

São Sebastião e o poder local no Rio de Janeiro, c.1733-1758¹

St. Sebastian and Local Power in Rio de Janeiro, c.1733-1758

San Sebastián y el poder local en Rio de Janeiro, c.1733-1758

AUTOR

**Vinicius Miranda
Cardoso²**

Universidade Federal
do Rio de Janeiro, Rio
de Janeiro, Brasil

viniciusmiranda@ufrj.br

RECEPCIÓN
29 agosto 2014

APROBACIÓN
13 marzo 2015

DOI

10.3232/RHI.2015.
V8.N1.02

Este artigo analisa brevemente as ordens dadas pelo rei D. João V de Portugal para conservação da primeira catedral do Rio de Janeiro e de seu orago, São Sebastião, como santo padroeiro da cidade, investigando as motivações e os possíveis usos político-religiosos dos envolvidos, considerando-se a dinâmica das relações entre poderes centrais e locais, seculares e eclesiais. Nesse sentido, analisa também o modo como tais ordens régias foram recebidas e cumpridas na localidade nos anos seguintes. Propõe-se a hipótese de que aquela interferência da Coroa só se torna plenamente inteligível quando se tem em vista que respondia a aspirações e representações de teor teológico-político e memorialístico que emanavam da localidade (Rio de Janeiro), atualizando e reforçando uma visão de mundo católica, corporativa e polissinodal.

Palavras-chave: **Santos patronos; Monarquia Portuguesa; Poderes locais; Rio de Janeiro.**

This article presents a succinct analysis of the orders given by D. João V, king of Portugal, for the conservation of Rio de Janeiro's first cathedral and its titular saint -St. Sebastian, as city patron, investigating the motivations and the possible political-religious uses by those involved, considering the dynamics of relations between central and local, secular and ecclesiastical powers. It also analyses how these royal orders were locally received and fulfilled in subsequent years. The proposed hypothesis states that the action of the Crown can be fully intelligible only if one has in mind that its intromission corresponded to aspirations and representations of theological-political and memorialistic content that emanated from locality (Rio de Janeiro), which updated and reinforced a Catholic, corporative and multi-synodal cosmology.

Key words: **Catholic Patron Saints; Portuguese Monarchy; Local Powers; Rio de Janeiro.**

Este artículo presenta un breve análisis de las órdenes dadas por D. João V, rey de Portugal, para la conservación de la primera catedral de Rio de Janeiro y de su santo patrono, San Sebastián. Se investigan las motivaciones y los posibles usos político-religiosos utilizados por las personas involucradas, considerando además las dinámicas relaciones entre poderes centrales, locales, seculares y eclesiásticos. En este sentido se analiza cómo las órdenes reales fueron recibidas y cumplidas a nivel local en los años siguientes. Se propone como hipótesis que la acción de la Corona se torna plenamente inteligible cuando se toma en consideración que respondía a aspiraciones y representaciones de carácter teológico-político y memorialístico que emanaban de la localidad de Rio de Janeiro, actualizando y reforzando una visión de mundo católica, corporativa y polisínodal.

Palabras clave: **Santos Patronos; Monarquía Portuguesa; Poderes Locales; Rio de Janeiro.**

As ordens do rei

Em março de 1733, chegava às mãos do governador e capitão-general do Rio de Janeiro, Gomes Freyre de Andrada, e do bispo local, D. Antônio de Guadalupe, uma provisão enviada por el-rey D. João V, autorizando a transferência da catedral da diocese. Isto é, da antiga igreja matriz de São Sebastião, mal situada no –cada vez mais abandonado– Morro do Castelo, a sé passaria agora à igreja da Santa Cruz dos Militares, na Rua Direita, eixo dinâmico da praça do Rio de Janeiro, na parte baixa da cidade³.

A provisão estabelecia a certa altura que, a cada 27 de janeiro, oitavo dia a contar da festa de São Sebastião, todo o clero regular e secular, incluindo o cabido eclesiástico, seria obrigado a fazer

[...] huma Procissão solemne á dita Igreja antiga, a cantar nella missa, depois de haver cantado a conventual e mais officios divinos na nova Cathedral, com a devida solemnidade, sem que esta se diminua, por se haver de cantar a outra missa na Igreja antiga, ficando nesta forma transferida para o dia 27 de janeiro a procissão que hera costume fazer-se no dia de S. Sebastião [...].

Recomendava-se ainda ao bispo e ao cabido da sé que “a manhã ou o dia todo da procissão” fosse “de guarda”⁴.

A procissão solene do oitavário da festa do orago da sé, e padroeiro da cidade, seria uma das prescrições instituídas pelo monarca para que, conforme o próprio documento, não se perdesse “totalmente a memória da antiga Cathedral”. A mesma ordem também programava a criação de uma confraria de São Sebastião, para cuidado do templo antigo, com um capelão destinado a rezar missas todos os dias pelas almas dos reis de Portugal no altar-mor⁵.

Este artigo busca analisar este conjunto de intervenções da Coroa em torno do culto a São Sebastião na cidade, investigando as motivações e os possíveis usos político-religiosos dos envolvidos, considerando-se a dinâmica das relações entre poderes centrais e locais, seculares e eclesiásticos. Nesse sentido, analisa também o modo como tais ordens régias foram recebidas e cumpridas na localidade nos anos seguintes. Propõe-se a hipótese de que aquela interferência da Coroa só se torna plenamente inteligível quando se tem em vista que respondia a aspirações e representações de teor teológico-político e memorialístico que emanavam da localidade (Rio de Janeiro), atualizando e reforçando uma visão de mundo católica, corporativa, polissinodal.

O miraculoso por tradição

Foi D. Francisco de São Jerônimo, segundo bispo (1701-1721) da diocese do Rio de Janeiro, quem firmou a longa negociação com a Coroa visando à transferência da catedral. Em 1702, na primeira carta ao rei sobre o assunto, o prelado salienta que a matriz fora construída no alto de um morro pelos primeiros povoadores, mas que o abandono e a indecência sobreviriam ao antigo santuário, com o espriar-se da vida cidadina pela parte baixa. Ainda nas primeiras linhas, acrescenta, sobre a sé: “S. Sebastião é o seu orago, de cuja intercessão, segundo ouvi a pessoas antigas, tem aquele povo recebido evidentes milagres e repetidos benefícios”. Argumento certamente destinado a –conforme a *ars dictaminis*, as regras clássicas e renascentistas do gênero epistolar– cativar a atenção do superior (*captatio benevolentiae*) e pleitear a pretendida graça (*petitio*)⁶.

Apesar de sua utilidade, a mudança parecia inquietar o bispo, por tocar numa questão (aparentemente) menor: a titularidade do santo patrono da sé. Numa das cartas subsequentes, datada de 1706, depois de recordar que somente o papa poderia autorizar a transposição, D. Francisco pede a mediação do rei para que o Pontífice autorizasse a transferência para a igreja da Cruz. Sinaliza, contudo, que isto deveria ocorrer “conservando lá sempre [o] título da Sé de S. Sebastiam, Padroeyro Maravilhozo desta Cidade”. Esta parece ser uma das petições do religioso nas duas missivas acima: mudar-se o templo, não o santo titular⁷.

Num lento e truncado processo de negociação, que não se pode examinar satisfatoriamente neste espaço, é de 12 de fevereiro de 1709 o parecer emitido por um procurador da Fazenda Real em relação ao traslado da catedral do Rio de Janeiro. Em sua ponderação, refere-se à “experiência dos muitos milagres” que em ocasiões de “peste e em razão de inimigos tem conhecido a devoção dos muitos moradores”, parecendo-lhe que se deviam conservar de alguma forma “o santo e sua igreja”, e que os “moradores” da cidade estariam “obrigados aos benefícios recebidos” através da intercessão de São Sebastião⁸.

A ideia de uma proteção milagrosa do santo patronímico da cidade remontava aos tempos da fundação do Rio de Janeiro (1565), quando São Sebastião fora escolhido padroeiro da urbe e de sua primeira igreja matriz. Coube sobretudo a jesuítas, entre os sécs. XVI e XVII,

a elaboração letrada e a ritualização da memória dos “milagres” com que o santo padroeiro teria favorecido as vitórias contra os invasores “calvinistas” franceses e os índios tamoios, na conquista da Guanabara (1565-67): no principal deles, o próprio São Sebastião teria aparecido como um soldado, assustando os inimigos, na “batalha das canoas”⁹. Alguns raros registros seiscentistas da câmara municipal do Rio de Janeiro, entretanto, discursam sobre uma proteção contínua de São Sebastião à cidade, capaz de livrá-la da peste e dos inimigos que açoitavam outras partes do Brasil no séc.XVII –nomeadamente, o mal da *bicha* (febre amarela) e a invasão holandesa, flagelos que atingiram Bahia e Pernambuco¹⁰. Tal conclusão teria sido tirada por oficiais da câmara municipal e ouvidores da capitania em mais de uma ocasião, tendo defendido eles próprios, por escrito, uma reciprocidade com o santo por meio de especial cuidado para com sua velha matriz e sua festa anual¹¹. São Sebastião era, por certo, representado como santo guerreiro, por ter sido soldado, segundo suas hagiografias; e era também o mais invocado santo anti-pestes no Ocidente, pelo menos, desde a catástrofe da peste negra no séc. XIV¹².

No início do Setecentos, a crença no patrocínio¹³ especial de São Sebastião ao Rio de Janeiro seria atualizada de várias formas e em diversos momentos, alcançando uma relevante identificação com a cidade. Especialmente, por conta do medo em que seus habitantes se viam, diante de uma possível invasão estrangeira¹⁴. No ano de 1710, na conjuntura que opôs portugueses a franceses na Guerra de Sucessão ao trono espanhol, ocorreu uma tentativa de saque ao Rio de Janeiro, comandada por Jean-François Duclerc. O governador Francisco de Castro Morais, diante da repentina ameaça, invocaria o mártir asseado, juntamente a Santo Antônio de Lisboa, para o “bom sucesso, *regimen* e direção das armas portuguesas do Rio de Janeiro” – assim foi descrito pelos franciscanos no Livro do Tombo da Província da Conceição. Segundo o mesmo registro, Castro Morais intitularia Santo Antônio “General do Exército nos campos” e, São Sebastião, “padroeiro nas praias”¹⁵. São Januário também seria considerado intercessor na derrota dos invasores, obtida no dia de sua festa. Mas, para certa narrativa anônima, a vitória se deveria a São Sebastião, justamente festejado por ter guardado “muito a sua cidade antiga”, sendo visto pelos inimigos como um “cabo muito majestoso” que os afugentara¹⁶.

Na primeira metade do Setecentos, a acreditada proteção do mártir no passado, durante a fundação e conquista do Rio de Janeiro (1565-1567), seria rememorada em alguns escritos publicados em Portugal. O jesuíta Antônio Franco (1719) transcreveu supostos trechos escritos pelo padre José de Anchieta (1534-1597) sobre os favores de São Sebastião na luta contra tamoios e franceses. Frei Agostinho de Santa Maria (1723) foi provavelmente o primeiro a sugerir o 20 de janeiro de 1567 como a data da aparição do santo. Sebastião da Rocha Pitta (1730) e frei Apolinário da Conceição (1730), escrevendo histórias da América lusa, recordaram a “tradição” acerca da proteção do mártir à cidade. Também o fizeram Manuel de Menezes (1730), frei Manoel dos Santos (1735) e Diogo Barbosa Machado (1737), em crônicas do reinado de D. Sebastião (1554-1578). Frei Jaboatão (1761) exaltaria o auxílio do santo ao capitão conquistador Estácio de Sá como honraria divina à ascendência dos Viscondes de Asseca¹⁷.

