (ou maracajás, gentio 'do grande gato') contra os franceses e tamoios. Cabe ressaltar que, 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>16</sup> pelos artífices da concórdia.

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. O auto é uma alegoria fundadora da conquista do Rio ante a aliança de franceses 'calvinistas' e tamoios 'selvagens'. 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, os gêneros dramáticos e dialógicos, como o auto, a tragédia ou a comédia, são particularmente recorrentes no que tange à 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 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, para Telles, o discurso escrito, proferido e encenado pelo referido auto é prática colonizadora, fundadora e sacramental que ‘revela’ os designios ocultos da Providência 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 (Telles, 2004, especialmente p.91-92).

No auto, enquanto são Lourenço é intitulado ‘padroeiro’ da aldeia, são Sebastião não tem a si aplicado o termo em nenhuma passagem dessa composição. Ainda assim, seu papel protetor em relação aos índios temiminós e aos ‘fundadores’ do Rio de Janeiro é assinalado de forma peremptória, ativando a memória das origens locais. Sua condição de padroeiro da cidade faz parte do ‘não-dito’; talvez porque se pretenda, no auto, enfatizar a proteção específica que concedera outrora aos índios de Arariboia. 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 jesuítica de São Lourenço. 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 mártir flechado é introduzido na trama como ‘companheiro de luta’ de são Lourenço. O demônio Aimbirê adverte ao chefe, Guaixará, sobre a presença protetora de ambos. Adiante, Aimbirê alude a um auxílio de são Sebastião que, em outra ocasião, 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. (Anchieta, 1989, p.695)

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 tamoiros, aos quais teria afugentado, salvando um grupo de cristãos em apuros, incluindo o capitão-mor, Estácio de Sá. Tal ação de São Sebastião, vencendo ao cacique Guaixará em batalha travada nos primeiros dias 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 padreiro.<sup>17</sup>

Mas é no final do 2º ato que o discurso fica mais explícito quanto à proteção geral de São Sebastião aos temiminós e aos fundadores do Rio. Dá-se na exortação do ‘anjo custódio’ da aldeia, ainda em tupi. O mensageiro alado discursa sobre a proteção dos santos citados: São Lourenço protegia as terras dos índios, esmagava os demônios e elevava as almas dos neófitos. Nisto, era acompanhado pelo mártir guerreiro asseado:

593. Também São Sebastião,  
que era soldado  
e os valentes tamoiros  
destruiu outrora.  
Já nem existe sua terra.

O que até então evocava a guerra espiritual contra os demônios, passa a mencionar inimigos de carne e osso. É alegada a proteção do santo flechado aos temiminós: ele havia ‘destruído’ os ‘valentes tamoiros’, seus inimigos iminentes. Sebastião, ‘que era soldado’, exterminara outrora os Tamoio e ‘sua terra’ – que ‘já nem existe’ mais. Por que não existe mais? Porque, subentendendo-se, 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 temiminós. Mas os índios chefiados por Martim Afonso Arariboia também teriam se beneficiado da ação exorcística e exterminadora favorecida pelos santos. Como dizia o próprio Guaixará no início do auto: ‘todos os tamoiros foram/jazer

queimando no inferno', sendo apenas alguns deles os que amaram a Deus e foram acolhidos na aldeia de São Lourenço, sendo 'permanentemente amparados'.

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, seu 'companheiro de lutas', como fora dito:

598. Todas – Paranapucu,  
Jacutinga, Moroi,  
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. (Anchieta, 1989, p.693; 616-617)

É importante ressaltar que a verossimilhança desse 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 biraoaçu-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>18</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 do auto são responsáveis não só pela proteção contra os tamoios, que anteriormente haviam expulsado os temiminós de sua antiga terra



(a atual Ilha do Governador), mas também pelo expurgo dos franceses, calvinistas heréticos. Aqui vemos que o *patrocinium* dos padroeiros 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. Na conquista do Rio de Janeiro, é o santo flechado o princípio ativo do expurgo dos inimigos – ‘foram para eles terríveis as flechas de são Sebastião / ao lado de são Lourenço’.

