

O Santo do Bispo

Beatriz Catão Cruz Santos

1. São Gonçalo de Amarante

Pouco se sabe a respeito de São Gonçalo de Amarante, sendo a sua própria existência histórica questionada. Consta que faleceu em Amarante em 10 de janeiro por volta de 1254. Apesar das dúvidas que rondam sua vida, tornou-se beato em 1561 e o seu processo de canonização permaneceu inconcluso, apesar dos esforços movidos pela Coroa portuguesa e pelos devotos até a época dos Felipes¹. Segundo Arlindo Cunha, teólogo que pesquisou sobre São Gonçalo, a devoção, estritamente local, explode e difunde-se por todo o Portugal no período pré-tridentino. Pode-se discutir esta periodização, mas vale reter o deslocamento proposto, da pessoa do santo para o culto².

Contemporâneo de Santo Antônio (c.1195-1231), a quem muitas vezes é associado, São Gonçalo é considerado no século XVII como o segundo santo português, por seu caráter nacional e popular³. Em 1671, um breve do Papa Clemente X estendeu seu culto a toda a ordem dominicana, entretanto, sua devoção já existia em Portugal, como demonstram os relatos hagiográficos, notícias históricas, sermões e os testamentos, que lhe fazem referência nos seiscentos. No século XVIII, o conjunto de documentos, que informa sobre a devoção se amplia enormemente, em termos quantitativos e qualitativos. Há também livros litúrgicos, calendários diocesanos, vilancicos, historiografia e memórias de diversas regiões, indicando capelas sob sua invocação e freguesias que levavam o nome do santo. São Gonçalo, nesta época, era chamado o “Deus de entre o Douro e Minho” ou, simplesmente, “compadre”⁴.

O santo da região situada entre Douro e Minho tem festa a cada 10 de janeiro, desde que a instituiu o Papa Julio III (1550-1554), o mesmo que reabriu as sessões da segunda fase do Concílio de Trento, em 1551⁵.

A festividade católica é, segundo Gonçalves Guimarães, documentada no século XVI, mas, por coincidir com as *calendas januarii*, guarda tradições profanas que associam a devoção do santo à fertilidade. Para o autor, a “festa de raiz romana”, como muitas outras, foi posteriormente cristianizada. A festa em janeiro [do latim *janua*, “porta”] tem a particularidade de conservar aspectos dos rituais que assinalam um tempo de renovação. Coincide pelo calendário com a “festa de Jano”, evocando o deus romano que é representado com dois rostos que se opõem, um olhando para a frente e outro olhando para trás. Se tivermos em mente esta representação que aponta para uma abertura, reinício das coisas e as habituais características da Idade de Ouro, atribuídas ao reinado de Jano, tais como a idéia de abundância,⁶ talvez se possa interpretar melhor a presença expressiva de mulheres devotas de São Gonçalo e os rituais de fertilidade que envolvem o santo tanto em Portugal, quanto no Brasil.

Atualmente, é possível identificar o seu culto em ambos os países. Para nós, vale sublinhar que o culto a São Gonçalo foi trazido pelos colonizadores portugueses para a América, por meio de seus devotos. Entre os mesmos, já localizei homens do mar, homens pobres do sertão e mulheres.⁷ De acordo com o “Sermão de São Gonçalo”, pregado pelo Pe. Antônio Vieira, a sua devoção precede a edificação dos templos. O Sermão é um panegírico do santo, que o define como “pai de famílias”, “pai universal”, pela quantidade e variedade de grupos sociais que lhe fazem petições. Faz referência à multidão que se desloca em direção a Amarante para visitar suas relíquias, na crença no seu patrocínio. Por meio de um contraste com Amarante, santuário de romarias, observa que:

nas remotíssimas terras da África, da Ásia e desta América onde apenas há lugar, que não tenha levantado templos, ou altares a S. Gonçalo, só com a invocação de seu nome, como se nele se tivera sacramentado, pelo efeito maravilhoso de suas graças de tão longe o experimentam, e têm presente.⁸

A meu ver, mais do que uma evidência documental do culto a São Gonçalo de Amarante na América portuguesa, o Sermão de Vieira, pregado num templo no século XVII, pode ser lido como *práxis* que buscava semear o Verbo divino nesta “região remotíssima”. E, neste sentido, o pregador observa que, mesmo onde a Igreja está relativamente ausente, a eficácia de São Gonçalo se faz presente.

2. O Bispo Guadalupe

José Antônio de Guadalupe (1672-1740), bispo do Rio de Janeiro de 1725 a 1740, cuja biografia me interessa traçar, é também natural de Amarante. Para compor a personagem deste colonizador eclesiástico¹⁰, lanço mão de documentos contemporâneos do período do Bispado: crônicas, memórias e, sobretudo, os próprios escritos pastorais de D. Antônio de Guadalupe. A partir da leitura de um conjunto variado de textos, é possível supor que a ação e memória de Guadalupe contribui para a transformação das práticas religiosas na cidade do Rio de Janeiro e demais regiões submetidas ao Bispado. Busca-se também sugerir como a mesma ajudou a difundir a devoção de São Gonçalo de Amarante. Esta é registrada na cidade do Rio e identificada numa irmandade de pardos situada em São Sebastião, no litoral de São Paulo, que em inícios do século XIX busca confirmar seu compromisso junto ao Rei.

Neste texto, os escritos pastorais de Guadalupe – visitas, pastorais – são considerados uma prática religiosa e um gênero literário, no sentido em que operam com um conjunto de procedimentos previstos e convenções letradas¹¹. Para levar adiante esta hipótese, faço uso das indicações previstas no próprio *corpus* analisado, como admoestações à leitura, certidões de leitura; regulamentação sobre transmissão e publicação de textos contida nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*¹², de 1707, e da análise efetuada sobre os escritos pastorais de D. Lacerda (1869-1889) por Francisco da Silva Gomes, que os caracteriza como uma modalidade de comunicação, inscrita no projeto de neo-cristandade do Bispado do Rio de Janeiro¹³. No caso deste último, o paralelo é mais de ordem metodológica. Pode-se levar em conta às referências contidas no trabalho sobre as pastorais estabelecidas no teor tridentino, mas o projeto de uma nova cristandade é impensável para o período que me interessa analisar. No século XVIII, há uma cristandade colonial, se é que se pode assim dizer, permanece a união entre a Coroa e a Tiara, a instituição do Padroado e vigora uma religiosidade católica, cuja diversidade, a historiografia mais recente se esforça por apreender.

Como indiquei, Guadalupe nasceu na Vila de Amarante, em 27 de setembro de 1672. De origem nobre¹⁴, formou-se em Direito Canônico

em Coimbra e recebeu a Judicatura na Vila de Trancoso. De acordo com Pizarro e Araújo, o primeiro de seus biógrafos,

tocado porém de superior impulso, trocou as bem fundadas esperanças, que lhe [as]segurava o seu nascimento, e Jurisprudência, pela Religião dos Menores, onde viveu 22 anos perfeitíssimo Religioso, saindo muitas vezes em Missão, para reformar os costumes, e converter as almas de Deus¹⁵.

Foi nomeado bispo da Diocese do Rio de Janeiro por D. João V em 1723, confirmado e sagrado em 1725, tomando posse por intermédio de seu Procurador, que fez entrada pública na cidade em início de agosto deste ano. O trabalho de Pizzaro e Araújo é não só o de um cronista, que viria a publicar uma coletânea de dados e documentos a serem analisados pela crítica de um historiador, como ele próprio o reconhecia¹⁶. Ele realizava uma memória institucional do Bispado, na medida em que se dispunha a dar prosseguimento à obra escrita de Guadalupe. Esta pretendia reunir a memória administrativa do Bispado desde sua criação, fora ordenada na visita de 1729, mas não iniciada até 1732¹⁷.

O manuscrito *Memórias do Bispado do Rio de Janeiro* não deve ser confundido com as *Memórias históricas do Rio de Janeiro*, publicação posterior bastante conhecida dos historiadores que pesquisam sobre a cidade. Na introdução do primeiro, do próprio Pizarro e Araújo, lê-se,

Continuando o mesmo desejo, se não de utilidade, ao menos de assim parecer ao Ilmo. Corpo, de que sou a menor e menos interessada parte, deliberei-me a prosseguir a referida obra, para que não ficasse jazendo debaixo do esquecimento as notícias de Nossos Exmos. e Rmos. Snres. Bispos, que *nos pastorearam*, e presidiram a esta Igreja (...)¹⁸

Nesta, como em outras passagens das *Memórias do Bispado*, fica evidenciada a ênfase concedida ao papel dos religiosos que são, em primeiro lugar, pastores. Neste sentido, o livro do qual se extraem informações minuciosas sobre o Bispado, sobre a pessoa do bispo e a compilação de seus escritos pastorais, faz o elogio da figura do pastor: D. Guadalupe “visitou pessoalmente sua diocese, tirando o interesse de conhecer por si mesmo, os gênios, as inclinações, e capacidades dos Párocos, e dos sujeitos”, tendo sido o primeiro bispo a ir a Minas Gerais, na época inclusa no Bispado.