De certa forma, essa memória sacralizada circulava entre o Rio de Janeiro, o reino e o restante do ultramar português, atestando os favores e “milagres” de São Sebastião desde as origens da cidade fluminense. É o caso do décimo tomo da monumental obra composta pelo Frei

Agostinho de Santa Maria –o *Santuário mariano e história das imagens milagrosas de Nossa Senhora* (1723). A obra foi publicada entre 1707 e 1723 pelo monge agostiniano, tratando de mais de 1700 templos ou altares dedicados às diversas invocações da Virgem Maria em Portugal e em seus domínios ultramarinos. Frei Agostinho contou com a colaboração de eclesiásticos ao redor do império luso, que enviaram-lhe notícias sobre os bispados e localidades¹⁸. Na introdução do “Livro Primeyro”, sobre as imagens da Virgem veneradas no bispado fluminense, narram-se os momentos decisivos da conquista da Guanabara contra os tamoios e os franceses:

Expulsos os Francezes, [...] os nossos Portuguezes, depois de assolarem aquellas povoações, fabricaram outras muytas no Rio de Janeiro: & a sua mais opulenta Cidade, que intitularam de São Sebastião; não só por lisonjearem ao Rey, que já reynava [D. Sebastião], mas por obrigarem a este gloriozo Martyr, que foy visto no combate da batalha ajudar aos Portuguezes, & assim justamente o tomaram por seu Padroeyro: & succedeo isto pelos annos de 1567 [...]. Estes são os principios da Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro¹⁹.

Para o que se deseja aqui destacar, cumpre recordar que, desde a Antiguidade Clássica até meados do século XVIII, a história era majoritariamente entendida no Ocidente como “mestra da vida”, tal qual Cícero a denominara: *historia magistra vitae*. Nesta concepção, relatar experiências do passado era uma forma de ensinar os viventes a não repetirem os erros dos antecessores, aprendendo deles apenas exemplos de virtude. Tal ideia se baseava na percepção da perenidade da natureza humana, que inscreveria na história uma coleção de exemplos bons ou maus, que deveriam ser empregados para instruir e afirmar preceitos morais, teológicos, jurídicos e políticos. Segundo Koselleck, essa abordagem se manteve no cristianismo: desta vez, no horizonte profético da Redenção. A concepção da história como mestra do viver resumia-se, afinal, num culto da continuidade: edificar o futuro no presente com matérias passadas veneráveis²⁰.

Embora não seja este o momento adequado para uma análise aprofundada das práticas letradas, do lugar social e institucional de produção, da circulação e da recepção²¹ da narrativa de Frei Agostinho, pode-se dizer ao menos que o paradigma da história como mestra da vida foi o regime de historicidade no qual se constituíram os escritos que se referiam à experiência dos antigos conquistadores do Rio de Janeiro, que, neste discurso geral, teriam supostamente contado com a defesa sobrenatural e visível de seu santo padroeiro em prístinas eras. Da experiência relatada, aprender-se-ia que o zelo pelo santo patrono seria louvável e necessário para a proteção e sucesso da cidade, como horizonte desejável de expectativas. Se os consócios de São Sebastião do Rio de Janeiro festejavam e recordavam o santo padroeiro pelo magistério dos seus predecessores, transmitiam a mesma tradição aos sucessores²². Como indica o verbete de Raphael Bluteau em seu *Vocabulário portuguez & latino*, publicado nas primeiras décadas do séc. XVIII: “TRADIÇÃO. Doutrina, ou outra cousa, que se sabe de pais em filhos, & foy communicada de viva voz, ou por escrito, como são algumas leys, historias, & outras noticias successivas que passam de Era em Era”²³.

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

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

possessão desta terra, em que houve indícios certos (como [era] **tradição** constante) fora, nela Capitão [São Sebastião], sendo por muitas pessoas visto no combate pelejar diante dos Portugueses um mancebo tão valerozo quanto desconhecido, que a piedade e devoção julgou ser o glorioso Santo, ao qual haviam tomado por protetor, **memória que conserva sempre esta Cidade nos cultos de Padroeiro que lhe dedica**²⁴.

Já Sebastião da Rocha Pitta, representante supra-numerário da Academia Real de História Portuguesa em Salvador, um dos fundadores da Academia Brasilica dos Esquecidos (1724)²⁵ e narrador da célebre *História da América portuguesa*, publicada em Lisboa no ano de 1730 pelo impressor da Academia Real de História Portuguesa, acrescentaria que o governador-geral Mem de Sá, em 1567,

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

Na sequência, escreve trecho idêntico ao de frei Apolinário, prática comum no período²⁶:

deu-lhe o nome de S. Sebastião, a cujo patrocínio atribuíram todos aquella vitoria, em que houve indícios certos (como é **tradição** constante) fora nella Capitão; sendo por muitas pessoas visto no combate pelejar diante dos Portuguezes hum Mancebo, tão valeroso quanto desconhecido, que a piedade e devoção julgou ser o glorioso Santo, ao qual haviam tomado por Protector; **memória que conservou sempre aquella Cidade nos cultos de Padroeiro que lhe dedica**²⁷.

Portanto, *representava-se*²⁸ assim o dever de “conservar sempre” aquela memória “fundadora”, da proteção do mártir à cidade. Ao que parece, era esta ancestralidade que, ainda nas primeiras décadas do século XVIII, funcionava como discurso legitimador do culto a São Sebastião dedicado pelo Rio de Janeiro. Tal enunciado, sem dúvida, propunha às elites letradas do mundo português de aquém e além-mar a interpretação de que a possível intervenção do santo patrono na fundação e conquista do Rio de Janeiro legitimava e corroborava a incorporação da cidade ao *corpo místico* do “império” português. Desta forma, exaltava-se e sacralizava-se a monarquia lusitana, reiterando-se os princípios teológico-políticos católicos que a fundamentavam. Sabe-se bem que Rocha Pitta veiculava em seus escritos uma “teoria da Razão de Estado cristã”, defendendo o catolicismo como pilar fundamental da monarquia e a aliança desta com a Santa Sé, tudo isso articulado ao providencialismo monárquico português²⁹.

Certamente, era forçoso remeter-se tão somente a uma “tradição” ou “memória”

conservada pela cidade, ou a um “ouvir-se dizer”, como no caso do bispo São Jerônimo, desde que decretos papais haviam proibido a afirmação categórica de “milagre” a casos não aprovados pela Santa Sé³⁰. Além disso, diante do ataque de potências não-católicas às pretensões imperiais portuguesas, o programa político das academias eruditas setecentistas propunha uma reescrita da história do orbe lusitano, priorizando narrativas secularizadas, ao invés daquelas de cunho providencialista³¹. Apesar disso, não parece absurdo que a “memória das origens” do Rio de Janeiro associada à tutela de São Sebastião tenha vindo a se tornar um *topos* apropriado e atualizado nas negociações entre os poderes da governança. Isto a ponto de se tornar consenso entre o rei, conselheiros, magistrados e eclesiásticos a necessidade de conservação daquela “tradição”. Como escrevera a D. João V o governador do Rio de Janeiro, Luiz Vahia Monteiro, em 1728, o “milagroso São Sebastião” era “Padroeiro desta Cidade e seu fundador”³². A alegada continuidade de uma proteção “maravilhosa” do mártir contra a peste ou invasões no século XVII só reforçava e atualizava o compromisso com o padroeiro.

Titular e principal desta terra

Tornando às movimentações da diocese do Rio de Janeiro, no ano de 1719, ainda sem qualquer definição sobre a transposição da catedral, o procurador do bispado em Lisboa escreveria ao bispo São Jerônimo sobre uma possível transferência para a igreja da Candelária, então em pauta. De acordo com o relato, reiterava-se na corte a necessidade de certa preservação da tradição do “glorioso Martyr São Sebastião” no Rio de Janeiro, considerando-se que a “cidade confessava dever-lhe principalmente o[s] haver livrados várias vezes do mal da Peste”. Era o que ponderavam três conselheiros da Mesa de Consciência e Ordens. Eles aconselhavam que, sem embargo da mudança, Sua Majestade “conservasse sempre a sé [isto é, a antiga igreja de São Sebastião do Castelo] [...] e [que] nas [...] festas principaez do ano [e] no dia do mesmo Santo se fossem celebrar os officios divinos pello Cabido a ella [...]”³³.

Este apontamento da Mesa de Consciência parece ter sido o motivo direto para a conservação da “memória da antiga Cathedral e Igreja de S. Sebastião” proposta na ordem de D. João V: afinal, pouco tempo depois, o Alvará régio de 2 de Abril de 1721, que autorizava a mudança da catedral para a igreja da Candelária, já estabelecia os mesmos dispositivos: a preservação da igreja do Castelo, a procissão a ela no dia oitavo de São Sebastião e a confraria do mártir flechado, para cuidado do templo³⁴. Este alvará não entraria em vigor, contudo, devido à morte do bispo D. Francisco de São Jerônimo, no mesmo ano de 1721, que fez ruir momentaneamente o projeto da troca de sé.

É necessário destacar que a “conservação da memória” da antiga catedral e as obrigações do cabido na festividade anual do santo foram recomendadas pelos próprios conselheiros eclesiásticos da Mesa da Consciência e Ordens, segundo preceitos católicos e emanando de seu campo de jurisdição. Não se tratava, portanto, de uma atitude “regalista” da Coroa, embora tudo isso dependesse do padroado régio. A concepção que parece estar em jogo aqui – o

exercício de um justo culto devido ao santo protetor da cidade e diocese – não sugere o uso de uma “razão de Estado” moderna, um cálculo ou projeto intervencionista do Estado português. Remete muito mais à linguagem da “verdadeira razão de estado católica”, de fundo neotomista, segundo valores típicos das monarquias corporativas católicas do sul da Europa na era do Antigo Regime³⁵. Afinal, a cidade tinha um padroeiro “maravilhoso”, que a protegia milagrosamente dos inimigos e da peste, desde a fundação, obrigando assim os poderes dirigentes eclesiásticos e seculares –a Coroa, inclusive– a manter com o santo protetor uma reciprocidade assimétrica –ou seja, entre níveis jurídicos desiguais, entre inferior e superior. Sob a ótica neoescolástica, essa relação de dependência entre desiguais era inerente tanto às relações de poder terrenas quanto à própria relação entre cidades, províncias ou reinos e seus santos patronos e tutelares³⁶.

O reconhecimento devido a São Sebastião na cidade, inclusive por uma certa noção de “razão de Estado católica”, parece obrigar a governança a manter o mártir como titular da sé, determinando para isso a alteração do nome do templo que viria a servir de catedral. Por isso, o Alvará de 1721 e a Provisão de 1733 obrigavam a mudança do título da igreja da Santa Cruz: “na Capella [Mor] se collocará hum painel da Imagem de S. Sebastião, para que fique sendo como até agora titular [da] Cathedral, suprimindo-se o antigo nome e título da dita Igreja, que hera a Santa Cruz”³⁷. Por outro lado, as honras devidas anualmente ao santo, com os festejos do seu oitavário, teriam como centro a sé antiga, dedicada ao santo flechado desde a fundação da cidade e mantida sob cuidados de capelão pago pela Coroa e confraria a ser criada. Para a velha catedral do Morro do Castelo, também, subiria a procissão anual, seguida por missa solene, culminância das celebrações.

Em suma, não soa descabido considerar que o principal argumento mobilizado para a conservação material e simbólica da catedral antiga referia-se à alegada proteção à cidade garantida pelo seu santo titular e protetor, a qual poderia vir a ser de alguma forma ameaçada com a mudança de sé. Esse postulado chega à Coroa por meio da correspondência que vem da localidade, do bispo São Jerônimo e de seus procuradores. Desde a primeira carta aqui examinada, de 1702, o prelado destacava ser aquela tradição conservada por “pessoas antigas”. A “cidade” e “os moradores” reaparecem na documentação examinada, o que parece demonstrar que são, não as aspirações de D. João V ou da metrópole, mas os costumes e tradições locais a “origem” das determinações da provisão régia de 1733. É certo que, ao fazê-lo, esta provisão pretendia legitimar e fazer valer a autoridade joanina, introduzindo –sintomaticamente– uma referência de memória associada ao poder simbólico da monarquia: a missa diária pelos reis lusos. Entretanto, essencialmente, a provisão incorporava representações locais, isto é, que vinham do Rio de Janeiro; e dava “justa” retribuição ao santo protetor, ao propor a conservação da memória da antiga catedral de diversas maneiras. E assegurava São Sebastião como patrono titular da sé, tal como o bispo e, muito possivelmente, os “antigos moradores” desejavam.