É plausível que são Sebastião só se constitua como protetor também dos temiminós na medida em que estes participam da pacificação e construção do Rio, 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 – protetor 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. 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 agia contra inimigos espirituais e temporais: tamoios, hereges e demônios.

A ritualística inaciana envolvendo são Sebastião, sua relíquia e suas festividades, no Rio de Janeiro, era complementada pelo cultivo da memória de sua proteção e 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 desinfeção da ‘peçonha luterana’, promovendo ainda a devoção, a conformação e a coesão do corpo da ordem de santo Inácio e da cidade colonial ordenada sob a política católica. 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”.<sup>19</sup> Em alguma medida, o sermão pregado por Cardim no recebimento do braço de são Sebastião deve ter encaminhado aos ouvintes enunciados correlatos. Como informa padre Jácome Monteiro, secretário de uma visita jesuítica posterior, a cidade do Rio de Janeiro era

da invocação de S. Sebastião, porque quando se conquistou dos Franceses e he-reges, e Tamoio, gentio cruel, visivelmente se viu ao glorioso Mártir ajudar aos Nossos, *o qual milagre se prega todos os anos*.<sup>20</sup>

## ALEGORIA DA CONCÓRDIA E EMBLEMA CITADINO FUNDADOR

A *feira* foi um elemento onipresente na história da América portuguesa, sempre associada a uma cultura urbana e devedora dos motivos celebrados por aqueles que a concediam, segundo seu próprio discurso – a Igreja e a Monarquia. Apenas os súditos do rei e fiéis católicos constituíam legítimos participantes da festa, muito embora as inúmeras festividades do calendário político-religioso ocasionassem igualmente um sem número de oportunidades para a subversão da ordem e usos heterodoxos.

Mas a perspectiva adotada por Fernão Cardim é, sobretudo, a da integração. Seu discurso, na qualidade de porta-voz da Assistência jesuítica portuguesa, busca passar aos leitores diretos ou indiretos uma ideia 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 pátio que protegeu a relíquia, em terra. Os índios fariam uma escaramuça de canoas coloridas com penas, na qual participaria Arariboia, cacique temiminó e chefe da aldeia de São Lourenço. Tambores europeus e ameríndios, flautas indígenas, pífaros portugueses, canoas nativas, naus e barcas lusas, ‘gritas’ de índio e orações, música de órgão, danças de curumins, procissões católicas. O que Fernão Cardim parece querer evidenciar afinal é a percepção de que toda a cidade e seus arredores – incluindo a aldeia jesuítica de São Lourenço e provavelmente a de São Barnabé – participavam de um verdadeiro festival ‘mestiço’ em harmonia e integração católica: ‘nem faltou mulher que não viesse à festa’.

Envolvido com o objetivo espiritual atinente à visita de Gouvêa – consolar os trabalhadores do evangelho em uma terra missionária ainda estéril –, a *Narrativa* de Cardim ‘ênfatisa a unidade da província’, como nota Castelnau-L’Estoile. Particularmente, uma acolhida por toda parte jubilosa ao visitador pelos padres, índios e portugueses – conquanto estes fossem eventualmente

desafetos dos jesuítas. Constituíam-se um ‘quadro idílico de uma nova humanidade’: uma cristandade una, santa, católica e harmonizada sob a batuta da Companhia. Tal perspectiva ocorreu em outras épocas e festividades inicianas na América lusa, como na celebração pela canonização de santo Inácio e são Francisco Xavier em 1622, em 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 dessa mesma sociedade” (Castelnau-L’Estoile, 2006, p.45). Dessa forma, “os jesuítas querem impor uma visão de conciliação da sociedade colonial e tentam reafirmar sua preeminência” (ibidem, p.526).