Pizarro chega a comentar a recepção de suas Pastorais, segundo o autor, de “pontualíssima observância (...) nas partes mais Remotas de seu Bispado; porque a Vara da sua Inteireza, tanto feria ao perto, como ao longe”¹⁹. Evidentemente que esta observação quanto à sua eficácia deve ser interpretada na chave memória institucional do Bispado, elogio do bispo e na aproximação das pastorais com outras práticas religiosas, reforçadas pelo catolicismo tridentino, tais como o Sermão. Afinal, os próprios escritos pastorais de Guadalupe reconhecem a desobediência em relação às suas normas e a dificuldade de encaminhar uma “reforma dos costumes”²⁰.

É possível analisar o conjunto dos escritos pastorais de Guadalupe, considerando-os como uma modalidade de comunicação, que se dirige sobretudo aos párocos e, por seu intermédio, às mulheres. Esta direção, que como procuro demonstrar, se coaduna com o modelo de pastoral estabelecido no Concílio de Trento, fica evidenciada em alguns temas constantes nas visitas e pastorais, escritas entre 1726 e 1738, e pode ser relacionada à devoção de São Gonçalo de Amarante. O bispo, que parte do corpo eclesiástico para uma “reforma dos costumes” na cidade do Rio de Janeiro e adjacências, é também o responsável pela edificação da Igreja e Irmandade de São Pedro, do Aljube e do Seminário de São Joaquim, todas iniciativas relacionadas com os párocos e a sua formação.

A Igreja de São Pedro localizava-se na Rua do Açougue Velho (atual Rua da Quitanda), nas proximidades da Capela de Santa Rita. Segundo Luís Gonçalves dos Santos, o Padre Perereca, no início do século XIX, “havia uma colegiada com onze sacerdotes, que rezavam diariamente as Horas Canônicas. Pertencia aos Clérigos desta cidade, e Bispado, em cuja irmandade eram obrigados a entrar os que pretendiam se iniciar no sacerdócio”²¹. Na época de sua criação, a irmandade de São Pedro só admitia clérigos, mas no século XX, nela ingressariam seculares, como o memorialista Vieira Fazenda que escreve um texto sobre o templo para pagar uma promessa a seu santo de devoção. Fora salvo, depois de atingido por bombas na festa do São Pedro²².

Segundo o autor, Guadalupe “fundara em honra ao santo na Igreja de São Pedro uma irmandade [de São Gonçalo de Amarante]. Tornou-se em breve a confraria uma das mais numerosas da cidade. Dela faziam parte moças, velhos e até muitas velhas. Como todos sabem, este santo é

casamenteiro das senhoras que entraram na compulsória. (...)”. Ainda segundo o autor, “ao partir do Rio de Janeiro, foram desertando os devotos. Em poucos anos a irmandade havia desaparecido. Salvou São Gonçalo a irmandade dos Clérigos (...)”²³.

Não se pode levar ao pé da letra as informações contidas na narrativa de Vieira Fazenda, uma história memorialista que apresenta pesquisa rigorosa, mas destituída de instrumental crítico. Como observou José Honório Rodrigues, a “idéia era a de se evocar o passado e trazê-lo vivo aos nossos olhos (...) para o leitor entrar em contato com ele”²⁴, já que os costumes, as tradições estariam fadadas ao desaparecimento. Contudo, Vieira Fazenda reconhece o caráter provisório da Irmandade de São Gonçalo no centro da cidade do Rio de Janeiro, sua importância enquanto Guadalupe esteve à frente do Bispado e aponta, em 1740, a transferência para São Pedro dos Clérigos, um templo que ficou na memória carioca, por sua arquitetura singular. Ademais, Vieira Fazenda fornece indícios sobre os devotos de São Gonçalo.

O modelo de pastoral estabelecido no Concílio de Trento e atualizado pelos escritos pastorais de Guadalupe, decorreu de um de seus decretos de 1563:

A intenção principal das visitas episcopais é implantar a doutrina santa e ortodoxa, uma vez cassadas as heresias; defender os bons costumes; emendar os maus e inflamar o povo por meio de exortações e admoestações à prática da Religião, da paz e da inocência.²⁵

Como observa Francisco José Silva Gomes, uma das características da mentalidade tridentina era acentuar “uma concepção da fé e da religião como uma série de verdades *de jure divino* que era preciso crer e defender como dogmas que formavam o *depositum fidei*. Por isso, a preocupação primordial com a ortodoxia e o enquadramento doutrinal dos fiéis, até mesmo a doutrinação das verdades da fé”. A hierarquia – os bispos e o papa – formavam então o corpo de prelados, tendo somente eles autoridade pública para exercer o magistério. Por isso, os escritos pastorais constituíam uma forma de comunicação em que o pároco era o pólo ativo da relação entre o emissor e o receptor. Era também um mediador entre bispo e os fiéis, vertendo a linguagem escrita do bispo em contato direto, oral, cotidiano.²⁶

No conjunto dos escritos pastorais de Guadalupe, transcritos por Pizarro, destaca-se a Pastoral de 1728. Ela não só é a única pastoral recolhida pelo cronista – as demais são visitas – como é central na obra pastoral do bispo. É mencionada repetidas vezes pelo próprio em visitas que se seguiram, e por D. Frei João da Cruz, o bispo sucessor, e citada por devotos de São Gonçalo de Amarante, agremiados na irmandade da Vila de São Sebastião, no início do século XIX. Ademais, apresenta forma simplificada adequada à recepção: nela as ordens aparecem resumidas, diretas e numeradas. Nos seus 23 itens, todos sem exceção dirigem-se aos párocos e, por seu intermédio, às mulheres que estão diretamente envolvidas em, pelo menos, cinco dos itens mencionados.

A maior parte da Pastoral incide sobre os sacramentos – batismo, confissão, matrimônio e extrema-unção – mas, desde o primeiro item, destaca-se a função pastoral dos párocos. Determinava a Pastoral de 1728 que:

1.º – os Párocos tivessem todo o cuidado no pasto de suas ovelhas, o que não se podia alcançar sem residência contínua nas suas Igrejas; porque deste modo é que podiam vigiá-las e não pelos seu coadjutores.²⁷

Neste item, como no conjunto das visitas, reforça-se a importância do contato direto do pároco com seus fregueses. Na de 1732, cobra-se dos párocos que não faltem ao ensino da doutrina e, para atingir os que moram longe da matriz, o bispo sugeria que eles circulassem pelas paróquias da cidade²⁸.

No 23º item, que conclui a pastoral, ordena “que todo o Sacerdote sendo chamado para Confessar algum enfermo, fosse logo sem demora; e ultimamente que os Sacerdotes Pregadores fossem obrigados a pregar doutrina sólida, ainda nas Festividades”.²⁹

A mesma Pastoral insta, diversas vezes, por um comportamento adequado dos clérigos. Cito apenas o 21º item:

que os ditos sacerdotes servissem de exemplo aos Seculares no Traje, andando sempre nas cidades, e Vilas de vestido comprido; e nas Aldeias, e pelos caminhos, de casacas compridas de cor preta, e sem canhões nem mangas, e sempre com cabeção: que as vestes fossem pretas, pardas ou roxas, sem botões de ouro, ou prata, ou outro metal nos colarinhos, ou mangas das camisas: não usassem de perucas ou cabeleiras postiças, nem cabelos com-

pridos abaixo das orelhas, chapéus à moda dos seculares, e armas, ainda disfarçadas, nem anéis, exceto os que para isso tinham privilégio: que na Missa não gatassem menos de quarto e meio de hora, nem ação de graças menos de meio quarto: que nenhum dissesse Missa nas Matrizes, ou Capelas depois das nove horas, ou estando tocando a primeira vez a Missa Conventual, para não perturbarem os Párcos, e para evitar os abusos³⁰.

Nesta, como em outras ocasiões, o bispo obra pela distinção do estado clerical e busca conformar os rituais. Nas *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, que “os párcos deveriam estudar para saber como se haviam de haver no seu ofício”³¹, estes eram também assuntos tratados. Neste ponto, vale mencionar que o Governador da Capitania, Luís Vahia Monteiro, de alcunha o Onça, lançara um Bando em 1725 em que obrigava “toda pessoa que encontrar [o bispo] ponha os joelhos em terra e espere assim até passar e sucedendo que o mesmo R. Bispo esteja parado em algum lugar faça o mesmo e recebida a benção se levantarão e irão seguindo o seu caminho”³². A decisão régia deveria ser publicada a som de caixas pelas ruas mais públicas da cidade, e revela que a distinção do corpo clerical era cobrada pelas autoridades religiosas e leigas, nesta sociedade que partilhava as regras de sociabilidade do Antigo Regime.