Mas o que explicaria a transferência da procissão para o oitavo dia da festa, ou seja, a semana seguinte – de 20 de janeiro, dia do santo, para o dia 27? Não estaria o monarca, de fato, adentrando assuntos eclesiásticos? Usurpando prerrogativa que, para a Igreja, cabia apenas aos bispos – sem a licença e convocação pública dos quais não se poderiam realizar procissões?³⁸ Outros reis lusos já haviam anteriormente contornado a jurisdição episcopal

ordenando procissões, como D. Manuel (1469-1521), que tornara obrigatórias e solenes as da Visitação de Nossa Senhora (2 de julho) e do Anjo Custódio (3º domingo de julho), em suas *Ordenações*³⁹. Resta saber como a iniciativa de D. João V foi recebida no Rio de Janeiro. Não se tratava, afinal, da criação de um rito e, sim, de sua transposição no calendário litúrgico.

Em 1733, a provisão joanina não trouxe consigo maiores justificativas para o que poderia ser percebido no Rio de Janeiro como a perturbação de um antigo costume da cidade e bispado: fazer procissão a seu patronímico no dia a este consagrado. Porventura pressupunha D. João V a conveniência da inovação e a sua aceitação local? Sobretudo por parte do bispo e do clero fluminenses? Talvez o significado da mudança fosse por demais óbvio, jazendo implícito à letra. Seria a troca de data da procissão canonicamente legítima? Quais seriam, afinal, as intenções da Coroa –se é que é possível conhecê-las?

Para começar a desfazer este nó, creio ser necessário voltar brevemente ao século XVII. Diversos historiadores demonstram que, no Seiscentos, um surto de eleições de santos protetores inquietou todo o Ocidente católico. Diante do sentimento generalizado de insegurança, os santos, em especial a Virgem Maria e suas invocações, eram conclamados publicamente como advogados nas câmaras celestes do Tribunal do Altíssimo, para defesa dos frágeis fieis e de suas aglomerações terrenas, suplicando o abrandamento dos juízos que recaíam sobre os pecados públicos como decretos da divina ira. Erupções no Vesúvio e terremotos no Mediterrâneo; epidemias de tifo ou da rediviva peste negra; estiagens, pragas e más colheitas nos campos; guerras religiosas e fome por toda parte. Antigos temores grassam insistentemente, aqui e ali, com pouca trégua, convertendo o mundo ocidental numa “cidade sitiada”⁴⁰. A cada momento, ordens religiosas, dioceses, conselhos municipais ou monarquias escolhem e consagram a si protetores celestiais, chegando, em alguns casos, a acumular extenso panteão para alívio das catástrofes estabelecidas ou prevenção das futuras. Reanimava-se o culto aos santos como há muito não se via –pelo menos, desde os tempos que precederam Lutero. Nápoles torna-se certamente o exemplo paradigmático. Honrava sete santos padroeiros oficializados⁴¹ no final do século XVI; mas, entre 1605 e 1731, 28 novos benfeitores celestiais são escolhidos para a cidade por poderes eclesiásticos ou leigos. Sem desatrelar-se deste movimento geral, grandes e pequenas povoações da Europa católica ou mesmo do México colonial se veem necessitados do auxílio dos defensores excelsos, cada vez mais arregimentados pelo poder secular ou eclesiástico, como desde o século XIII ocorria nas cidades-estados da península itálica⁴².

Com a multiplicação das invocações de santos patronos, as tensões entre os grupos sociais que davam suporte a cada um eram inevitáveis. Principalmente porque boa parte dos que elegiam novos intercessores eram corporações leigas, que passaram a disputar com a Igreja a iniciativa e a condução destes cultos: reinos, províncias, cidades, irmandades. Tais cultos tornavam-se cada vez mais “comunicêntricos”, como diz Erin Kathleen Rowe: isto é, imaginados e geridos por comunidades políticas representadas por seculares⁴³. Por isso, o organismo da Santa Sé para a normatização da liturgia e do culto aos santos –a Sagrada Congregação dos Ritos– precisou definir regras e classificações gerais para indicar graus de solenidade e precedências entre os ritos festivos dos santos patronos, cujo número aumentava, graças ao interesse renovado de leigos e eclesiásticos pela proteção coletiva dos bem-aventurados de

Deus. Tornou-se obrigatório então distinguir, entre os muitos padroeiros de um bispado, ordem religiosa, cidade, província ou reino, um santo “patrono principal” – os demais intercessores deveriam ser considerados “menos principais”. Em geral, o critério preponderante adotado pela Sé de Roma para a fixação de um padroeiro principal era o da antiguidade da eleição do santo. Em Nápoles, por exemplo, o bispo mártir São Januário, por ser o mais antigo patrono da cidade, passou a ter primazia, durante a peste de 1656, tornando-se ali o *principal*⁴⁴.

A necessária hierarquização dos santos padroeiros gerava dúvidas e conflitos. Localidades ou instituições que já tinham antigos cultos devotados a certos santos interpunham novas invocações especiais, ao clamor do tempo: dos mártires do império romano aos recémbeatificados e canonizados. E isto superpondo-se ao calendário litúrgico universal da Igreja católica. Foram inevitáveis os desacordos sobre os graus de solenidade das festividades e a ordem de precedência quando coincidiam com outras do calendário litúrgico assente, sendo necessário recorrer à Sagrada Congregação dos Ritos para pôr fim às dúvidas e contendas.

Conforme os cânones, as festas do calendário santoral podiam receber três tipos de ritos: *simplex*, *semi-duplex* ou *duplex*. No primeiro caso, celebrava-se apenas a ritualística ordinária reservada pelo missal romano para o dia, recordando-se tão somente a “memória” de um santo. No segundo, consentia-se a leitura, ao longo das horas canônicas, de três passagens da *vida* do santo comemorado. No terceiro, *duplex*, o mais solene, permitiam-se mais leituras hagiográficas e estendia-se a festividade por uma semana, tornando a celebrá-la no oitavo dia –seu oitavário⁴⁵. Ora, havia sido instituído, com base em documentos pontifícios, que o santo patrono “principal” de uma corporação –incluindo-se aí as cidades– seria o único a merecer a função litúrgica *dupla*, com o oitavário. O breve de Urbano VIII (1568-1644) intitulado *Pro Observatione Festorum*, de 1642, estabelecia ainda que o dia do padroeiro principal seria de preceito, sendo as obras servis proibidas. Os patronos secundários teriam os ritos simples próprios dos santos, do Breviário romano. Ou semi-duplo, se obtivessem autorização da Congregação dos Ritos⁴⁶.

Recordaram-se disto rei e conselheiros, nas deliberações sobre a sé fluminense? Fiando-se nas regras canônicas para observância das festas patronais –mais provável– ou não, é fato: ao mudar a data da procissão de São Sebastião na cidade para o oitavário do santo, obrigando também o cabido e o clero a celebrarem missa solene na antiga catedral da cidade, D. João V e seus ministros estavam simplesmente seguindo as recomendações da própria Igreja, adequando as celebrações do padroeiro ao seu devido status, reconhecendo-o na qualidade de *principal*. Merecia este, portanto, missa solene cantada, rito duplo, procissão, dia de guarda e oitavário.

É de se supor que os próprios clérigos não devam ter se sentido feridos em sua jurisdição, pois o monarca “ordenava” algo emanado originalmente da própria esfera eclesial, por decretos do papa e da Congregação dos Ritos. O mundo católico após o Concílio de Trento, afinal, deveria se resignar ao exercício da convivência –nem sempre harmônica, mas complementar– de duas cabeças ou poderes paralelos que não se confundiam, mas construía ainda suas respectivas competências jurisdicionais, ora convergentes, ora concorrentes: Papado e Monarquia⁴⁷. Mais do que isso, a teoria neotomista da segunda escolástica sustentava, em termos gerais, que a

legitimidade do poder monárquico –portanto, secular e profano– provinha de sua submissão ao magistério da Santa Madre Igreja, o poder sagrado por excelência⁴⁸. Ou seja, nesta concepção contra-reformista, devido à finalidade superior do poder espiritual – a Salvação das almas –, a Igreja teria o poder “indireto” (*potestas indirecta*) de orientar e até, se necessário, obrigar o príncipe à consecução de fins espirituais, especialmente aqueles que urgem por razão de justiça, fé ou caridade⁴⁹. Nisto devem ter se baseado os conselheiros eclesiásticos da “Mesa da Consciência”, antes do rei acatar – ou, talvez, ser a constrangido a acatar – o parecer sobre as honras devidas à sé do Rio de Janeiro e a seu orago.

Longe de significar, porém, que D. João V e seus conselheiros não vissem na ocasião uma boa oportunidade para movimentar as pedras de outro jogo. Em 1731, cerca de dois anos antes da descida da catedral do Rio de Janeiro, o paço português havia reatado relações com a Santa Sé, rompidas em 1728. Ao buscar posicionar e fortalecer o reino luso no tabuleiro político europeu, Lisboa perseguiria a reaproximação com a Cúria romana passando a combinar a tradicional linguagem diplomática católica com a diplomacia “moderna”. Foi esta combinação, segundo Sheila Lima, a estratégia que resultou na obtenção, junto ao papa Bento XIV (1675-1758), do título de *Rei Fidelíssimo* para D. João V, no ano de 1747⁵⁰. Desse modo, as orientações régias para a procissão e o culto de São Sebastião no Rio de Janeiro parecem, em teoria, condizentes com a tentativa do rei português em demonstrar-se alinhado com a Sé romana, aproveitando a oportunidade para consolidar o reatamento recente e alcançar o reconhecimento papal, fortificando eventualmente o reino luso diante das potências europeias.

Restaria saber se a adequação da solenidade litúrgica de São Sebastião ao seu posto de “padroeiro principal” provinha de alguma petição ou do desejo manifesto da própria localidade. Teria sido expresso com antecedência pelo clero ou, quiçá, por camaristas do Rio de Janeiro? Teria a Coroa se antecipado aos pedidos? Não pretenderiam os locais alçar o santo a um culto de “principal”, que tinha por direito? A despeito das incertezas, penso ser possível considerar que, ao invés de criar procissão nova a bel-prazer, ou de manipular o ritual por capricho absoluto, D. João V pretendia reforçar sua própria legitimidade, ressaltando vínculos católicos com Roma e “relembrando” aos moradores do Rio de Janeiro o dever de cultuar o santo patrono local com devotado capricho. Tratava-se de representar a magnanimidade do rei como promotor do “bem comum” e do “bom governo” neotomistas, arbitrando conflitos e distribuindo proporcionalmente a justiça, como convinha a reis do Antigo Regime católico⁵¹. A cada um, seu lugar de direito – aos santos, inclusive.

A imagem da cidade

Mas, como a ordem régia foi recebida pela governança do Rio de Janeiro?

Em 20 de março de 1734, os oficiais da câmara escreviam ao governador Gomes Freyre de Andrade dando queixa do cabido da sé da cidade. Diziam que, ao chegar a ordem real da

transferência, teria havido um “geral escrúpulo” dos “moradores” da cidade, por temerem a descida de uma “Imagem do Glorioso Mártir São Sebastião, que estava colocada no Altar Mor”. Lembravam que a câmara havia representado ao governador “para que se não tirasse o Santo do seu lugar, e só viesse outra Imagem mais pequena para a nova Sé”. Embora o cabido da catedral tivesse acatado a proposta, mediada pelo governador, algo saíra do combinado:

[...] passados alguns dias foi publico, [...] nesta Cidade, que não [“só”] se foi tirar de noutra a mesma Imagem do seu antigo, e legitimo lugar, trazendo-a para a nova Sé [...], mas tambem outras Imagens, pias pequenas, púlpitos, e outros ornatos precizos para a mesma Igreja, que bem hera notório fora Sua Magestade servido mandar se conservasse com hum Capellão, e com a decencia necessária; cujo [...] facto geralmente foi escandalozo, não só pela fé dos moradores, e escrúpulo da mudança do Gloriozo [santo], mas por se faltar a forma e armonioza politica, com que se havia feito a translação debaixo do ajuste celebrado com Vossa Excellencia⁵².