As cerimônias de acolhimento de relíquias surgiram na transição entre a Antiguidade e a Idade Média. Peter Brown assinalava que é sob a luz da dupla preocupação com a concórdia e o exercício do poder que devemos nos aproximar do cerimonial que recepcionava o santo na comunidade e daí reativava a cada ano, em sua festa, sua chegada entre os seus concidadãos. Na Alta Idade Média, o cerimonial festivo dos santos veio a ser usado tanto para diferenciar como para alargar a comunidade cristã, dando espaço tanto a cristãos antigos como a neófitos, transformando tais festividades em momentos de *consensus* urbano. Os antigos 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 provindo 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 os que ficaram de fora no ano anterior.<sup>21</sup>

Inscritos numa longa duração, tais 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 dos 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, esse 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. Ainda segundo Luz, em outro texto, pode-se dizer que as festas de recepção de 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’. Assim, as representações do santo e de sua relíquia podem ser consideradas à luz de um conceito particularmente relevante quando se fala da concepção de mundo jesuítica: tratava-se de uma *alegoria* da concórdia na cidade. No Rio de Janeiro, são Sebastião e seu braço, assim como toda a festividade que tinha neles sua razão de ser, alegorizavam a multivocalidade arrebanhada e co-conduzida ao corpo místico de Cristo e da monarquia lusa pelos jesuítas e pelos representantes da política católica – papa, jesuítas, rei, governadores etc. O relato de Fernão Cardim mantém esse sentido, funcionando também como mecanismo de ‘produção da concórdia’. Personificação alegórica da cidade, o santo e seu patrocínio eram incluídos 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>22</sup>

Mas há ainda outra dimensão na *co*-memoração de são Sebastião no Rio de Janeiro, em meados da década de 1580. Como as mensagens comunicam no auto de são Lourenço, 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 tamoiós. A intervenção do santo patrono citadino era vista pelos inacianos não apenas como metafórica, mas também como real e milagrosa. Graças à sua intercessão, favores e aparição, as aldeias tamoiós 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 temiminós, depois aldeados em São Lourenço. Se tomarmos por base as representações identificadas neste artigo, foi provavelmente esse um trecho possível do discurso que ecoou no sermão de Fernão Cardim, após o ‘diálogo’ do moço asseado. Era papel dos jesuítas, arquitetos da festa e *impresarios* do patrocínio sebastianino no Rio reconhecer, interpretar e traduzir para toda a cidade, incluindo os índios aldeados, a proteção ou *patrocinium* de são Sebastião, através da rememoração coletiva – *co*-memoração – e sacramental de suas intervenções miraculosas na conquista e fundação.

No Ocidente, os santos eram celebrados, sobretudo, por seu papel milagroso, guerreiro e civilizador. 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 devessem ser considerados como uma espécie de mito fundador de Paris ou tentativa de construção de um ‘emblema’ para a cidade, assinalando o papel protetor e civilizador do antigo padroeiro contra as forças caóticas da natureza e do ‘inimigo público’, objetivadas no dragão. 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 tamoiós. São Sebastião era ainda o personagem central da representação ocorrida em frente à Misericórdia. Provavelmente, nesse diálogo e no sermão pregado por Cardim na sequência, dos quais não há registro conhecido, a mensagem embutida consagrava o discurso teológico-político jesuítico, 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, como fazia o auto de são Lourenço, coetâneo. Na década de 1580, portanto, são Sebastião era já constituído emblema ou alegoria da construção do Rio de Janeiro por portugueses, jesuítas e temiminós, numa conquista material e espiritual sacralizada pela Companhia de Jesus. E trazida à lembrança através da relíquia, das procissões, do diálogo, do sermão e demais circunstâncias que, ao comemorarem o santo patrono citadino, associavam à identidade católica e monárquica portuguesa os ritos jesuíticos e a memória das origens de São Sebastião do Rio de Janeiro – ou, mais usual nos primórdios, “Cidade de São Sebastião”.<sup>23</sup>

## NOTAS

<sup>1</sup> Ver 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 (SP): Edusp, 2006. p.37-94.