Na pastoral de 1728, como observei, vários itens dizem respeito às mulheres. A seguir, dois deles:

14º – que nenhum confessor confessasse mulheres sem ser em Confessionários de grades, exceto em ocasião de moléstia, ou qualquer surdez (...)

20º – atendendo a modéstia, e bom procedimento nos Sacerdotes, seguindo as pisadas do Ilmo Bispo seu antecessor, proibiu, com pena de excomunhão, que estivessem mulheres de porta, dentro de qualquer qualidade, livres ou escravas, exceto se forem de 50 anos de idade, e assim também as suas avós, tias, mães, Irmãs, ou Primas como irmãs³³.

Nas duas passagens, a ordem destina-se aos párcos e, por meio delas, o bispo busca garantir o “bom procedimento” dos párcos, que se baseia na separação em relação às mulheres, seja no rito da confissão – um dos sacramentos mais comentados na pastoral – seja evitando-as “porta dentro”. Para interpretar o sentido destas regras, deve-se levar em conta, não só a perspectiva misógina elaborada pelo discurso clerical, os costu-

mes dos clérigos no Bispado observados por Guadalupe, mas também a sensibilidade do bispo afinada à devoção de São Gonçalo de Amarante.

Nas visitas do bispo, realizadas entre 1726 e 1738, as mulheres e seus costumes estão muito presentes e as chamadas casas de alcouce são um tema constante. Na visita inaugural à cidade e a suas freguesias, as mulheres da elite são criticadas pelo hábito de entrarem nas igrejas com suas redes, ou palanquins, e já é vedado aos clérigos ouvir confissões sem grades, pela “indecência” e “perigo”, deste “mau costume”. Porém, na segunda visita, de 26 de julho de 1726, ordena-se sob pena de excomunhão que

(...) nenhuma pessoa de qualquer qualidade grão, ou condição que seja, por si, ou por interposta pessoa alugue as suas Casas a negros, pardos, ou a outra qualquer pessoa de qualquer sexo que seja para nelas se servirem de alcouce, e acolhimento de pessoas, para ofenderem a Deus, sendo vulgarmente chamadas *Casas de Quilombos*, onde o escândalo é grande, deplorável o pecado, e certa a perdição das almas.³⁴

Se, nesta visita, a primeira a mencionar o assunto, há o reconhecimento da existência das casas de prostituição, prevendo a punição dos envolvidos no pecado e advertência aos párocos para que examinem e denunciem as ditas casas ao Vigário Geral, na visita subsequente, em 1732, admite que o uso delas permanecia “pela multidão e publicidade com que se executavam” desde 1726. Por isso, sugere que a mesma pena imposta aos pecadores seja aplicada aos párocos, que, tendo notícias das mesmas, não as denunciassessem. O tema retornaria com maior virulência nos capítulos de 1736:

E porque os párocos não devem dar a comunhão aos pecadores públicos, e a falta desta observância conserva nesta cidade tanta quantidade de mulheres públicas, e escandalosas, é obrigado o R. Cura e como tal lhe mandamos a procurar exatamente a ter notícia das que há nesta Freguesia, para que tendo feito no decurso do ano, como bom Pároco, toda a diligência, que lhe for possível, para as tirar de seu mau estado, esteja advertido pela Quaresma, para não dar o pão do céu, que assim chamam os D. D.(sic) a dar a Comunhão a pecador público: e desta sorte faça serviço de Deus de sua parte para curar esta peste da República.³⁵

Nesta visita, o bispo não só reforça o conhecimento e anuência dos párocos com relação às casas de alcouce, como assinala que a sua manutenção e publicidade decorre do fato de que os párocos oferecem a comunhão aos pecadores e mulheres públicas, fazendo um desserviço à República. Por meio deste escrito pastoral, o bispo admoesta os párocos a tirá-las de seu mau estado, em conformidade com o governo cristão.

Há que se investigar sobre as casas de alcouce, também chamadas na época *Casas de Quilombos* ou *Quilombos de negros*³⁶. De acordo com os escritos pastorais de Guadalupe, sabe-se apenas que eram casas alugadas a pretos, pardos, ou brancos, consentidas pelos senhores, “pela prontidão com que os negros alugadores lhes pagam os alugueres”³⁷, e pelos Curas. Como conclui o bispo, elas tinham “tanta publicidade, que era impossível que os ditos párocos não soubessem, só não o querendo saber”³⁸. Reza a lenda que São Gonçalo fora um jovem pregador que convertia as prostitutas através da dança. Não estaria D. Antônio de Guadalupe fazendo uso da memória do santo de Amarante?

Para que se possa compreender os escritos pastorais de D. Guadalupe como uma modalidade de comunicação, dirigida aos párocos e, por seu intermédio, aos fregueses, que deveriam cuidar de forma particular das mulheres, faz-se necessário uma reflexão sobre seus modos de enunciação.

A questão pode ser encaminhada, em primeiro lugar, tendo em vista, as informações contidas nos próprios escritos pastorais. A forma prevê, no final de cada pastoral ou capítulo, uma ordem ao pároco para que o leia a seus fregueses, ou os mande ler pelo seu Coadjutor à Estação da Missa Conventual. A ordem estabelece ainda o período de leitura – que é de três ou quatro domingos sucessivos – e cobra a certidão que dará fé da execução da mesma. Esta é uma fórmula comum no gênero³⁹, encontrada nos escritos pastorais de D. Guadalupe.

Os escritos pastorais do bispo também se reforçam mutuamente. Com isso, quero fazer referência ao fato de que não somente as ordens são repetidas, mas também que a prática da leitura é continuamente reativada. Só a título de exemplo, os *Capítulos da Visita à cidade de 1732* observam que “primeiramente deixamos no mesmo vigor os Capítulos das duas visitas passadas [1728,1729], as quais mandamos se guardem, e juntamente a

nossa Pastoral, que se lerá as vezes, que nela se contém, para que não desfaleça a sua observância, mas se observe mais exatamente”.

A ênfase na leitura e transmissão da doutrina está presente nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de modo a atingir os fregueses e, inclusive, os escravos e a “gente rude”. Ela se coaduna expressamente com a direção estabelecida no Concílio de Trento.⁴⁰

No título “Como os parochos são obrigados a fazer a estação a seus fregueses” e no subsequente, “Das Constituições que os parochos devem ler a seus freguezes”, o historiador encontra o maior número de elementos para que possa recriar aquela prática discursiva oral. Em outras palavras, estes títulos regulamentam a Estação da Missa, como ritual, selecionam os papéis a serem lidos e buscam conformar a ação dos párocos e de seus fregueses, ou seja, da recepção. A seguir, alguns trechos:

São obrigados os Párocos a fazer todos os Domingos, exceto a Páscoa da Ressurreição, e do Espírito Santo, Estação a seus Fregueses. E assim mandamos, que a façam do púlpito, ou do cruzeiro, ou ao lado do Altar, segundo o costume de cada Igreja, no tempo do ofertório da Missa, e sempre o farão com sobrepeliz, quando não seja celebrante.

Não consentirão, que no tempo da Estação se levantem práticas, e porfias entre os fregueses, nem tratarão das eleições, ou das contas das Confrarias, nem de fintas, ainda que seja sobre cousas das Igrejas, reservando isto para o tratar depois da Missa com pessoas a que pertencer, avisando-as para isso na mesma Estação (...)

Encomendarão primeiramente aos seus fregueses a quietação e o silêncio com que devem estar na Igreja, e principalmente à Missa (...)⁴¹

A partir dos parágrafos selecionados, evidencia-se que as *Constituições primeiras do Arcebispado* legislam detalhadamente sobre **quando**, **onde** e **como** os párocos devem realizar a Estação da Missa. É digno de se observar que há mensagens destinadas aos párocos e, através deles, aos fregueses. Estes que compõem os ouvintes dos escritos pastorais, deveriam apresentar uma conduta, que se pode caracterizar, grosso modo, como de sujeição. Esperava-se que os fregueses não levantassem práticas inadequadas à situação, mantivessem uma postura de “quietação” e “silêncio” só rompida quando a seqüência ritual previsse.

Os papéis a serem lidos na Estação seriam criteriosamente selecionados pelos párocos, de preferência antes da cerimônia. Como se pode inferir a partir de diversas passagens das *Constituições* e da leitura dos escritos pastorais de Guadalupe na Estação, eram permitidos avisos dos párocos, orações e as próprias *Constituições*, que previam a leitura do “Prólogo delas, o Título Primeiro da Fé católica”⁴² e leituras específicas para cada domingo, conforme o calendário político-religioso.