Os representantes da câmara criticavam a inobservância da autoridade do governador pelo cabido, mas também ressaltavam a sacralidade da devoção em jogo, a “fé dos moradores”. A diferença entre as imagens de São Sebastião, afinal, ia além da estatura. A imagem grande do mártir deveria ficar em seu “antigo e legítimo lugar” porque muito se temia, nas palavras da carta, “algum castigo, ou revolução, fundados em alguns acontecimentos, ou observações passadas”⁵³. Gomes Freyre de Andrade, remetendo carta ao bispo do Rio de Janeiro, D. Antônio de Guadalupe, esclarecia que os camaristas lhe vieram “representar quanto tinha em aflição este povo a determinada mudança”, pois os moradores tinham “viva fé em que aquela imagem os defendia de mil infelicidades, não sendo a menor guardar os Armazéns da pólvora que estão no mesmo monte, em que se acham mais de dois mil barris”⁵⁴. Escrevendo ao rei, os oficiais da câmara relatavam que havia

muitas pessoas a temer e escrupulizar que se houvesse de tirar a dita imagem daquela Igreja, que desde o princípio da povoação se fundou no alto defronte da barra, e vizinha ao Castelo de São Sebastião, aonde se acha o armazém da pólvora, e se faz[ia] fé de que [a imagem] guardava a barra, o castelo e a cidade, fundando-se estes escrúpulos nas observações que se tinham feito de alguns acontecimentos passados⁵⁵.

O bispo Guadalupe, na resposta à carta de Gomes Freyre apresentando a queixa da edilidade, considerava que os cônegos do cabido não tinham agido sem razão. E propunha seis questões para uma reflexão sobre o caso:

[1] se a dita Imagem de Sam Sebastião, pias, e púlpito, pertencem a Sé, porque sendo assim podiam transferir tudo, para onde a mesma Sé se mudava.

[2] se a Provisão de Sua Magestade assim, como manda conservar a Sé antiga, manda tambem conservar adita Imagem, porque eu lendo a Provisão, que cá tenho não acho nella tal.

[3] se a Imagem sobredita, assim como tem mais formozura, tem tambem mais vertude para guardar a barra, e Armazem da polvora, do que a Imagem pequena; porque parece que ainda

que aquella fosse feita de páo Santo, não tinha em si esta maior vertude.

[4] se parece milhor, e mais descente que huma Imagem tão formozza, esteja collocada onde tenha menos veneração, e menos culto.

[5] se é affeitada a representação do escandallo e desconsollaçoens do povo, encarecido tudo pelos Officiaes da Camara, porque ouço dizer a muitas pessoas, que o mesmo povo está sumamente gostozo de adita Imagem estar hoje onde a vejam, vizitem, e venerem todos os dias, e consequentemente se fará mais escandalozo o voltar para o lugar antigo.

[6] se os Officiaes da Camara tem direito a estas suas representaçoens ou se lhes toca a dispozição da Igreja e se a Sé antiga, e os seus moveis, ficaram sendo bens do Concelho, para que se intromettam na sua dispozição⁵⁶.

Essas cartas chegaram ao Conselho Ultramarino de Lisboa –e não à Mesa de Consciência e Ordens, o conselho propriamente eclesiástico do rei, o que talvez demonstre que tudo isso extrapolava a questão meramente “religiosa”. Em consulta de 18 de novembro de 1734, os conselheiros consideram a atitude dos cônegos do cabido um “ato muito escandaloso, e digno d’uma publica demonstração”, já que tirara-se “furtivamente de noite a Imagem de S. Sebastião que devia ficar na antiga Sé para se lhe dar o culto que V. Mage. ordenara”. Fica decidido que se devia participar ao bispo que o rei estranhava “aos Cônegos que concorreram para a extracção da Imagem, executarem-no de noite, com indecência, e sem atenção ao que haviam conferido com o Governador”, recomendando-se que os três capitulares que fizeram o acordo fossem a Portugal “dar pessoalmente a razão que tiveram” para tanto. Por outro lado, no mesmo documento, o procurador da Coroa, dissonantemente, concorda com o bispo, considerando que “nenhum direito tem os Officiaes da Camara para impedirem a transladação das Imagens, pias e púlpitos, e se o tem o devem deduzir pelos meios ordinários, e sem intrometer V. Majestade. nesta questão”⁵⁷.

Não pretendo examinar pormenorizadamente neste artigo cada uma destas missivas – que, sem dúvida, demonstrariam a instrumentalização das representações veiculadas acerca da controvérsia sobre a troca das imagens sacras no âmbito das disputas de poder e jurisdição pelos envolvidos na cidade e no reino. Uma análise preliminar permite supor, entretanto, que a atitude da Coroa na mudança da sé, em si, tenha sido recebida como justa no Rio de Janeiro, por respeitar a dignidade da igreja primacial da cidade e seu orago. Nenhum dos poderes questiona a justiça das ordens de 1733, para a “decência necessária” da sé velha. Também não se critica de modo algum a instituição de uma procissão do oitavário. A discórdia viria da controvertida transferência a da imagem pelos cônegos⁵⁸. O que, para os membros da câmara –*representando* o temor dos “moradores”– era algo que poderia desestabilizar a perenidade do culto ao padroeiro e a proteção por ele oferecida contra as invasões inimigas: o santo, afinal, “guardava a barra [a entrada da Baía de Guanabara], o castelo [fortaleza de São Sebastião, também armazém da pólvora] e a cidade”.

O conflito jurisdicional cercando a sacra efígie acontece entre duas corporações que se pretendem representativas da cidade, no âmbito espiritual e no temporal: o cabido da sé e a câmara municipal. Ambas tomam as posições mais aguerridas. Os cônegos, rompendo o acordo inicial e levando a imagem às escondidas para a nova sé. Os camaristas, queixando-se

ao governador e acionando o próprio rei. Uma análise preliminar sugere que o governador e o bispo não agem como instâncias legítimas para definir a questão, cumprindo somente papéis de mediação no conflito. Embora D. Guadalupe se posicionasse a favor de seus cônegos, não tomou, enquanto maior autoridade eclesiástica da diocese, nenhuma atitude imediata para resolver a questão, emitindo apenas algumas considerações, como um porta-voz do cabido. Ao menos neste caso, portanto, a gestão do culto cidadão ao santo coube antes aos capitulares que ao bispo e, inclusive, à Coroa, que arbitraria o conflito ainda nos moldes de uma administração passiva⁵⁹.

Os camaristas, por outro lado, arrogando-se a responsabilidade de “representação” dos moradores, viam na imagem grande do padroeiro não uma propriedade da sé, ou do bispado, mas da *cidade*. Logo, a câmara pretenderia exercer alguma função co-gestora no culto ao santo patrono cidadão, por representar o corpo místico da *res publica* e o bem comum⁶⁰. Diante disso, o próprio procurador da Coroa sinalizaria que, se os oficiais da câmara pretendiam que a imagem fosse um bem do conselho municipal, deveriam defender-se pela justiça ordinária, “sem intrometer Sua Majestade nesta questão”. Fazendo supor que, ao menos naquela conjuntura, o culto ao padroeiro da cidade competiria, como questão local, às autoridades locais–eclesiásticas e, possivelmente, leigas. E não à Coroa.

Na carta dos oficiais da câmara ao governador Gomes Freyre, é possível depreender que interpretação eles deram às ordens de D. João V. Diziam:

Depois que vimos a formalidade da Real Provisão em que se declara **fique o Glorioso Santo na Sé velha, e a expressão com que o Catholico Zello de Sua Magestade manda tractar do seu culto**, conservando-se a Igreja com hum Capellão, [...], erigindo-se nella huma Confraria, e fazendo-se missa cantada todos os annos, [...] se tem feito mais agravante o excesso de se hir tirar a Imagem do Santo [...] e outros paramentos percizos para o ornato, e decencia da mesma Igreja⁶¹.

No discurso, portanto, os camaristas se identificam com a “formalidade” da provisão, que demonstraria o “católico zelo” do rei referente, tanto quanto ao edifício da catedral, ao “culto” do “Glorioso Santo”, cuja imagem deveria permanecer na “Sé velha”, onde se erigiria uma confraria do mesmo orago para cuidado do templo⁶². Esta reação da elite política da cidade parece corroborar a percepção de que as ordens da Coroa respondiam a aspirações locais, ao retribuírem com honras a São Sebastião a proteção por ele oferecida à cidade, com base em preceitos católicos de bom governo. E sugere também a eficácia dos usos político-religiosos da Coroa no episódio, já que os camaristas ecoaram em seu discurso o pretendido zelo católico do rei.

A edilidade parecia, pois, corresponder à promoção do culto ao santo e do zelo pela sua primeira catedral. Mas o bispo Guadalupe tinha impressão contrária. Respondendo ao governador e defendendo o cabido, alfinetava, ironicamente:

E já que os Officiaes se mostram tão Zellosos nesta materia, entendo eu que mais

se deviam mostrar em fazer a confraria que Sua Magestade manda, na sua Provizão; e eu peço a Vossa Excellencia os mova, e obrigue a isso; porque só a sua authoridade o poderá conseguir⁶³.

Ao que parece, o bispo tinha alguma razão. A confraria desejada por D. João V não sairia do papel, ainda na década seguinte.

A primeira confraria de São Sebastião foi criada ainda no tempo da fundação do Rio de Janeiro⁶⁴. Segundo memorialistas da cidade, a irmandade teria durado até cerca de 1716, data do último registro indireto localizado⁶⁵. Possivelmente, se extinguiu pelo abandono progressivo do Morro do Castelo, que implicou mais tarde na transferência da sé para baixo. O rei, portanto, estaria, de certa forma, reativando a instituição, restabelecendo a decência do culto ao patrono local. Mas, em 1742, o Provedor da Fazenda Francisco Cordovil, notificava ao monarca: por mais que a missa cotidiana pelos reis portugueses estivesse acontecendo, “até agora se não instituiu a Irmandade de S. Sebastião naquella Igreja, como V. Magestade fora servido mandar”. Dois anos depois, Cordovil, informa que nada mudara; e acrescenta: é coisa que se deve

encomendar ao Governador queira com o seu zelo cuidar em a criação da Irmandade do Sr. S. Sebastião, convidando para isso as pessoas que lhe parecer e que possam com o seu exemplo atrahir e afervorar a muitos outros, e isso sem intervenção do Reverendo Bispo, para que a dita Irmandade seja secular e isenta da sua jurisdicção, por que só por este caminho poderá perpetuar-se mais facilmente, e livrar-se os irmãos de vexações⁶⁶.

Dois fatores parecem explicar o malogro da irmandade, portanto: conflitos de jurisdição entre o poder leigo e o poder eclesiástico; e relativa falta de interesse, potencializada pela localização incômoda da antiga matriz e sé. De qualquer forma, apresenta-se como um problema local de rivalidade política. É plausível pensar que, ainda na década de 1740, não se tenha passado a ignorar, em tão pouco tempo, a crença-discurso da presumida proteção oferecida por São Sebastião à cidade. Entretanto, pode-se supor que o discurso da proteção do padroeiro emergisse sobretudo em situações extremas, por ocasião de alguma instabilidade que atingisse o “tempo” e o “espaço” sagrados do culto ao padroeiro: isto é, sua festividade anual (20 a 27 de janeiro) e a sé velha. De resto, negócios de tempos e espaços “profanos” urgiriam mais do que a irmandade para zelo da igreja, ou mesmo a veneração “cotidiana” ao padroeiro da cidade⁶⁷. Ainda que se tratasse de ordens d’El Rey.

A procissão do oitavário: uma gestão ritual local

Como as ordens da provisão joanina chegam ao Rio em março de 1734, apenas em 1735 passou a ocorrer a procissão do “dia oitavo” de São Sebastião. O rito do oitavário parece ter sido rigorosamente realizado a cada 27 de janeiro no restante do século. É o que afirma um dos capitulares da sé, José de Souza Marmelo, no manuscrito *Memória da origem e progressos*

*do Cabido da Santa Sé de S. Sebastião do Rio de Janeiro (1789)*⁶⁸.

Contudo, quase todos os vestígios sobre as procissões realizadas na cidade durante o período colonial –em tese, estariam presentes em atas de vereações, editais, contas, arrematações, recebimentos e pagamentos da câmara– foram perdidos, em decorrência das invasões francesas de 1710 e 1711 e, principalmente, do incêndio do arquivo municipal, em 1790. Documentos referentes às festas monárquicas e procissões ainda existem no Arquivo da Cidade do Rio de Janeiro, que possui inclusive alguns códices voltados às festividades de São Sebastião. Mas são fólhos que, em sua maioria, descortinam momentos posteriores a 1790⁶⁹.

Por isso, ao contrário de casos como o de Salvador da Bahia, não é possível estabelecer séries comparativas dos gastos da câmara com as festividades e procissões, a não ser para o século XIX⁷⁰. Entretanto, através de correições da câmara e, sobretudo, de documentos da diocese, somados ao que se sabe por meio de documentos dos anos 1790 preservados no Arquivo da Cidade, é possível obter uma dimensão aproximada dos festejos do oitavário de São Sebastião, e de sua perenidade entre cerca de 1735 e 1780.