<sup>2</sup> CARDIM, Fernão. Informação da Missão do P. Christóvão de Gouveia 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>3</sup> HANSEN, João Adolfo. A categoria ‘representação’ nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII. In: KANTOR, Íris; JANCSÓ, István (Org.) *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. v.II. São Paulo: Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, 2001. p.736-739, 753. Grifo do autor.

<sup>4</sup> CARDIM, 1980, p.169-170; sobre a última informação, cf. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil: século XVI – o estabelecimento*, t.I. Lisboa: Portugalíia; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. p.393-394. Sobre as aldeias de São Lourenço e São Barnabé, ver ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. p.82-84ss.

<sup>5</sup> Cf. FAZENDA, José Vieira. Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro, v.I. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro: IHGB, t.86, v.140, p.158-159, 1919.

<sup>6</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. *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. XXVII, p.135, 1906.

<sup>7</sup> Cf. MAURÍCIO, Augusto. *Algo do meu velho Rio*. Rio de Janeiro: L. Ed. Brasileira, 1966. p.107-108.

<sup>8</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, Elysio de Oliveira. *Conquistadores e povoadores do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira Ed., 1965. p.411.

<sup>9</sup> Cf. BROWN, Peter. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981. p.18; 36-39; 94-98; BEAUJARD, Brigitte. Cités, évêques et martyrs en 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 oct. 1988. Rome, 1991. p.178-179. Sobre os bispos como santos padroeiros citadinos ou seu papel na promoção de tais cultos, ver ORSELLI, Alba M. *L'immaginario religioso della città medievale*. Ravenna: Ed. del Girasole, 1985.

<sup>10</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 oct. 2005). Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2009. p.1-3 Disponível em: [hdl.handle.net/2268/785](http://hdl.handle.net/2268/785), autorizado gentilmente pela autora; Acesso em: 2 maio 2009. Para a tese publicada da historiadora, ver DELFOSSE, Annick. *La “protectrice du Pays-Bas”*: stratégies politiques et figures de la Vierge dans le Pays-Bas espagnols. Turnhout: Brepols, 2009.

<sup>11</sup> Cf. 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>12</sup> Cf. SALLMANN, Jean-Michel. Santi patroni e protezione collettiva. In: \_\_\_\_\_. *Santi*

*barocchi*: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750. Lecce: Argo, 1996. p.84-87.

<sup>13</sup> RAGON, Pierre. Los santos patronos de las ciudades de México central (siglos XVI y XVII). *História Mexicana*. México (DF): v.52, n.2, p.361-389, out.-dez. 2002. p.363-364. Disponível em [historiamexicana.colmex.mx/pdf/13/art\\_13\\_2075\\_18061.pdf](http://historiamexicana.colmex.mx/pdf/13/art_13_2075_18061.pdf); Acesso em: 9 jan. 2011.

<sup>14</sup> Cf. ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2002. p.25-39.

<sup>15</sup> Quem o propõe é o padre Armando Cardoso, em ANCHIETA, P. Joseph de. *Teatro de Anchieta*. Trad. P. Armando Cardoso. São Paulo: Loyola, 1977. p.190-192; veja-se também a edição mais segura de Maria de Lourdes Martins: 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. p.584-585. Tratamos detalhadamente do polêmico ‘excerto de São Sebastião’ em nossa dissertação de mestrado.

<sup>16</sup> Cf. TELLES, Isadora Travassos. *A ‘fundação escriturária’ do Rio de Janeiro: um estudo de caso do auto Na festa de São Lourenço (c.1583) de José de Anchieta*. Dissertação (Mestrado em Teoria e História da Linguagem) – Unicamp. Campinas (SP), 2004. p.70. Disponível em: [libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000313983](http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000313983); Acesso em: 22 jan. 2010. Sobre os índios Temiminó, antigos ‘índios do gato’, e as alianças entre europeus e indígenas na conquista da Guanabara, ver ALMEIDA, 2003, p.62ss.