Se lembrarmos que os escritos pastorais de D. Guadalupe citam, várias vezes, as *Constituições* e sugerem aos párocos o seu estudo para sabermos de seu ofício, pode-se considerar que a pastoral e os capítulos das visitas de D. Guadalupe operam no interior de coações institucionais⁴³. Eles chamam os párocos a participar da “reforma dos costumes” e, por seu intermédio, pretendem conformar os fiéis.

3. A Irmandade de São Gonçalo

Havia uma irmandade de São Gonçalo na Vila de São Sebastião, litoral norte da capitania de São Paulo. Ela foi identificada através do testamento de Maria da Sylva Proença, provável devota do santo, e de seu compromisso, que tem a aprovação do Bispo D. Matheus de Abreu Pereira e busca confirmação junto ao Príncipe Regente, em 1807. Pela palavra do Bispo, sabe-se que,

é tradição antiga nesta freguesia pelos homens mais velhos dela que Maria da Sylva Proença deixou em seu testamento determinado a Manuel Diaz Raposo seu testamenteiro, que edificasse nesta Vila a Capela a São Gonçalo fabricada de madeira, para o que lhe deixou certa quantia de dinheiro ficando o seu patrimônio em vinte e cinco braças de terra, em que se acha sita a dita Capela, a qual é fabricada de pedra, cujo testamento se não Acha transcrito nem no cartório do tabelião desta vila, nem nos livros da Igreja; e nem aparece a santo algum.⁴⁴

A tradição oral, narrada pelos homens mais velhos da freguesia, é transcrita e certificada pelo primeiro bispo de São Paulo, Dom Matheus de Abreu Pereira, que lhe assegura estatuto de documento da Capela. A folha de rosto do *Compromisso da Irmandade de São Gonçalo*, de 1803, apresenta o santo de Amarante em aquarela, com seus atributos – o livro e

o cajado – deste que foi um eremita e pregador. Com estes dados, pode-se identificar o santo, que, apesar de deixar firmes marcas na topografia das cidades do Brasil, prima por uma certa invisibilidade em termos de documentação escrita.

De acordo com o *Compromisso da Irmandade de São Gonçalo*,

Nós Casemiro dos Santos Juiz, Brazida da Costa Juíza, e Irmãos de Mesa, pardos, Libertos e Cativos, que por nossa devoção servimos ao glorioso São Gonçalo neste Presente ano de mil oitocentos e dois na sua Capela própria que nos foi dada pelo Excelentíssimo e Reverendíssimo Senhor Bispo Dom Matheus de Abreu Pereira, sita nesta Vila de São Sebastião do Bispado de São Paulo, para maior honra e glória do mesmo Santo queremos erigir nossa irmandade, para o que Fazemos o presente Compromisso, em ajuda para o bom Regime, e observância a dita Irmandade arbitramos entre nós, e Consentimos os Capítulos que nele Se contém, ao quais prometemos observar e Cumprir (...).⁴⁵

Localizada a agremiação, formada por “pardos, Libertos e Cativos” e na qual, Juiz e Juíza são identificados, faz-se necessário considerar **quem** são os pardos. Dos três, a categoria de mais incerta definição. Há informações sobre a presença da devoção de São Gonçalo entre pescadores, populações ribeirinhas e homens do mar e que é comumente associada aos descendentes de portugueses. Todavia, sabemos, as devoções costumam circular e atravessar as fronteiras sociais.

Para melhor localizar o grupo que organizou a irmandade e redigiu uma norma para si e os irmãos vindouros, vale fazer uso de discussões recentes da historiografia que apontam para o significado abrangente da categoria “pardo” e, em movimento, a partir da segunda metade do século XVIII. Segundo Hebe Mattos,

A própria construção da categoria ‘pardo’ é típica do final do período colonial e tem uma significação muito mais abrangente do que a noção de ‘mulato’ (este, sim, um termo de época diretamente ligado à mestiçagem) ou mestiço que muitas vezes lhe é associada. Na verdade, durante todo o período colonial, e mesmo até bem avançado do século XIX, os termos ‘negro’ e ‘preto’ foram usados exclusivamente para designar escravos e forros. Em muitas áreas e períodos, ‘preto’ foi sinônimo de africano, e os índios escravizados eram chamados de ‘negros da terra’. ‘Pardo’ foi inicial-

mente utilizado para designar a cor mais clara de alguns escravos, especialmente sinalizando para a ascendência europeia de alguns deles, mas ampliou sua significação quando se teve que dar conta de uma crescente população para a qual não era mais cabível a classificação de ‘preto’ ou de ‘crioulo’, na medida em que estes tendiam a congelar socialmente a condição de escravo ou ex-escravo. A emergência de uma população livre de ascendência africana – não necessariamente mestiça, mas necessariamente dissociada, já por algumas gerações, da experiência mais direta do cativo – consolidou a categoria ‘pardo livre’ como condição linguística para expressar a nova realidade, sem que recaísse sobre ela o estigma da escravidão, mas também sem que se perdesse a memória dela e das restrições civis que implicava. Ou seja, a expressão ‘pardo livre’ sinalizará para a ascendência escrava africana, assim como a condição ‘cristão novo’ antes sinalizara para a ascendência judaica. Era, assim, condição de diferenciação em relação à população escrava e liberta, e também de discriminação em relação à população branca; era a própria expressão da mancha de sangue⁴⁶.

A partir de Hebe Mattos, entre outros autores, vê-se que pardo pode indicar a cor, mas remete sobretudo à condição social numa época de intensas transformações sociais, de crescimento da população livre de cor e de alterações nos termos classificatórios. Neste sentido, pardo é uma categoria móvel, que assinala um afastamento progressivo da escravidão, como forma de afirmar a sua liberdade. Eram geralmente filhos de forros que guardavam para sempre a marca da ascendência escrava, mas que se distinguiam em relação à população escrava e liberta.

Em consonância com esta reflexão, Roberto Guedes Ferreira reafirma que a sociedade colonial/ imperial era uma sociedade de Antigo Regime e escravista. A partir da história de Porto Feliz, na capitania de São Paulo, entre 1798 e 1850, demonstra que as categorias podem variar no tempo, no espaço e que a mobilidade social está presente no mundo colonial. Esta se dá não só entre os estamentos, mas acrescenta, no interior do próprio grupo. A mobilidade é geracional, portanto, de âmbito familiar, nem sempre ascendente e, algumas vezes, por meio do trabalho. Com isso, ao contrário de abordagens mais tradicionais da historiografia, afirma a existência de concepções positivas de trabalho numa sociedade escravista e a possibilidade de **mudança de cor**. Se, para o autor, como para Hebe Mattos, “pardo” expressa uma cor/condição social, o primeiro

demonstra, na análise de Porto Feliz, que o trabalho pode produzir um crescente apagamento da cor. Por conseguinte, a cor é um critério móvel, não indelével.⁴⁷

As questões colocadas são de particular importância para o estudo da capitania de São Paulo. Uma região que, a partir do século XVIII, vive uma ampliação inédita do número de escravos e cuja produção econômica contaria com um contingente expressivo de mão-de-obra livre. Para ter acesso às transformações ocorridas em São Paulo, toma-se como referência o trabalho de Luna e Klein, uma história econômica das mais bem informadas sobre a capitania, porque à diferença de outros estudos, lança mão de censos não publicados, que vão desde 1760 a 1850, com o objetivo de delinear as diretrizes básicas do crescimento da economia e sociedade, desde as suas origens no período da conquista e colonização européia até a introdução efetiva do café, em meados do século XIX.⁴⁸

No início, São Paulo era uma sociedade pobre, de fronteira aberta, baseada em mão-de-obra indígena. Os “negros da terra” ocupavam-se da lavoura de subsistência e comercial, do transporte de cargas até o uso extensivo de mulas, e auxiliavam os paulistas nos caminhos do sertão, sempre a prear novos indígenas. Estavam nas mais diversas atividades da capitania, sendo comprados, vendidos e herdados.⁴⁹ Por razões diversas, entre elas, a crescente oposição do governo e da Igreja à escravidão indígena, haverá uma crise da mão-de-obra indígena. Segundo Luna e Klein, o crescimento de atividades econômicas e o capital acumulado pelos senhores que iam ao sertão, adquirindo mão-de-obra a baixo custo e/ou revendendo-a, permitiu aos paulistas comprar os caros escravos africanos, levando gradualmente à substituição de escravos índios por escravos africanos. Depois de 1700, data que marca a permissão aos paulistas para adquirirem mão-de-obra diretamente de África, os escravos passam a crescer em ritmo constante na capitania. De forma bastante simplificada, pode-se dizer que, o que faziam os índios, farão os africanos e os seus descendentes a partir de meados do século XVIII.