De início, as procissões do dia oitavo foram agendadas para as 6 horas da manhã, horário no qual todo o clero, diáconos e seminaristas deviam estar presentes, sob pena de excomunhão e multa, a não ser sob legítimo impedimento; também as irmandades e confrarias, em ordem de precedência, tinham presença obrigatória. A procissão era, todavia, antecedida por missa pontificada pelo bispo na catedral, cujos principais assentos, próximos ao altar-mor, eram ocupados pelos membros do cabido da sé e da edilidade, “em corpo de câmara”. O pagamento do sermão e dos músicos, bem como da cera distribuída para as velas a serem levadas por autoridades leigas e eclesiásticas, e ainda a decoração das igrejas com tecidos e almofadas (“armação”), eram encargo da câmara, que conferia o arremate àqueles que oferecessem o serviço pelo menor preço. É provável que o préstito formasse por volta das 9 horas, saudado pela fortaleza do Castelo de São Sebastião ou pela da ilha das Cobras; e também pelos navios ancorados na Baía de Guanabara. Caminhava-se então em direção ao morro do Castelo (também chamado de morro de São Januário), passando por ruas limpas de véspera, ornadas com viçosos arranjos de “ramos, flores e ervas cheirosas”, e sumamente enfeitadas com tapeçarias e sedas da melhor qualidade, pendendo das janelas – nas quais ninguém podia ficar, a contemplar o cortejo. Conduzia-se o andor do santo dardejado a ombros de engalanados vereadores e “homens bons”, anunciados pelo estandarte da câmara, que também homenageava o santo [fig.1]. Sob o pálio empunhado pelos capitulares da catedral, paramentados de vermelho e branco, o bispo ostentava a hóstia consagrada, ou Santíssimo Sacramento, diante do qual todos deviam se ajoelhar no instante em que passasse. Os espectadores deviam se comportar com reverência, ninguém podia assentar-se ou ausentar-se do cortejo, que finalmente subia à antiga sé de São Sebastião, sob as salvas de artilharia. E se iniciava nova missa, por volta do meio-dia. Embora falte bastante documentação seriada, pode-se dizer que esta seria uma descrição genérica do que foi a festividade de 27 de janeiro na cidade até o final do Setecentos⁷¹. Tratava-se de uma celebração conduzida conjuntamente pelo bispo, pelo cabido catedralício e pela câmara municipal.

A noção de uma gestão compartilhada do rito fica mais nítida no ano de 1758. Em 21 de janeiro daquele ano, o bispo do Rio de Janeiro D. Fr. Antonio do Desterro Malheiros escreveria ao chantre Dr. Manoel Warneck, que então presidia o cabido da sé, dizendo ser “muito ajustada” a “resolução, que se tomou em Cabido para se fazer de tarde a Procissão que até agora se fazia de manhã”. Sobretudo, dizia, considerando-se a “grande opressão que causa aos Reverendos Capitulares e a todos sendo de manhã neste rigoroso tempo de verão”. E aprovava a resolução, que ainda estipulava uma divisão de trabalho do cabido: parte oficiando na sé velha e parte na igreja de Nossa Senhora do Rosário, que a esta altura servia de sé. As mudanças não lhe pareciam “faltar (...) às Ordens, e vontade de Sua Majestade” – isto é, as de 1733. Entretanto, D. Desterro indicava que a missa solene deveria ocorrer na sé velha, ao final da procissão, e não de manhã, na interina, como propunham os capitulares⁷².

FIG. 1: ESTANDARTE DA CÂMARA MUNICIPAL DO RIO DE JANEIRO (MUSEU DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO – GÁVEA). FINAL DO SÉCULO XVIII, “AUTOR” DESCONHECIDO



Fonte: <http://www.rioecultura.com.br/expo/expo_resultado2.asp?expo_cod=1731>. Acesso: 27 jul. 2012.

No mesmo dia, o chantre escrevia à câmara do Rio de Janeiro, presidida pelo juiz de fora Dr. Antonio de Mattos e Silva. Warneck relatava que, tendo-se considerado “o geral discomodo de fazer-se de manhã a procissão do Nosso Glorioso Padroeiro São Sebastiam (...) no maior rigor do verão, e horas do maior calor”, propunha-se que o cabido se dividiria entre os ofícios na sé do Rosário e a missa solene na sé velha. E que a procissão se realizaria no “mesmo dia de tarde depois da maior intenção do Sol (...) executando-se esta ação no mesmo dia, que S. Majestade recomenda, e manda, mais decente, menos penosa, e com mais comodidade para todos”. Acrescentava que o bispo havia “confirmado esta resolução” do cabido; e pedia ao juiz de fora que levasse ao conselho municipal a matéria, remetendo depois o seu parecer⁷³.

O juiz de fora Dr. Antonio de Matos e Silva assim respondia ao chantre, em 25 de janeiro:

Particpei em Camera aos Officiaes della o parecer que se tomou em Cabido sobre a nova formalidade de se satisfazer com a Missa Solemne na Cathedral antiga, e procissão a ella para conservação da sua memória, e Louvor do Gloriozo Padroeiro da Cidade na forma das Ordens de S. Magestade e como inteiramente se satisfaz a ellas [...] em tudo se conformou o Senado com o dito parecer, que Vossa Mercê expoe, concorrendo ter a aprovação de Sua Excellencia Reverendissima [...], lembrando porem a Vossa Mercê, que **como de tarde em semelhante tempo hão comumente trovoadas, e às vezes horrorozas, se acaso por cauza de alguma se não puder fazer a procissão no dia decretado, se deve transferir para o dia seguinte, e continuando o mesmo embaraço, para outro, em que se não encontre, de forma que sempre haja adita procissão**; do que vossa Mercê, ou quem seu lugar tiver, fará aviso a este Senado para concorrer com a sua assistência. Deos guarde a vossa Mercê muitos annos⁷⁴.

Foi em virtude do horário ingrato, que culminava com a subida ao morro debaixo de sol a pino, no ardor do verão, que o cabido da sé propôs ao bispo e à câmara municipal alterações no ritual. Entre 21 e 25 de janeiro de 1758, os três poderes convencionaram que a procissão do oitavário passaria a ser realizada à tarde. Uma parte do cabido rezaria os ofícios divinos pela manhã, na Igreja de N. Sr.a do Rosário; a outra parte celebraria com o bispo a missa solene na Igreja de São Sebastião do Castelo, após a chegada do cortejo do santo⁷⁵. Suavizando, assim, a extenuante jornada aos senhores do cabido, dividindo seus trabalhos.

A esta altura, outras mudanças já haviam alterado o formato das pompas do dia oitavo. É provável que apenas uma das duas missas obrigatórias estivesse sendo realizada. Nas negociações de 1758 o bispo D. Fr. Antonio do Desterro indica que a missa deveria ser oficiada na antiga sé, após a chegada da procissão, e não antes de seu início, como propunha Manoel Warneck, em nome do cabido. As horas canônicas preparatórias se dariam na sé interina –a igreja de Nossa Senhora do Rosário. Portanto, ao que parece, uma única missa passaria a acontecer a partir daquele ano– se é que já não estivesse ocorrendo. De qualquer forma, rompia-se com a prescrição original de D. João V, de duas missas igualmente solenes, prefaciando e concluindo a procissão. O horário do ritual, enfim, acabaria remarcado de 6hs para 15hs, naquele ano de 1758.

Como matéria que envolvia diretamente os eclesiásticos, a disposição das funções litúrgicas, da procissão e da missa solene foram primeiramente tratadas entre o cabido e o bispo, naturalmente. Mas é interessante notar que, mesmo após obter aprovação do prelado, o chantre pedia que o assunto fosse discutido na câmara municipal, que deveria fornecer seu parecer. É uma concessão significativa a um poder leigo dar-se a ele chance de opinar sobre procedimentos do rito eclesiástico. Obviamente, quaisquer mudanças na procissão envolveriam também os oficiais da câmara, que deveriam, como em toda festividade real, participar “em corpo”, daí ser preciso notificá-los. Entretanto, talvez não se tratasse de simples notificação, mas de uma gestão entendida, compartilhada e negociada nos moldes sinodais: tanto que os edis não se contentam em defender as normas traçadas por Sua Majestade em 1733, mas intervêm ponderando que, mesmo se raios e tempestades de verão cancelassem a procissão, esta deveria ser transferida até que pudesse ocorrer, “de forma que sempre houvesse a dita procissão”.

Entre a carta de D. Francisco de São Jerônimo, de 1702, e o consenso sobre o horário da procissão, em 1758, temos variados usos político-religiosos em torno do culto a São Sebastião na cidade de Rio de Janeiro, acionados pelo bispo, por dignidades e conezias do cabido, por governadores, provedores da fazenda e oficiais da câmara municipal, por conselheiros da Mesa de Consciência e Ordens e do Conselho Ultramarino, e pelo próprio monarca. Estes usos emergem na elaboração de argumentos que sustentassem a transmigração da sé; a necessidade de conservação da catedral e da memória do padroeiro, de sua condição de titular e principal; o impedimento da descida de sua imagem grande; ou o cumprimento perpétuo da procissão, a despeito das trovoadas.

Todos esses usos, em diferentes momentos, contextos e suportes documentais, nunca questionam a ordem monárquica: pelo contrário, parecem mesmo contribuir unanimemente para a criação de vínculos entre a Monarquia e a localidade, tendo a régia justiça por cabeça e o pertencimento ao corpo místico do “império” luso como pressuposto fundamental. Como defende Cornelius Conover, o culto aos santos, antes de ter configurado identidades criollas e nacionais, tinha entre suas vocações a de unir simbolicamente as periferias americanas ao centro, reforçando laços políticos e identitários, como no caso da Nova Espanha⁷⁶. Percebe-se, no entanto, uma certa prevalência dos poderes locais na condução do mesmo culto, com aquiescência consciente da própria Coroa em alguns momentos. Neste sentido, as maiores tensões no âmbito da gestão compartilhada dos ritos em torno do santo patrono urbano não teriam se dado entre poderes do centro e da periferia, metrópole e colônia, mas sim na própria localidade, entre poderes leigos e eclesiásticos – especialmente o cabido da sé e a câmara municipal.

Sem dúvida, o sustento da velha catedral, o rito processional do oitavário, a decência do culto ao glorioso padroeiro ainda eram mencionados, em 1758, como deveres decorrentes da ordem do rei –e todos os interessados se apresentaram como guardiães da vontade régia. Entretanto, isso não significaria que a questão se secularizara, a ponto de ser observada, meramente, por respeito à autoridade régia. Significaria, sim, que o culto da cidade a seu padroeiro teria possibilitado uma aproximação sacralizada dos poderes locais, seus gestores, não só com as instâncias celestes, mas também com a monarquia, sem que isso se confunda

com absolutismo ou com localismo⁷⁷. Referir-se à conformidade com as ordens do rei seria o código comum, o ponto pacífico que permitia o diálogo, tanto quanto a menção à aprovação do bispo. Mas as intervenções decisivas vêm da conversa entre os corpos que *representam* a cidade, (também ela um *corpo místico*): câmara e cabido. Tanto parece ser assim que, ao que tudo indica, a Coroa não seria consultada para aprovação das mudanças na procissão. E a confraria do santo, ordenada em 1733, sequer sairia do papel. Ao que tudo indica, pertencia à “república” local e seus poderes representativos, religiosos e seculares, a “gestão do cotidiano”⁷⁸. Ou, ao menos, a veneração da cidade a São Sebastião, o padroeiro principal da terra.

Fontes

Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro.

E-236, Editais e pastorais, ff.29v-30r; 88v-89r; 127v-128r; 134v-135r.

E-278, Ordens régias, l.I, f.59v; 148.

Arquivo do Cabido Metropolitano do Rio de Janeiro.

Atas do Cabido, Cx.118, f.18r-19v.

José de Souza Marmelo, “Memória da origem e progressos do Cabido da Santa Sé de S. Sebastião do Rio de Janeiro” (1789), Cx.95, D.1.

Livro do Tombo do Cabido do Rio de Janeiro, Cx.095, D.1, f.81v.;139-140.

Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro.

Cód.43-4-18.

Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa.