<sup>17</sup> Ver, por ora, RODRIGUES, Pero. Vida do Padre Jose de Anchieta da Companhia de Jesu. Quinto provincial q. foy da mesma Companhia no Estado do Brazil [conforme a copia existente na Bibliotheca Nacional de Lisboa, 1606]. *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, v.29, 1907. Rio de Janeiro: Oficinas de Artes Graphicas da Bibliotheca Nacional, 1909, p.214; BERETTARI, Sebastiano. *Vida del Padre Joseph de Anchieta...*, traduzida de latin en castellano por el padre Estevan de Paternina de la misma Compañia. Salamanca: en la emprenta de Antonio Ramirez Viuda, 1618, p.114-117; e VASCONCELLOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil ... tomo primeiro...* Lisboa: na officina de Henrique Valente de Oliveira, 1663, p.352-355. Existem outros escritos que remetem ao evento, mas daqui suprimidos em razão do espaço. Tratamos mais detidamente da questão na dissertação de mestrado e em “Favores do glorioso mártir: a tópica da intervenção de São Sebastião na fundação do Rio de Janeiro e sua construção na memória jesuítica. séc. XVII” (texto inédito em vias de publicação).

<sup>18</sup> Cf. SERRÃO, 1965, v.2, p.69-70. Jacutinga, por exemplo, se localizava onde hoje é o município de Belford Roxo, na Baixada Fluminense.

<sup>19</sup> HANSEN, J. A. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, A. (Org.) *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p.348.

<sup>20</sup> Escrevendo, por volta de 1610, sobre a missão do padre Visitador Geral Manuel de Lima, de 1607. MONTEIRO, Jácome. Relação da província do Brasil, 1610. In: LEITE, Serafim.

*História da Companhia de Jesus no Brasil*. v.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>21</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, 1981, p.98-100.

<sup>22</sup> Cf. LUZ, Guilherme Amaral. Produção da concórdia – a poética do poder na América portuguesa. *Varia Historia*, Belo Horizonte, v.23, n.38, p.543-560, jul.-dez. 2007, p.549-551ss. Disponível em: [www.scielo.br/pdf/vh/v23n38/v23n38a17.pdf](http://www.scielo.br/pdf/vh/v23n38/v23n38a17.pdf); Acesso em: 1º mar. 2010; LUZ, Guilherme Amaral, DUARTE, Stela Beatriz. A representação do martírio no “teatro jesuítico da missão”: exemplificação das virtudes na busca pela extinção dos vícios. *Horizonte científico – a revista eletrônica da Propp*, Uberlândia (MG), v.I, n.10, 2009. p.6ss. Disponível em: [www.horizontecientifico.propp.ufu.br/include/getdoc.php?id=1553&article=62&mode=pdf](http://www.horizontecientifico.propp.ufu.br/include/getdoc.php?id=1553&article=62&mode=pdf); Acesso em: 22 jan. 2010.

<sup>23</sup> 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, 1997. p.221-261; ver também 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. O artigo aqui apresentado é uma parte adaptada e sintetizada de nossa dissertação de mestrado, na qual estudamos a construção jesuítica do *patrocinium* de São Sebastião no Rio, entre a fundação da cidade (1565) e meados do século XVII. A pesquisa contou com apoio da *Capes*, em seu início. No trabalho, abordamos outros aspectos pertinentes e aqui forçosamente ausentes. Ver CARDOSO, Vinicius Miranda. *Emblema sagitado: os jesuítas e o patrocinium de São Sebastião no Rio de Janeiro, sécs. XVI-XVII*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Seropédica (RJ), 2010.

Artigo recebido em 30 de março de 2011. Aprovado em 10 de janeiro de 2012.