De acordo com Luna e Klein, há diferentes áreas no conjunto da capitania de São Paulo. São Sebastião, a vila em que se localizava a irmandade de São Gonçalo de Amarante, situava-se no litoral norte, uma faixa que ia de Santos à fronteira com o Rio de Janeiro. Litoral rico, em con-

traste com a costa que ia de Santos aos limites sul da capitania São Paulo.⁵⁰ No século XVIII, a vila e porto de São Sebastião estava estreitamente relacionada ao norte do Vale do Paraíba e à cidade do Rio de Janeiro. Foram criados dois novos caminhos que atravessavam a Serra do Mar, para ligar os colonos do norte do Vale do Paraíba aos portos de São Sebastião e Ubatuba, por meio dos quais escoavam a sua produção agrícola. São Sebastião também exportava utensílios, como louças grossas⁵¹, comumente remetendo produtos ao porto da Capital.

Em termos gerais,

O Vale do Paraíba e os portos do litoral norte a ele associados realmente existiram como extensões da economia do Rio de Janeiro. Com isso, estas pequenas cidades e vilas tenderam a ser as primeiras a partilhar as tendências econômicas mais modernas que lá ocorreram. Foi no Vale e ao longo do litoral, por exemplo, que as primeiras plantações de açúcar e café, trabalhadas por mão-de-obra escrava africana, apareceram⁵².

Como outras vilas da costa, a população de São Sebastião ocupava-se da agricultura de subsistência, pesca, fumo, algum açúcar e aguardente. Há notícias de que na vila iriam se instalar as primeiras fazendas de café que, com o açúcar, constituíam as atividades para onde se dirigia a maior parte dos escravos africanos, provavelmente vindos do Rio de Janeiro. Mas, segundo Fernandez, que cruza as informações historiográficas com uma análise minuciosa das listas nominativas, as mudanças em São Sebastião vêm com o açúcar. A produção para exportação inicia-se entre 1780 e 1790, atingindo o seu auge em 1800. Na perspectiva deste trabalho, a partir daquele momento, a Velha São Sebastião (que incluía a Ilha Bela) tornava-se decididamente canvieira e escravista: em 1798, data do primeiro censo, quase a metade dos domicílios era formada de lavradores de açúcar e, a partir da virada do século, 40% da sua população era formada por escravos⁵³.

A irmandade de São Gonçalo, situada na Vila de São Sebastião, era uma instituição relativamente modesta, haja vista as suas posses, os grupos participantes, as expectativas de aumento e a comparação com instituições congêneres analisadas pela historiografia.⁵⁴ A irmandade de “pardos, Libertos e cativos” apresentava critérios largos de inclusão. Segundo seu *Compromisso*,

Podem entrar nesta santa Irmandade todas as Pessoas de um, e outro sexo que nela quizerem servir sem exceção de graduação nem qualidade, pois é benefício Comum a todos que vivem debaixo da Obediência da Santa Igreja Católica Romana; só dava cada um de entrada trezentos e vinte e seis, que o tesoureiro porá em boa cautela para a fábrica da mesma Irmandade(...)55.

Estava aberta a pessoas de qualquer condição e gênero, exigindo-se tão somente a sujeição religiosa e a entrada fixada em trezentos e vinte e seis. No entanto, sabe-se que havia uma hierarquia no interior da agremiação, evidenciada pela presença de diferentes cargos – juiz, juíza, tesoureiro, escrivão e procurador – que detinham funções específicas e contribuíam com valores diferenciados para a festa do santo. Destacavam-se também os doze irmãos, eleitos anualmente pela Mesa e que deveriam com suas “Opa[s] e uma caixinha com uma Gaveta fechada, e imagem do Santo nela Pintado”56, recolher esmolas em dias santos.

A partir de dados da história e produção econômica em São Sebastião tomamos conhecimento que a região, desde início do século XVIII, vem recebendo escravos africanos em ritmo estável.57 Pode-se supor a presença destes homens e mulheres, assim como de sua descendência, como devotos do santo amarantino.

Quanto aos pardos, indicados no *Compromisso*, não é possível assegurar se eram forros ou ingênuos. A expressão “pardos, Libertos e cativos”, a meu ver, pode fazer referência a uma ordem decrescente de importância social naquela agremiação mas, certamente, aponta para a presença de homens (e mulheres) livres e cativos na irmandade.

Mas, afinal, por que analisar esta Irmandade de São Gonçalo? Ela reúne devotos do santo que organizam a sua festa. Ademais, o *Compromisso* cita a Pastoral de D. Guadalupe de 1728, setenta e cinco anos depois! Evidentemente não se deve atribuir demasiada importância a esta distância de tempo, pois as formas de concebê-lo variam, sendo a permanência um critério de peso para a sociedade colonial. De acordo com o capítulo 8º do *Compromisso*,

Se Deus permitir que pelo tempo adiante esta Nossa Santa Irmandade tenha rendimentos suficientes, será obrigada a ter um Capelão aprovado para Confessar, eleito pela nossa Mesa, com quem se ajuntarão, e lhe farão uma

Porção anual; o qual assestirá aos Irmãos enfermos dentro desta Vila, praticando com eles aqueles ofícios de piedade, devidos e semelhantes ocasiões; e a acompanhará a Sepultura debaixo da Estola do R. pároco aos irmãos falecidos e a seus filhos menores de quatorze anos, de que não levará estipêndio algum por ser pago pelos Bens da Irmandade para estas funções: esse dito Capelão dirá as Missas rezadas naqueles Dias Santos, em que a Mesa concordar segundo as suas posses por tenção dos irmãos vivos e defuntos, no Altar Mor da Nossa Capela, [não]excedendo as nove horas por não perturbar as funções paroquiais, como determinou por sua Pastoral o Exmo e Rmo Senhor Dom Frei Antonio de Guadalupe, de que se lhe dará a esmola de quatro contos Réis.⁵⁸

A citação da Pastoral de D. Guadalupe no *Compromisso*, que estabelece um horário rígido para a realização das missas solenes, assim como a preocupação em adequar as práticas religiosas e festivas com as contas da irmandade, sugere que os irmãos de São Gonçalo reconhecem ação do Bispo D. Antônio de Guadalupe⁵⁹, procurando manter-se no espírito da sua “reforma de costumes”, e que exercem uma modalidade de crença afinada com a do ordinário da Igreja.

Esta afirmativa está baseada na interpretação do *Compromisso*, que contém doze capítulos elaborados pelos irmãos “pardos, Libertos e Cativos”, corrigidos e aprovados por D. Matheus, primeiro Bispo de São Paulo, pelo governador, e que busca confirmação junto a sua Alteza Real. Neste momento, conforme os termos dos próprios devotos, o *Compromisso* “serve de verdadeira norma para nossa observância”, ou seja, regulamentando a conduta, as formas de adesão daqueles devotos à irmandade e suas relações com o Bispado.

A partir da reflexão de Jean-Pierre Vernant, um historiador das religiões que investiga o contexto grego e que está ligado à corrente sociológica, afirmo que o *Compromisso de São Gonçalo* aponta para modalidades e funções da crença católica na sociedade colonial⁶⁰. No caso dos nossos devotos, à diferença da religião grega, os dogmas, as tradições, um credo e uma Religião do livro precedem as práticas. Eles são traduzidos pelos devotos. Na introdução aos capítulos do *Compromisso*, o dogma da Santíssima Trindade é atualizado: “Em Nome da santíssima Divindade, Padre, Filho, E Espírito Santo três Pessoas distintas, hum Deus verdadeiro...”⁶¹. A que se segue, a identificação dos participantes da agremiação.

As irmandades de pretos tornaram-se um tema da nossa historiografia desde finais dos anos 70⁶². Sem desmerecer a variedade de abordagens acerca do assunto, pode-se mencionar o livro *Devotos da Cor*, no qual as irmandades de pretos e pardos são definidas como instituições do Antigo Regime, que reproduzem hierarquias próprias da sociedade colonial e, simultaneamente, um meio através dos quais aqueles grupos experimentavam a liberdade, o reconhecimento social e a possibilidade de autogestão numa sociedade escravista.

A partir de investigações pioneiras⁶³, o trabalho de Mariza Soares, sobre a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia no século XVIII, tem a qualidade de realizar uma análise minuciosa, inclusive do *Compromisso*, que reconhece a historicidade e a maleabilidade do documento, acompanhando as suas alterações *pari passu*, as entradas de novos membros, os conflitos e as acomodações ocorridas na agremiação.

Em uma análise mais pontual, considera-se que os “pardos, Livres e Cativos” devotos de São Gonçalo, à semelhança dos irmãos de Santo Elesbão e Santa Efigênia, ao se agremiarem, estabelecendo um *Compromisso*, que buscam confirmar, se inscrevem na estrutura sociopolítica. Por intermédio desta forma de vida social e coletiva, estes agentes têm vez, seja exercendo os lugares de Juiz, Juíza, Tesoureiro – cargos da irmandade – seja, tão-somente, como irmãos devotos, que enterravam, velavam seus mortos e festejavam como cristãos. A partir desta forma de adesão ao catolicismo, os “pardos, Livres e Cativos” de São Gonçalo inseriam-se no reino português e no Reino de Deus.