Conselho Ultramarino, Série 017, Cx.7, D.773; Cx.18, D.1999; 4054.

Conselho Ultramarino, Série 017-01, Cx.16, D.3240.

Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

Arq.1.3.13, ff.202v.-203.

Arq. 1, 1, 26, p.211-213.

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Relação da Batalha, q. os Franceses derão na Cidade do Rio de Janeiro aos 19 de 7br.º de 1710 em q ficarão vencidos [cópia], Manuscritos, 08, 3, 013, ff.3v-8r.

Frei Apolinário da Conceição, *Epítome do que em breve suma contém...*, Manuscritos, 01,01, 007.

Consultas do Conselho Ultramarino, Manuscritos, 15, 04, 017, n.15, f.19

Agostinho de Santa Maria [OSA]. *Santuário Mariano...* [1723]. Reed. Fac.sim. e ll., Rio de Janeiro, Secr. de Cultura do Governo do Estado do RJ; INEPAC, 2007.

Arquivo do Distrito Federal. *Revista de Documentos para a História da Cidade do Rio de Janeiro*. Vol. I, Rio de Janeiro, Departamento de História e documentação, 1950.

Arquivo do Distrito Federal. *Revista do Arquivo do Distrito Federal*. Vol. 4, Rio de Janeiro, Departamento de História e documentação, 1953.

Balthasar da Silva Lisboa. *Annaes do Rio de Janeiro*. Tomo III, Rio de Janeiro, Seignot-Plancher, 1835.

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. *Anais da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. Vol. 46, Rio de Janeiro, Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro, 1924.

“Relação da chegada da armada franceza a este Rio de Janeiro em 16 de agosto de 1710”. Eduardo Brazão, *As Expedições de Duclerc e de Duguay-Trouin ao Rio de Janeiro (1710-1711)*. Lisboa, Ed. Ática, 1940.

Eduardo Tourinho. *Autos de Correições de ouvidores do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Oficinas Graphicas do “Jornal

do Brasil”, 1929-1931, 3 Vols.

Raphael Bluteau. *Vocabulário português & latino...* Vol.8, Coimbra, no Collegio das Artes da Companhia de JESU, 1712-1728.

Sebastião da Rocha Pitta. *História da América Portuguesa...* Lisboa Oc., na Oficina de Joseph Antonio da Sylva, 1730.

Sebastião Monteiro da Vide. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. Estudo introdutório e Ed. Bruno Feitler e Evergton Sales Souza, São Paulo, Edusp, 2010 (Documenta Uspiana; 4).

Bibliografia

Orselli, Alba Maria. “L’idea e il culto del santo patrono cittadino in la letteratura cristiana”. *L’immaginario religioso della città medievale*. Ravenna, Edizioni del Girasole, 1985.

Araújo, Ana Cristina. “Ritualidade e poder na corte de D. João V: a gênese simbólica do regalismo político”. *Revista de História das Idéias*. Vol. 22, 2001.

Camões Gouveia, António. “Sensibilidades e representações religiosas”. Marques, João Francisco & Camões Gouveia, António (coord.). *História religiosa de Portugal: Humanismos e Reformas*. Vol. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000.

Jucá de Sampaio, Antonio Carlos. “A curva do tempo: as transformações na economia e na sociedade do Estado do Brasil no século XVIII”. Fragoso, João & Gouvêa, Maria de Fátima (orgs.). *O Brasil colonial*. Vol. 3 (ca.1720 – ca.1821), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2014.

Hespanha, António Manuel. *Às vésperas do Leviathan. Instituições e poder político: Portugal, século XVII*. Coimbra, Livraria Almedina, 1994.

------. “Depois do Leviathan”. *Almanack Brasiliense*. Nº 5, maio 2007. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/alb/article/view/11658/13428>. Acesso: 20 mar. 2014.

Conover, Cornelius. “Catholic Saints in Spains’s Atlantic Empire”. Gregerson, Linda & Juster, Susan (eds.), *Empires of God: Religious Encounters in the Early Modern Atlantic*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011.

------. “Reassessing the Rise of Mexico’s Virgin of Guadalupe, 1650-1780s”. *Mexican Studies/ Estudios mexicanos*, Vol. 27, Nº 2, summer 2011.

Webb, Diana. *Patrons and Defenders: The Saints in the Italian City-States*. London; New York, Tauris Academic Studies, 1996.

Rowe, Erin Kathleen. *Saint and Nation: Santiago, Teresa of Avila, and Plural Identities in Early Modern Spain*. Universtiy Park, The Pennsylvania State University Press, 2011.

Hartog, François. “Ordens do tempo, regimes de historicidade”. *Regimes de Historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte, Autêntica Ed., 2013.

Levi, Giovanni. “Antropologia católica e história da Itália”. *Topoi*. Vol. 10, Nº 18, jan-jun.2009.

------. “Reciprocidad mediterránea”. *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*. Vol. 3, Nº 7, 2002. Disponível em: <http://www.tiemposmodernos.org/viewissue.php?id=7>. Acesso: 4 jun. 2007.

Belting, Hans. *Semelhança e presença: a história da imagem antes da era da arte*. Rio de Janeiro, Ars Urbe, 2010.

Ribeiro da Silva, Hugo. *O clero catedralício português e os equilíbrios sociais do poder (1564-1670)*. Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, 2013.

Kantor, Íris. “A Academia Real de História Portuguesa e a defesa do patrimônio ultramarino: da paz de Westfália ao Tratado de Madri (1648-1750)”. Bicalho, Maria Fernanda & Amaral Ferlini, Vera Lúcia (orgs.). *Modos de governar: ideias e práticas políticas no império português, séculos XVI-XIX*. São Paulo, Alameda, 2005.

------. *Esquecidos e renascidos: historiografia acadêmica luso-americana (1724-1759)*. São Paulo, Hucitec; Salvador, Centro de Estudos Baianos/UFBA, 2004.

Le Goff, Jacques. “Na Idade Média: tempo da Igreja e tempo do mercador”. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa, Ed. Estampa, 1980.

Delumeau, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

------. *Rassurer et protéger: le sentiment de sécurité dans l’Occident d’autrefois*. Paris, Fayard, 1989.

Sallmann, Jean-Michel. “Santi patroni e protezione collettiva”. *Santi barocchi: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Lecce, Argo, 1996.

Hansen, João Adolfo. “Barroco, neobarroco e outras ruínas”. *Floema, especial*. Ano II, Nº 2, A, Out. 2006.

------. “Representações da cidade de Salvador no século XVII”. *Sibila: poesia e crítica literária*. 10 jan. 2010.

Disponível em: <http://sibila.com.br/mapa-da-lingua/representacoes-da-cidade-de-salvador-no-seculo-xvii/3343> (Acesso: 15 ago. 2014).

Fragoso, João. “Introdução: monarquia pluricontinental, repúblicas e dimensões do poder no Antigo Regime nos trópicos: séculos XVI – XVIII”. Fragoso, João & Jucá de Sampaio, Antonio Carlos (orgs.). *Monarquia pluricontinental e a governança*

- da terra no ultramar atlântico luso: séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro, Mauad X, 2012.
- , "Nobreza principal da terra nas repúblicas de Antigo Regime nos trópicos de base escravista e açucareira: Rio de Janeiro, século XVII a meados do século XVIII". Frago, João & Gouvêa, Maria de Fátima (orgs.). *O Brasil colonial*. Vol. 3 (ca.1720 – ca.1821), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2014.
- Fragoso, João & Gouvêa, Maria de Fátima S. "Monarquia pluricontinental e repúblicas: algumas reflexões sobre a América lusa nos séculos XVI-XVIII". *Tempo, Niterói*, Vol. 14, Nº 27, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v14n27/a04v1427.pdf> (Acesso: 11 out. 2011).
- Fernández-Santa María, Maria de Fátima S. "Maquiavelo y razón de Estado". *Razón de Estado y política en el pensamiento español del barroco (1595-1640)*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.
- de Almeida e Souza, Juliana Beatriz. "Virgem imperial: Nossa Senhora e o império marítimo português". Beattie, Peter M. (ed.), 'Recapricorning the Atlantic', *The Luso-Brazilian Review*. Vol. 45, Nº 1, 2008.
- Ferrand de Almeida, Luís. "O absolutismo de D. João V". *Páginas dispersas: estudos de História Moderna de Portugal*. Coimbra, 1995.
- Sluhovsky, Moshe. *Patroness of Paris: Rituals of Devotion in Early Modern France*. Leiden, Brill, 1998.
- Prodi, Paolo. *Christianisme et monde moderne: cinquante ans de recherche*. Paris, Hautes Études, Gallimard, Seuil, 2006.
- , *Il sovrano pontefice, un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*. Bologna, Il Mulino, 1982.
- Cardim, Pedro. "'Administração' e 'governo': uma reflexão sobre o vocabulário do antigo regime". Bicalho, Maria Fernanda & Amaral Ferlini, Vera Lúcia (orgs.). *Modos de governar: ideias e práticas políticas no império português, séculos XVI-XIX*. São Paulo, Alameda, 2005.
- Cardim, Pedro. "Religião e ordem social: em torno dos fundamentos católicos do sistema político do antigo regime". *Revista de História das Ideias*. Coimbra, Vol., 22, 2001.
- Ragon, Pierre. "Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII)". *Historia Mexicana*. Vol. 52, Nº 2, 2002.
- Skinner, Quentin. "O ressurgimento do tomismo". *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- Barclay, Rachel. "The Reformation of a Plague Saint: Sebastian in Early Modern Europe". *The Luther Skald: Luther College History's Department Journal of Student Research*. Vol. 1, Nº1, Jan. 2012.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro, Contraponto; Ed. PUC- Rio, 2006.
- Bebiano, Rui. "D. João V, rei-sol". *Revista de história das ideias*. Coimbra, Universidade de Coimbra, Vol. 8, 1986.
- , *D. João V: poder e espectáculo*. Aveiro, Livraria Estante Ed., 1987.
- Barker, Sheila. "The Making of a Plague-Saint: Saint Sebastian's Imagery and Cult Before the Counter-Reformation". Mormando, Franco & Worcester, Thomas (eds.). *Piety and Plague: from Byzantium to the Baroque*. Kirksville, Truman State University Press, 2007.
- Silva Lima, Sheila Conceição. *Em nome do Pai, do Filho e do poder joanino: Portugal e a Santa Sé na primeira metade do século XVIII*. Tese Doutorado em História Política, IFCH, UERJ, Rio de Janeiro, 2013.
- Ditchfield, Simon. "Il mondo della Riforma e della Controriforma". Benvenuti Papi, Ana, et. al. *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma, Viella, 2005.
- Miranda Cardoso, Vinicius. "Favores do glorioso mártir: a memória jesuítica da intervenção de São Sebastião na fundação do Rio de Janeiro, séc.XVII". *História (Unisinos)*. Vol. 3, Nº 15, set/dez 2011. Disponível em: <http://www.unisinos.br/revistas/index.php/historia/article/view/htu.2011.153.10/610>.
- , "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*. São Paulo, Vol. 32, Nº 63, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v32n63/02.pdf>.
- Christian Jr. William A. *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton, Princeton University Press, 1981.

Notas

¹ Este artigo é proveniente de pesquisa de doutoramento em progresso. Agradeço o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico –CNPq, Brasil.

² Professor substituto de História do Brasil colonial da Universidade Federal do Rio de Janeiro –UFRJ- e doutorando do Programa de Pós-Graduação em História Social -PPGHIS- da mesma instituição.

³ Com a elevação do Rio de Janeiro a bispado, em 1676, a matriz de São Sebastião tornou-se catedral. Mas o progressivo

abandono do Morro do Castelo e a expansão da cidade pela franja da baía propiciaram a mudança da sé para a igreja da Santa Cruz. Devido à resistência das irmandades da Santa Cruz dos Militares e de São Pedro Gonçalves, às quais pertencia este templo, e por razões estruturais, a catedral do Rio de Janeiro foi trasladada posteriormente para a igreja da irmandade de N. Sra. do Rosário e São Benedito dos pretos (1737); e, com a chegada da corte portuguesa, em 1808, para o templo do convento de N. Sra. do Carmo. Ganhou edifício próprio apenas em 1979. Ver Mons. Ivo Antonio Calliari, *Trezentos anos depois*, Rio de Janeiro, Ed. Rio, 1977; Donato Mello Jr., *A Catedral que o Rio de Janeiro não chegou a ter: o primeiro projeto e a construção de uma nova Sé iniciada e abandonada por falta de recursos*, Rio de Janeiro, FAU-UFRJ, 1976.