Vale lembrar que, *crer* significava cumprir um certo número de rituais. Como diz Vernant sobre outro contexto, “as crenças, se me permitem dizê-lo, acontecem com as práticas”⁶⁴. De acordo com o *Compromisso de São Gonçalo* a irmandade era

obrigada a Conservar a nossa Capela, reparando as suas Ruínas, ornando-a Conforme os seus rendimentos, especialmente o altar do nosso Santo, que estará sempre preparado Com Decência, e ornado com Vestimentas próprias Conforme os dias para se celebrar o Santo Sacrifício da Missa (...)⁶⁵

Neste trecho do capítulo 7º fica estabelecido que os irmãos deveriam enfeitar o altar do santo, de acordo com o calendário religioso. O cumpri-

mento da norma ficava a cargo do tesoureiro que controlava, inclusive, as despesas para as cerimônias. O *Compromisso* apenas prescreve, nenhuma documentação relativa à execução de tais obrigações foi localizada. No entanto, sabe-se de situações análogas, como dos irmãos de São Jorge que deveriam compor o santo para a procissão do Corpo de Deus, no século XVIII. Quando não executavam suas obrigações rituais, eram punidos pelos próprios irmãos. É bem verdade que a situação ocorreu numa festa real, em que a Câmara convocava a participação da “Nobreza, Clero e Povo” para celebração da unidade de cristãos, sob o patrocínio da Monarquia⁶⁶.

No *Compromisso*, há algumas referências à festa do santo. A seguir, um trecho do primeiro capítulo:

Por quanto nesta nossa Irmandade, erigida em Devoção do Glorioso São Gonçalo sempre tendem assim os Libertos, Como os Cativos, e estes pela sujeição de seus Cativeiros não podem assistir em dias semanários a festividade do mesmo Santo Celebramos a dita festividade na Dominga seguinte deste dia, em que sem este impedimento podem todos Concorrer para satisfazerem as suas obrigações; e por esta causa na mesma Dominga de manhã antes da Missa Solene se ajuntarão na sua Capela o Juiz, Escrivão, Tesoureiro e mais Irmãos de Mesa, para Cobrarem os anuais, e fazerem a eleição de Juiz, Juíza, e mais oficiais que hão de servir para o ano futuro, cuja eleição será feita com Solenidade, presidindo a ela o Reverendo Pároco (...).⁶⁷

Neste se reconhece o pertencimento de libertos e cativos à Irmandade. Por esta razão, o *Compromisso* prevê a celebração no Domingo, em caso do dia do santo ocorrer durante a semana. O regulamento procura se contrapor ao obstáculo que poderia ser colocado, por exemplo, pelos senhores de escravos. Vale recordar que as *Constituições*, assim como os escritos pastorais de D. Guadalupe, clamavam pelo cumprimento das práticas católicas entre os escravos, atribuindo a responsabilidade pelo sua execução ou descumprimento aos proprietários.

Nesta passagem, fica também definido, como em outras instituições congêneres, que a eleição da Mesa da Irmandade de São Gonçalo ocorreria na festa. Aquela deveria ser presidida pelo pároco e assinada pelos oficiais agremiados.

A festividade, de acordo com o segundo capítulo, “há de constar de Missa Solene, Sermão e procissão; de cujo gasto se fará conta na domingo

antecedente da festividade para que cada um haja de pagar com prontidão no dia da festa o que lhe tocam”.⁶⁸

Com isso, fica evidenciada a preocupação com os custos que, como observei, atravessa o conjunto do regulamento, mas também que a festa regulada pelo *Compromisso dos Irmãos de São Gonçalo*, da vila de São Sebastião de 1803 só prevê “Missa, Sermão e Procissão”. A julgar pelos elementos dispersos no *Compromisso*, a missa do santo estava adequada às normas estabelecidas pelas *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. A festa, assim como o conjunto do *Compromisso*, receberia a aprovação do Bispado de São Paulo, representado na pessoa de D. Matheus. É necessário observar que não há qualquer menção às danças de São Gonçalo, localizadas e analisadas pelos folcloristas e, em particular, na região de São Paulo⁶⁹.

A festa estabelecida pelo *Compromisso* é bastante diferente daquela narrada por La Barbinais e Nuno Marques Pereira, homens do século XVIII, que assinalaram traços de desordem na dança de São Gonçalo realizada em regiões ao norte da América Portuguesa⁷⁰. Estes traços sublinhados pela documentação do século XVIII reapareceriam na nossa historiografia. A começar pela obra de Gilberto Freyre, na qual a festa do santo é exemplar de um catolicismo heterodoxo⁷¹.

Neste ponto, ficam algumas questões por investigar, pois não é possível assegurar a existência de práticas ausentes na norma. A partir do *Compromisso*, pode-se supor que a conduta e a festa dos “pardos, Libertos e Cativos” adequava-se ao Bispado, pois através do instrumento escrito afirmava, de vários modos, a sujeição ao ordinário⁷².

Hoje, num campo religioso heterogêneo, assistimos, no âmbito da Igreja Católica, o Papa voltar à grande disciplina, representada inclusive pelo reforço da doutrina, dos sacramentos e da produção santoral⁷³. É tempo de refletir sobre as formas e modalidades de crenças possíveis, no caso, a partir do Bispo D. Guadalupe, homens e mulheres “pardos, libertos e cativos” que aderiam a São Gonçalo. Afinal, o santo não é só do Bispo...

Notas

¹ Gonçalves de Guimarães analisa a festa de São Gonçalo de Amarante da atualidade em Vila Nova de Gaia do ponto de vista etnográfico e arqueológico. Para o autor, a festa do santo amarantino é de raiz romana; sucede e é continuidade dos festejos que os homens do mar dedicavam desde longa data a S. Pedro (ou Pero) Gonçalo (ou Gonçalves) Telmo. Para levar adiante a segunda destas hipóteses, apresenta uma série de informações: nos relatos hagiográficos, as vidas dos santos são paralelas e coincidentes e o processo de canonização dos santos é encaminhado conjuntamente, durante o reinado de D. Sebastião. Faz referência aos vários privilégios de mamposteiros pequenos para recolher esmolas para a canonização de S. Gonçalo nas freguesias da Sé do Porto e alhures, de 1577, assim como autorizações, de 1618 e 1610, por parte da Mesa de Consciência e Ordens para que se pescasse aos domingos e dias santos, convertendo este valor para a canonização dos dois santos. Com Felipe II, encaminha-se a canonização de São Pedro, deixando a de São Gonçalo de lado. Os mareantes portugueses, por sua vez, reagiram ao fato reforçando sua devoção ao Amarantino, que ganha conteúdo patriótico (cf. Gonçalves Guimarães. *A festa de São Gonçalo em Vila Nova de Gaia, origens e evoluções de um culto de mareantes*”. *Revista de ciências históricas*. Universidade Portucalense, v.7, 1993 p.135-160).

² Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha. *São Gonçalo de Amarante: um vulto e um culto*. Vila Nova de Gaia: Câmara Municipal de Vila Nova de Gaia, 1996.

³ *Idem*. *ibidem*. p. xvi, 120. A leitura dos folcloristas sobre o santo e as celebrações a ele relacionadas em Portugal e no Brasil, também sublinham o seu caráter popular (Entre outros, cf. Luís da Câmara Cascudo. “Gonçalo” *in: Dicionário do Folclore Brasileiro*. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1972.p.414-418). Para uma crítica a esta leitura que toma o popular como uma evidência *a priori*, vale fazer uso das reflexões de Nestor Garcia Canclini. (cf. *Culturas híbridas, estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 1997). Para o autor, popular é um conceito que deve levar em conta a sua formulação pelos setores subalternos e as diversas ações – entre elas, os estudos folclóricos – que o trazem à cena, que o filtram. É também fundamental investigar sobre os devotos do Santo, que variam conforme a época e lugar.

⁴ Arlindo Cunha faz um bom inventário dos documentos, a partir dos quais caracteriza o culto de São Gonçalo após 1671, data do breve *Sacrosanti Apostolatus*. No corpo do texto, fiz referência aos tipos de documentos mencionados para o século XVII e o XVIII portugueses (cf. Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha Op.cit. p. 149-160). Gonçalves Guimarães chama atenção para o fato de que, no século XVII, a disputa entre beneditinos lisboetas, que saíam em procissão na cidade com o santo envergando o hábito da ordem que o teria educado, e os dominicanos, em cuja ordem o santo professou, consagrou o santo amarantino em Portugal. A questão foi levada pelos dominicanos ao papa, que decide a seu favor em 1615, tornando-o dominicano (cf. Gonçalves Guimarães. Op.cit. p.147).

⁵ (cf. Gonçalves Guimarães. Op. cit. p.137-138). Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha indica, para o século XVIII, o registro da festa em 28, 10, 9 e 14 de janeiro, em

número decrescente de evidências (Op.cit. p. 149-160). No atual calendário litúrgico é a 16 de janeiro. Segundo Gonçalves Guimarães, na época do Concílio de Trento, a festa eminentemente popular é registrada documentalmente e, após ele, ocorre a sua “oficialização, intelectualização e integração à ortodoxia”. A meu ver, a questão sobre o processo de exclusão dos elementos populares após Trento é procedente, se bem que Gonçalves Guimarães não discute com vagar o assunto e separe demasiadamente a festa oficial, da popular. Uma perspectiva rica com relação à religião popular, que analisa a devoção de São Gonçalo, é a apresentada por Pierre Sanchis, que combina descrição etnográfica com perspectiva sociológica na análise das romarias portuguesas contemporâneas, antes da Revolução dos Cravos. De acordo com o autor, o “sagrado selvagem” é de certa forma aprisionado pelos especialistas do sagrado desde o século VI. Contudo, as romarias permanecem como um espaço de ambigüidade, de uma dimensão religiosa fundamental, anterior à sua ordenação e regulamentação. Neste sentido, o autor atribui certa autonomia à religião popular na relação com a hierarquia e explica como, em algumas de manifestações do “povo”, confluem religião e magia. Este é o caso de São Gonçalo de Amarante, em que “o culto ao diabo não se opõe ao santo, infiltra-se a sua sombra e é somente a ação repressiva ou a recusa de aceitação pelo responsável religioso oficial que faz aparecer a contradição” (cf. Pierre Sanchis. *Festa de um povo; as romarias portuguesas*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983. p.39-96).

⁶ cf. Gonçalves Guimarães Op.cit; Pierre Grimal. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1993. p. 258.

⁷ cf. Beatriz Catão Cruz Santos. “As Capelas de Minas no século XVIII” in: *Acervo*. v.16, nº 2, p.129-146, jul./dez. de 2003. p.129-146.

⁸ Antônio Vieira. “Sermão de São Gonçalo”. *Sermões*. Porto: Lello & Irmão, 1959, v-2. p.327 (grifos meus).

⁹ cf. Beatriz Catão Cruz Santos. “As Capelas de Minas no século XVIII” in: *Acervo*. v.16, nº 2, jul./dez. de 2003. p.132; Para uma definição de Sermão, do pregador e do ouvinte a partir do “Sermão da Sexagésima”, que é tomado como um discurso da época barroca e da sociedade colonial _____. *O Pináculo do Temp(l)o; o Sermão do Padre Antônio Vieira e o Maranhão do século XVII*. Brasília: UnB, 1996. p.73-92).

¹⁰ Faço uso dos conceitos de colono, colonizador e colonizado, tal como foram elaborados por Ilmar Rohloff de Mattos. “A moeda colonial”. in: *O Tempo Saquarema*. São Paulo: Hucitec, 1987.p. 18-33.

¹¹ Alcir Pécora. *Máquina de gêneros*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2001.p. 11-16.

¹² *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia feitas e ordenadas pelo ilustríssimo, e reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º arcebispo do dito Arcebispado, e do conselho de Sua Magestade: propostas e aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707. Introdução e revisão cônego prebendado Ildelfonso Xavier Ferreira*. São Paulo, Typografia 2 de dezembro, 1853. Neste texto, faz-se uso desta edição, disponível no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, que contém a cópia da primeira, publicada em 1720.

¹³ Francisco José Silva Gomes. *Le projet néo-crétienne dans le diocèse de Rio de Janeiro de 1869 à 1915*. Toulouse: Universidade de Toulouse Le Mirail (Thèse de Doctorat), 1991. 3.v. Especialmente, p.465-480, Parte II, v- 2; 836-840, Parte III, v-3.

¹⁴ Vieira Fazenda. “O Bispo Guadalupe” in: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943, tomo 95, v-149. p.288. A qualificação é atribuída pelo autor, que indica serem seus pais o desembargador Jeronymo Sá Cunha e D. Maria Cerqueira.

¹⁵ José de Souza Azevedo Pizarro e Araújo. Compilação das Memórias dos Prelados, Bispos, e Conegos que Nesta Cidade de S. Sebastião do Rio de Janeiro tem avido até o presente ano de 1793. A qual se ajunta A Memória da Origem e Progressos do Cabido de Santa Sé desta cidade, e das Igrejas deste Bispado, Comarcas e Vigários de Vara Com apêndices Aos Catalogos dos Prelados, Bispos e Conegos Pelo Reverendo Conego Secretario do Rmo Cabido, in: *Memórias do Bispado do Rio de Janeiro*, que serviram de base para a composição das *Memórias Históricas do Rio de Janeiro*, por monsenhor Pizarro, que se publicaram pela Estampa em 10 volumes. IHGB – 1, 3, 13.

¹⁶ No prefácio das *Memórias históricas do Rio de Janeiro*, Rubem Borba de Moraes fornece uma biografia de Pizarro e tece comentários esclarecedores sobre a obra publicada. Pizarro torna-se presbítero em 1780. Foi Bacharel em Cânones por Coimbra e, em 1801, recebe o hábito da Ordem de Cristo e a conezia da Santa Igreja Patriarcal. Foi também conselheiro de D. João VI, tesoureiro e arcepestre da Real Capela. O prefácio reconhece que a obra *Memórias históricas*, resultante das *Memórias do Bispado do Rio de Janeiro*, é “um manancial inesgotável de informações e dados” a serem analisados pela crítica do historiador. O próprio Pizarro e Araújo teria advertido que seu objetivo era somente “coligir subsídios que devem servir de base a quem com pena culta e destra, hábil e judiciosa, convier a composição duma História perfeita do continente Brasiliense”. (cf. “Prefácio” in: José de Souza Azevedo Pizarro e Araújo. *Memórias históricas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945. p. x, v-1.

¹⁷ José de Souza Azevedo Pizarro e Araújo. *Memórias do Bispado do Rio de Janeiro....* IHGB – 1, 3, 13. Vale observar que este título não é da época (ver nota 16), mas dado pelo Conselheiro José Paulo Nabuco d’Araújo, que doou este conjunto variado de documentos ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Na parte inicial, Guadalupe expõe os objetivos das *Memórias do Bispado*, de cuja obra o Bispo é um coordenador, um diretor que conta com a participação de secretários na sua execução. Como expressou na visita de 2 de julho de 1729 “que o Secretário do Cabido fizesse um Livro, no qual estivessem escritas todas as Memórias pertencentes à Sé, como a fundação e criação da mesma Igreja em Cathedral, a Declaração das Dignidades, Cônegos, meios Cônegos, Capelães e mais pessoas destinadas ao serviço dela, e das Côngruas que tem, e donde são pagas, e o número das Comarcas que tem este Bispado, onde há Vigários da Vara, e o Catálogo das Igrejas dele com distinção da sua qualidade, e de Coladas, ou não Coladas, com outras mais memórias precisas, sim para o futuro, como para o governo presente da Diocese: não esquecendo as Memórias individuais dos Ilmos Srs Bispos, que têm havido nesta Igreja, com declaração de suas pátrias, do tempo de sua entrada, do seu falecimento, e lugar de

sua sepultura (...).” Considerando uma omissão de já 150 anos, o bispo desejou “ver principiada esta grande obra, novamente a recomendou na Visita [ao Cabido] de 31 de agosto de 1732” (cf. *Idem. ibidem.*).

¹⁸ *Idem. ibidem.* (grifos meus).

¹⁹ *Idem. ibidem.*

²⁰ *Capítulos da Visita do ExMo Ilmo Sr. Guadalupe na cidade aos 6 de janeiro de 1736. in: Idem. ibidem.*

²¹ Luís Gonçalves dos Santos. *Memórias para servir à história do reino do Brasil.* Lisboa: Imprensa Régia, 1825. v-1.

²² Vieira Fazenda. “A mãe do bispo”. Op. cit. p.33-37.

²³ _____. “O Bispo Guadalupe”. Op. cit p.289.

²⁴ Faço uso da discussão realizada por Martha Abreu a respeito dos historiadores memorialistas. A primeira geração deles era constituída por Joaquim Manuel de Macedo, Moreira de Azevedo e Vieira Fazenda. No século XX, Gastão Cruis e Vivaldo Coroaqui seguiriam os passos de Vieira Fazenda. Aliás, em todos estes autores há informações sobre a devoção e/ou templos sob evocação de São Pedro e São Gonçalo. (cf. Martha Abreu. *O império do Divino; festas religiosas e cultura popular no Ro de janeiro, 1830-1900.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999. p.139). Para a citação apud José Honório Rodrigues. “Historiografia memorialista e o Rio de Janeiro” *Idem. ibidem.*

²⁵ Apud. Francisco Silva Gomes. Op.cit. p.478. v- II.