⁴ Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, *Anais da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, Vol. 46, Rio de Janeiro, Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro, 1924, pp. 508-509. Neste trabalho, optou-se por uma atualização comedida da grafia, de modo que as transcrições se tornem compreensíveis tanto quanto possível, sem que se perca, contudo, o estilo característico de sua produção e época.

⁵ *Ibid.*, p. 509.

⁶ Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa, Conselho Ultramarino, Série 017, Cx.7, D.773; Alcir B. Pécora, "Cartas à segunda escolástica", Adauto Novaes (org.), *A outra margem do ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, pp. 386-389; 405-406.

⁷ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, E-278, Ordens régias, I.I, f.21v; PÉCORA, *op. cit.*

⁸ Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa, Conselho Ultramarino, Série 017-01, Cx.16, D.3240. A versão consultada deste documento, digitalizada pelo Projeto Resgate, é de difícil leitura. A transcrição está sujeita a eventuais correções, mas, provavelmente, sem alteração de sentido.

⁹ Tratei deste objeto em minha dissertação de mestrado e em artigos dela resultantes (constam das referências ao final deste trabalho).

¹⁰ Os neerlandeses, sob designios da Companhia das Índias Ocidentais, invadiram Salvador da Bahia em 1624, sendo dali expulsos no ano seguinte. Em 1630, tomaram Olinda e, a partir daí, quase todo o atual Nordeste brasileiro, sendo derrotados em 1654. A febre amarela atingiu Bahia e Pernambuco na metade da década de 1680, perfazendo um alto número de vítimas. Sobre as invasões neerlandesas, ver Evaldo Cabral de Mello (org.), *O Brasil holandês (1630-1654)*, São Paulo, Companhia das Letras, Penguin Classics, 2010. Sobre a epidemia de febre amarela, G. Evergton Sales Souza, "S. Francisco Xavier, padroeiro de Salvador: gênese de uma devoção impopular", *Brotéria*, Vol. 163, 2006, pp. 653-669.

¹¹ Balthasar da Silva Lisboa, Annaes do Rio de Janeiro, Tomo III, Rio de Janeiro, Seignot-Plancher, 1835, pp. 220 e 321; Eduardo Tourinho, *Autos de Correições de ouvidores do Rio de Janeiro. 1624-1699*, Vol. I, Rio de Janeiro, Oficinas Graphics do "Jornal do Brasil", 1929, p. 100. Neste artigo, priorizo o século XVIII, deixando a análise destes documentos seiscentistas para outro trabalho.

¹² Sobre as representações e práticas de culto a São Sebastião nos períodos medieval e moderno, ver Sheila Barker, "The Making of a Plague-Saint: Saint Sebastian's Imagery and Cult Before the Counter-Reformation", Franco Mormando & Thomas Worcester (eds.), *Piety and Plague: from Byzantium to the Baroque*, Kirksville, Truman State University Press, 2007; e Rachel Barclay, "The Reformation of a Plague Saint: Sebastian in Early Modern Europe", *The Luther Skald: Luther College History's Department Journal of Student Research*, Vol. 1, Nº 1, Jan. 2012, pp. 2-37.

¹³ Para os significados que a ideia de *patrocinium* assumiria no caso do culto a santos patronos de cidades, ver Alba Maria Orselli, "L'idea e il culto del santo patrono cittadino en la letteratura cristiana", *L'immaginario religioso della città medievale*, Ravenna, Edizioni del Girasole, 1985; sobre o culto a santos patronos locais, ver, entre outros, Moshe Sluhovskiy, *Patroness of Paris: Rituals of Devotion in Early Modern France*, Leiden, Brill, 1998; William A. Christian Jr., *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981; e Jean-Michel Sallmann, "Santi patroni e protezione collettiva", *Santi barocchi: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Lecce, Argo, 1996.

¹⁴ Sobre o "medo" da ameaça externa e as invasões de 1710-1711, ver Maria Fernanda Baptista Bicalho, *A Cidade e o Império. O Rio de Janeiro no século XVIII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, pp. 42-45; 60-77; 259-284; ver, ainda, Charles R. Boxer, "Os franceses no Rio de Janeiro", *A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*, 3ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000, pp. 111-128.

¹⁵ *Relação da Batalha, q. os Franceses derão na Cidade do Rio de Janeiro aos 19 de 7br.º de 1710 em q ficarão vencidos* [cópia], Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Manuscritos, 08, 3, 013, ff.3v-8r.

¹⁶ Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Arq.1.3.13, ff.202v.-203; Eduardo Brazão, *As Expedições de Duclerc e de Duguay-Trouin ao Rio de Janeiro (1710-1711)*, Lisboa, Ed. Ática, 1940, pp. 32-36. O documento original, transcrito por Eduardo Brazão, é a célebre "Relação da chegada da armada franceza a este Rio de Janeiro em 16 de agosto de 1710", manuscrito da Biblioteca da Ajuda, em Lisboa.

¹⁷ António Franco [SJ], *Imagem da virtude...*, t.II, Coimbra, No Real Collegio da Companhia de Jesus, 1719, pp. 248-250; Agostinho de Santa Maria [OSA], *Santuário Mariano...* [1723], Reed. Fac .sim. e Il., Rio de Janeiro, Secr. de Cultura do Governo do Estado do RJ; INEPAC, 2007, pp. 3-6; Apolinário da Conceição [OFM], "Epítome da província franciscana da Imaculada Conceição do Brasil" [1730], *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Vol. 296, 1972, pp. 97-98; Manuel de Menezes, *Chronica do muito alto, e muito esclarecido príncipe D. Sebastião...*, Lisboa Oc.,

na Officina Ferreyriana, 1730, pp. 350-355; Sebastião da Rocha Pitta, *História da América Portuguesa...*, Lisboa Oc., na Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1730, p. 164 e 167; Manuel dos Santos [OSB], *Historia Sebástica...*, Lisboa Oc., na Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1735, pp. 38-39; Diogo Barbosa Machado, *Memorias para a historia de Portugal, que comprehendem o governo delRey D. Sebastião...*, Tomo II, Lisboa Oc., na Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1737, pp.503,760 e 764; António de Santa Maria Jaboatão [OFM], *Novo Orbe Seraphico Brasilico...* [1761], Vol. I, Rio de Janeiro, Typografia brasiliense de M. Gomes Ribeiro, 1858, pp. 69-73.

¹⁸ Ver Juliana Beatriz de Almeida e Souza, "Virgem imperial: Nossa Senhora e o império marítimo português", Peter M. Beattie (ed.), 'Recapricorning the Atlantic', *The Luso-Brazilian Review*, Vol. 45, Nº 1, 2008, pp. 37-38.

¹⁹ Santa Maria, *op. cit.*, p. 6.

²⁰ Reinhart Koselleck, "Historia Magistra Vitae—Sobre a dissolução do topos na história moderna em movimento", *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, Rio de Janeiro, Contraponto Ed. PUC- Rio, 2006, pp. 42-46 et seq.; Veja-se também Hannah Arendt, "O conceito de História: antigo e moderno", *Entre o Passado e o Futuro*, São Paulo, Perspectiva, 2005, p. 99.

²¹ Aspectos essenciais da análise histórica, como defende Chartier. Entretanto, devido ao recorte deste trabalho, privilegia-se aqui o apontamento de "dispositivos (filosóficos, estéticos, jurídicos) [...] pressupondo a existência de uma obra idêntica a si mesma, à margem de sua forma"; sem desconsiderar, obviamente, a incidência de condições históricas e de materialidade que dão a ler ou escutar o escrito. Ver Roger Chartier, "Do social ao cultural", *A história ou a leitura do tempo*, 2 ed., Trad. Cristina Antunes, Belo Horizonte, Autêntica Ed., 2010, pp. 40-43.

²² François Hartog, "Ordens do tempo, regimes de historicidade", *Regimes de Historicidade: presentismo e experiências do tempo*, Belo Horizonte, Autêntica Ed., 2013; Reinhart Koselleck, "Espaço de experiência e horizonte de expectativa", *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*, Rio de Janeiro, Contraponto/PUC-RJ, 2006, pp. 305-327. Consórcios, predecessores e sucessores são conceitos relacionados que consideram concepções partilhadas num mesmo espaço e tempo, para o antropólogo C. Geertz. Clifford Geertz, "Pessoa, tempo e conduta em Bali", *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, LTC, 2011.

²³ Raphael Bluteau, *Vocabulário portuguez & latino...*, Vol. 8, Coimbra, no Collegio das Artes da Companhia de JESU, 1712-1728, p. 233. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/1/tradi%C3%A7%C3%A3o>. Acesso: 23 dez. 2013.

²⁴ Fr. Apolinário da Conceição, *Epítome do que em breve suma contém...*, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Manuscritos, 01,01, 007, ff. 38-39. Os destaques são meus.

²⁵ Sobre Rocha Pitta e a Academia dos Esquecidos, ver Íris Kantor, *Esquecidos e renascidos: historiografia acadêmica luso-americana (1724-1759)*, São Paulo, Hucitec; Salvador, Centro de Estudos Baianos / UFBA, 2004, pp. 96-97.

²⁶ Pois não havia ainda as concepções de 'autor', 'direitos autorais' ou 'plágio'; e sim a de auctoritas. Ver João Adolfo Hansen, "Barroco, neobarroco e outras ruínas", *Floema, especial*, Ano II, Nº 2, A, out. 2006, pp. 33 e 42.

²⁷ Sebastião da Rocha Pitta, *História da América portuguesa*, 1730, p. 165. Os destaques são meus.

²⁸ Sobre a 'representação' enquanto prática discursiva mediada por preceitos retórico-poéticos e teológico-políticos do período, conceito que torna inadequada a concepção da 'fonte histórica' como repositório neutro de um 'real', ver Hansen, *op. cit.*, p. 33 et seq.

²⁹ Kantor, *op. cit.*, pp. 96-97.

³⁰ Ver Sallmann, *op. cit.*, p.137 e ss.

³¹ Íris Kantor, "A Academia Real de História Portuguesa e a defesa do patrimônio ultramarino: da paz de Westfália ao Tratado de Madri (1648-1750)", Maria Fernanda Bicalho & Vera Lúcia Amaral Ferlini (orgs.), *Modos de governar: ideias e práticas políticas no império português, séculos XVI-XIX*, São Paulo, Alameda, 2005, pp. 257-276.

³² Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Série 017, Cx.18, D.1999, f.3.

³³ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, E-278, *Ordens régias*, I.I, f. 59v.

³⁴ *Livro do Tombo do Cabido do Rio de Janeiro*, Arquivo do Cabido Metropolitano do Rio de Janeiro, Cx.095, D.1, ff. 139-140.

³⁵ José A. Fernández-Santa María, "Maquiavelo y razón de Estado", *Razón de Estado y política en el pensamiento español del barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986, pp. 9-43; Quentin Skinner, "O ressurgimento do tomismo", *As fundações do pensamento político moderno*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, pp. 414-449; Giovanni Levi, "Reciprocidad mediterránea", *Tiempos Modernos: revista electrónica de Historia Moderna*, Vol. 3, Nº 7, 2002. Disponível em: <http://www.tiemposmodernos.org/viewissue.php?id=7>. Acesso: 4 jun. 2007; Giovanni Levi, "Antropologia católica e história da Itália", *Topoi*, Vol. 10, Nº 18, jan-jun.2009, pp. 7-8; António Manuel Hespanha, *Às vésperas do Leviathan. Instituições e poder político: Portugal, século XVII*, Coimbra, Livraria Alameda, 1994; Rubem Barboza Filho, "Absolutismo e neotomismo na Ibéria do século XVI", *Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana*, Belo Horizonte, Ed. UFMG; Rio de Janeiro, Iuperj, 2000.

³⁶ Ver Erin Kathleen Rowe, *Saint and Nation: Santiago, Teresa of Avila, and Plural Identities in Early Modern Spain*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2011, pp. 85-86 et seq.; Christian Jr., *op. cit.*, pp. 32-33; 55-69; e Irving A. A. Thompson, "La cuestión de la autoridad en la controversia sobre el patronato de santa Teresa de Jesús", Francisco José Aranda Pérez & José Damião Rodrigues (eds.), *De Re Publica Hispaniae: una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, Madrid, Sílex, 2008, pp. 295-296, 298-304.

³⁷ Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, *op. cit.*, p. 509. Há uma distinção fundamental, nas classificações da liturgia católica, entre santos “titulares”, ou seja, invocações que nomeiam templos, dioceses, cidades etc., e santos “patronos” ou “padroeiros”, que não necessariamente coincidem com o orago titular. No caso, do Rio de Janeiro, São Sebastião era titular da cidade e da catedral, sendo também o padroeiro da cidade e da diocese, mas esta simultaneidade não ocorreu, por exemplo, em Salvador da Bahia. Ver Manuel Aquino de Barbosa, “O titular e o padroeiro da Cidade do Salvador”, *Anais do Primeiro Congresso de História da Bahia*, Vol. 4, Salvador, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 1955.

³⁸ “(...) uma vez que competia aos bispos, em cada uma das suas dioceses, a jurisdição espiritual e como as procissões são funções espiritual e sagradas, neles e só neles está o poder de as consentir e ordenar, como forma pública do espiritual que são”. Antônio Camões Gouveia, “Sensibilidades e representações religiosas”, João Francisco Marques & Antônio Camões Gouveia (coords.), *História religiosa de Portugal: Humanismos e Reformas*, Vol. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, p. 336; ver também Sebastião Monteiro da Vide, *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, Estudo introdutório e Ed. Bruno Feitler e Evergton Sales Souza, São Paulo, Edusp, 2010 (Documenta Uspiana; 4), p. 329.

³⁹ Gouveia, *op. cit.*, p. 337.

⁴⁰ Jean Delumeau, *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989; Jean Delumeau, *Rassurer et protéger: le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, p. 243.

⁴¹ Santos Agripino, Aniello, Aspreno, Atanasio, Eufebio, Severo e Gennaro (Januário). No reino inteiro de Nápoles, que correspondia ao sul da península itálica, entre 1630 e 1750, 225 povoados e cidades elegem um total de 410 novos santos patronos oficializados pela Igreja, em 347 processos junto à Sagrada Congregação dos Ritos. Sallmann, *op. cit.*, pp. 84-85; 107.

⁴² Pierre Ragon, “Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII)”, *Historia Mexicana*, Vol. 52, Nº 2, 2002, pp. 361-389; Diana Webb, *Patrons and Defenders: The Saints in the Italian City-States*, London; New York, Tauris Academic Studies, 1996; e Christian Jr., *op. cit.*

⁴³ Rowe, *op. cit.*, pp. 209-213 et seq.

⁴⁴ Sallmann, *op. cit.*, pp. 105; 107-108.

⁴⁵ Simon Ditchfield, “Il mondo della Riforma e della Controriforma”, Ana Benvenuti Papi & al, *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma, Viella, 2005, p. 307.

⁴⁶ Sallmann, *op. cit.*, p. 109.

⁴⁷ Conforme a formulação de Francisco Suárez, os dois poderes -espiritual e temporal- não são necessariamente separados, nem necessariamente conjuntos. Paolo Prodi, *Il sovrano pontefice, un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1982, p. 59; Paolo Prodi, *Christianisme et monde moderne: cinquante ans de recherche*, Paris, Hautes Études, Gallimard, Seuil, 2006, p. 255 et seq.

⁴⁸ Levi, *op. cit.*, 2009.

⁴⁹ Como argumentava Francisco Suárez, mais uma vez. Carlos Alberto Ribeiro de Moura Zeron, “Interpretações das relações entre *cura animarum* e *potestas indirecta* no mundo luso-americano”, *Clio, Revista de Pesquisa Histórica*, Vol. I, Nº 27, 2009, p. 172.

⁵⁰ Sheila Conceição Silva Lima, *Em nome do Pai, do Filho e do poder joanino: Portugal e a Santa Sé na primeira metade do século XVIII*, Tese Doutorado em História Política, IFCH, UERJ, Rio de Janeiro, 2013; e Sheila Conceição Silva Lima, “Golpe de espada sobre a cruz: as linguagens diplomáticas entre o Portugal joanino e a Europa na primeira metade do século XVIII”, *Documento-monumento*, Cuiabá, UFMT/NDIHR, Vol. 5, Nº 1, dez. 2011, pp. 43-51. Disponível em: <http://200.17.60.4/ndihr/revista/revistas-antiores/revista-dm-05.pdf>. Acesso em: 13 out. 2013. Agradeço à autora o gentil envio da versão digital da tese.

⁵¹ Pedro Cardim, “‘Administração’ e ‘governo’: uma reflexão sobre o vocabulário do antigo regime”, Bicalho & Ferlini, *op. cit.*; Pedro Cardim, “Religião e ordem social: em torno dos fundamentos católicos do sistema político do antigo regime”, *Revista de História das Ideias*, Coimbra, Vol. 22, 2001, pp. 133-174; Hespanha, *op. cit.*; e Levi, *op. cit.*, 2002.

⁵² Arquivo do Distrito Federal, *Revista de Documentos para a História da Cidade do Rio de Janeiro*, Vol. I, Rio de Janeiro, Departamento de História e Documentação, 1950, p. 152.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 154.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 169-170.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 155-156.

⁵⁷ Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Arq. 1, 1, 26, p.211-213; Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, E-278, I.I, f.148.

⁵⁸ Para uma análise sobre ressignificações de imagens de culto e seus “poderes”, por motivações políticas e tensões entre poderes leigos e eclesiásticos citadinos, ver o caso da Virgem Formosa de Regensburg, por Hans Belting; segundo o próprio, “a identidade da imagem de culto reside no seu papel oficial no local do culto, papel esse legitimado pelas autoridades locais”. Hans Belting, *Semelhança e presença: a história da imagem antes da era da arte*, Rio de Janeiro, Ars Urbe, 2010, pp. 568-573.

⁵⁹ Sobre a administração passiva no modelo corporativo, ver Antônio Manuel Hespanha, “Depois do Leviathan”, *Almanack Brasiliense*, Nº 5, maio 2007, p. 56. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/alb/article/view/11658/13428>. Acesso: 20 de mar. 2014.

⁶⁰ João Adolfo Hansen, "Representações da cidade de Salvador no século XVII", *Sibila: poesia e crítica literária*, 10 jan. 2010. Disponível em: <http://sibila.com.br/mapa-da-lingua/representacoes-da-cidade-de-salvador-no-seculo-xvii/3343>. Acesso: 15 ago. 2014.

⁶¹ Archivo do Districto Federal, *op. cit.*, p. 152. Grifos nossos.

⁶² Assinam as cartas: Francisco da Silva e Castro, José de Andrade Souto Mayor, Antônio Nunes do Amaral e Sebastião Martins Coutinho Rangel. O interesse destes camaristas no caso talvez seja explicado pela transmissão familiar de uma memória oral a respeito de São Sebastião como patrono milagroso da cidade desde a fundação. Entretanto, trata-se de hipótese a ser investigada. Sobre a ocupação de cargos da câmara por antigas famílias de "conquistadores", ver João Fragoso, "Nobreza principal da terra nas repúblicas de Antigo Regime nos trópicos de base escravista e açucareira: Rio de Janeiro, século XVII a meados do século XVIII", João Fragoso & Maria de Fátima Gouvêa (orgs.), *O Brasil colonial*, Vol. 3 (ca.1720 – ca.1821), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2014.

⁶³ Archivo do Districto Federal, p. 168.

⁶⁴ Archivo do Districto Federal, *Revista do Archivo do Districto Federal*, Vol. 4, Rio de Janeiro, Departamento de História e documentação, 1953, pp. 18-20; 21-23.

⁶⁵ José de Souza Azevedo Pizarro e Araújo, *Memórias históricas do Rio de Janeiro e das províncias anexas...*, Vol. 6, Rio de Janeiro, na Typografia de Silva Porto, 1822, p. 52; José Vieira Fazenda, "Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, IHGB, T. 86, Vol. 140, 1921, p. 138.

⁶⁶ Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Manuscritos, 15, 04, 017, n.15, f.19.

⁶⁷ Baseio-me aqui na divisão qualitativa entre "tempo da Igreja" e "tempo do mercador" proposta por Jacques Le Goff, tendo em conta também que as décadas de 1730 e 1740 representaram a suplantação do comércio externo de Salvador da Bahia pelo porto do Rio de Janeiro. Ver Jacques Le Goff, "Na Idade Média: tempo da Igreja e tempo do mercador", *Para um novo conceito de Idade Média*, Lisboa, Ed. Estampa, 1980, p. 55; e Antonio Carlos Jucá de Sampaio, "A curva do tempo: as transformações na economia e na sociedade do Estado do Brasil no século XVIII", João Fragoso & Maria de Fátima Gouvêa (orgs.), *O Brasil colonial*, Vol. 3 (ca.1720 – ca.1821), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2014, p. 317.

⁶⁸ *Livro do Tombo do Cabido do Rio de Janeiro*, Arquivo do Cabido do Rio de Janeiro, Cx.95, D.1, f.82v.

⁶⁹ São estes os principais códices: 16-4-21 -Editais do Senado da Câmara (1788-1821), 43-4-18- Festividades de S. Sebastião (1786-1830) e 47-1-42 -Painel de São Sebastião, retrato do Conde de Bobadella, encarnação do santo padroeiro e molduras- requerimento de Manoel da Cunha Silva sobre pagamento, etc. (1791).

⁷⁰ Refiro-me ao estudo de Evergton Souza sobre a festa e procissão de São Francisco Xavier como padroeiro de Salvador. George Evergton Sales Souza, "Entre vênias e velas: disputa política e construção da memória do padroeiro de Salvador (1686-1760)", *História*, São Paulo, Nº 162, jun.2010, pp. 132-150.

⁷¹ Esta descrição é uma síntese idealizada, com base em registros variados, como editais do bispado, autos de correições da câmara, registros de arremates e pagamentos, cartas entre os poderes etc., entre cerca de 1740 e 1790, com o intuito proposital de apreender a procissão, por ora, em chave sincrônica. A síntese se baseou na seguinte documentação: Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, E-236, Editais e pastorais, ff.29v-30r; 88v-89r; 127v-128r; 134v-135r; Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, Cód.43-4-18; Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa, Conselho Ultramarino, Série 017, Cx.18, D.1999; 4054, f.14; e Eduardo Tourinho, *Autos de Correições de ouvidores do Rio de Janeiro*. 1748-1820, vol.3, Rio de Janeiro, Oficinas Graphics do "Jornal do Brasil", 1931, p. 7.

⁷² *Atas do Cabido*, Arquivo do Cabido Metropolitano do Rio de Janeiro, Cx.118, f.18r. A esta altura, a sé interina era a de Nossa Senhora do Rosário.

⁷³ *Ibidem*, ff.18v.-19r.

⁷⁴ *Ibidem*, ff.19r.-19v. Grifo nosso.

⁷⁵ *Ibidem*, ff.18r.-19v.; *Livro do Tombo do Cabido do Rio de Janeiro*, Arquivo do Cabido Metropolitano do Rio de Janeiro, Cx.95, D.1, f.81v.

⁷⁶ Cornelius Conover, "Catholic Saints in Spains's Atlantic Empire", Linda Gregerson & Susan Juster (eds.), *Empires of God: Religious Encounters in the Early Modern Atlantic*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011; "Reassessing the Rise of Mexico's Virgin of Guadalupe, 1650-1780s", *Mexican Studies/ Estudios mexicanos*, Vol. 27, Nº 2, summer 2011, pp. 251-279.

⁷⁷ Sobre a distinção entre autogoverno local e localismo, ver João Fragoso, "Introdução: monarquia pluricontinental, repúblicas e dimensões do poder no Antigo Regime nos trópicos: séculos XVI – XVIII", João Fragoso & Antonio Carlos Jucá de Sampaio (orgs.), *Monarquia pluricontinental e a governança da terra no ultramar atlântico luso: séculos XVI-XVIII*, Rio de Janeiro, Mauad X, 2012.

⁷⁸ Ver *Ibid.* e João Fragoso & Maria de Fátima S. Gouvêa, "Monarquia pluricontinental e repúblicas: algumas reflexões sobre a América lusa nos séculos XVI-XVIII", *Tempo*, Niterói, Vol. 14, Nº 27, 2009, pp. 27-50. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v14n27/a04v1427.pdf>. Acesso: 11 out. 2011.