²⁶ As reflexões de Francisco José Silva Gomes se dirigem à atuação de Dom Lacerda. Contudo, neste ponto, podem ser aplicadas ao caso de Guadalupe. *Idem. Ibidem.* p. 467 e ss.

²⁷ *Compêndio da Pastoral do Il. Sr. D. Frei Antonio de Guadalupe de 16 de setembro de 1728. in: José de Souza Azevedo Pizarro e Araújo. Memórias do Bispado.*

²⁸ *Capítulos da Visita do Exmo Snr. Guadalupe na cidade aos 2 de setembro de 1732. in: José de Souza Azevedo Pizarro e Araújo. Memórias do Bispado.*

²⁹ *Compêndio da Pastoral do Il. Sr. D. Frei Antonio de Guadalupe de 16 de setembro de 1728. Idem. ibidem.*

³⁰ *Idem. ibidem.*

³¹ cf. item 2.º *Idem. ibidem.*

³² “Bando sobre a veneração que há de ter ao senhor Bispo” *in: Secretaria do Estado do Brasil.* ANRJ, código 87, v-2.

³³ *Compêndio da Pastoral do Il. Sr. D. Frei Antonio de Guadalupe de 16 de setembro de 1728. in: José de Souza Azevedo Pizarro e Araújo. Memórias do Bispado.*

³⁴ *Capítulos da Visita do Exmo Snr. Guadalupe na cidade e freguesias dela aos 26 de julho de 1726. Idem. ibidem.* (grifos do autor).

³⁵ *Capítulos da Visita do ExMo Ilmo Sr. Guadalupe na cidade aos 6 de janeiro de 1736. Idem. ibidem.*

³⁶ Leila Mezan Algranti em estudo pioneiro sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro de 1808 a 1822 assinala a presença expressiva de libertos na cidade. Considerando a incerteza dos dados quantitativos, assinala que entre as razões desta presença está o crescente índice de manumissão e as maiores alternativas de trabalho do meio urbano, comparadas ao rural. Contudo, reconhece que os libertos oscilavam dos empregos para um trabalho provisório, e deste para o grande número de mendigos e prostitutas. Neste trabalho, que efetua um levantamento das prisões ocorridas entre 1810 e 1811, há o registro de três detidos, cujo motivo era ser “dono de casa de quilombo”. cf. *O feitor ausente; estudos sobre escravidão urbana no Rio de Janeiro – 1808-1822*. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 121-157; p.210 (anexos).

³⁷ *Capítulos da Visita do Exmo Snr. Guadalupe na cidade e freguesias dela aos 26 de julho de 1726*. Idem. *ibidem*.

³⁸ *Capítulos da Visita do ExMo Ilmo Sr. Guadalupe na cidade aos 6 de janeiro de 1736*. Idem. *ibidem*.

³⁹ Francisco José Silva Gomes indica a presença destas ordens nos escritos pastorais de D. Lacerda, no século XIX. Op.cit, p.469-70, v. II.

⁴⁰ Existem vários títulos que regulamentam a questão, particularmente os títulos XXXII, XXXIII e LXXXIV do Livro Terceiro. As Constituições prescrevem aos párocos que, em caso de ouvintes que desconhecem a língua do pároco, ele deve “verter” a sua fala em benefício da instrução. Cf. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. Título LXXXII, §584.

⁴¹ Foram selecionadas partes dos §585, 587 e 588 contidos no Título LXXXIII, há outros sobre o assunto. cf. *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*.

⁴² Título LXXXIV, § 1313. Idem. *ibidem*.

⁴³ Faço uso da reflexão de João Adolfo Hansen, que ao analisar a categoria “representação” nas festas coloniais nos séculos XVII e XVIII, lembra das inúmeras coações que limitam e possibilitam a produção de representações. Entre elas identifica as coações institucionais, como a censura, “que impunham os limites da ortodoxia às representações, tornando-as adequadas à reprodução das verdades da “política católica” portuguesa”. João Adolfo Hansen. “A categoria “representação” nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII” in: István Jancsó e Íris Kantor (org). Festa: *Cultura e Sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec/Edusp/Fapesp/ Imprensa Oficial, 2001. p. 753, v-2.

⁴⁴ “Compromisso da Irmandade de São Gonçalo erecta na vila de São Sebastião, da capitania de São Paulo”, 1803. in: *Projeto Resgate*, códices, CD-23.

⁴⁵ Idem. *ibidem*.

⁴⁶ Hebe Maria Mattos. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. p. 16-18.

⁴⁷ Roberto Guedes Ferreira. *Pardos: trabalho, família, aliança e mobilidade social*. Porto Feliz, São Paulo, c. 1798- c. 1850. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ (tese de doutoramento), 2005. p. 54-100.

⁴⁸ Francisco Vidal Luna; Herbert S.Klein. *Slavery and the economy of São Paulo. 1750-1850*. Stanford, California: Stanford University Press, 2003. p. 1. Para informações específicas sobre o litoral norte deve-se consultar o texto de Ramón Vicente Garcia Fernandez (cf. *Transformações econômicas no litoral norte paulista. 1778-1836*. São Paulo: Universidade de São Paulo (Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade, 1992), que busca analisar as modificações econômicas produzidas a partir da integração da região às atividades exportadoras da cana e do café na organização da produção e na distribuição da riqueza, fazendo uso das listas nominativas, entre os anos de 1778 e 1836.

⁴⁹ Francisco Vidal Luna; Herbert S.Klein. Op. cit. Para a história dos indígenas na América portuguesa e, em particular, em São Paulo, entre os séculos XVI e XIX, são indispensáveis os seguintes trabalhos: John Manuel Monteiro. *Negros da terra; índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.; _____. “Escravo índio, esse desconhecido” in: CHAUÍ, Marilena de Souza; GRUPIONI, Luís Donizeti. (org) *Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 105-120.

⁵⁰ Francisco Vidal Luna; Herbert S.Klein. Op. cit.p.16.

⁵¹ Ernani da Silva Bruno. *No país dos paulistas; ensaio sobre a ocupação da área vicentina e a formação de sua economia e sua sociedade nos tempos coloniais*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1966.

⁵² Francisco Vidal Luna; Herbert S.Klein. Op. cit. p.3.

⁵³ Ramón Vicente Garcia Fernandez. Op.cit. p.50-69. É interessante observar que, ao analisar as transformações ocorridas no litoral norte, Fernandez compara as vilas de São Sebastião e Ubatuba, considerando que a Ilha Bela separa-se administrativamente de São Sebastião em 1806. Na análise, fica evidente que o impacto do açúcar sobre a Velha São Sebastião é muito maior do que sobre Ubatuba, haja vista o enriquecimento dos senhores de escravos identificado no auge da produção e os efeitos da queda de preço do açúcar posteriormente (Idem. ibidem. p. 85).

⁵⁴ O Compromisso, no capítulo 6º, indica as posses da Irmandade: “opas de cor brancas, conforme as suas posses, uma campainha para congregar aos Irmãos, que será tocada pelo que se achar mais pronto debaixo da obediência do R. Pároco, uma cruz (sic) com duas mangas, branca, e um esquite com sua cobertura para nele serem conduzidos à sepultura os nossos Irmãos e filhos menores de quatorze anos, e que gozarão das mesmas graças concedidas a seus pais, e uma caixa para nela se guardarem os Livros e paramentos”. Sobre os integrantes desta irmandade, cf. capítulos 1º; 5º “Compromisso da Irmandade de São Gonçalo erecta na vila de São Sebastião, da capitania de São Paulo”, 1803. Para a análise do compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, no Rio de Janeiro do século XVIII. cf. Marisa de Carvalho Soares. *Devotos da Cor; identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001. p.165-196.

⁵⁵ cf.capítulo 5º ,”Compromisso da Irmandade de São Gonçalo erecta na vila de São Sebastião, da capitania de São Paulo”, 1803.

⁵⁶ Idem. ibidem.

⁵⁷ Contudo, este crescimento do século XVIII ao XIX deve ser analisado com cuidado e relacionado a outros dados. Segundo Luna e Klein, na época dos primeiros censos populacionais das vilas, em 1777, haverá um crescimento da população de São Paulo na ordem de 15%, entretanto, o aumento dos escravos é menor, se comparados à população livre. O crescimento dos livres é explicado pela crise do ouro, que produziu um retorno de trabalhadores de Minas, por um maior índice de manumissão e, por uma diminuição de importação dos escravos, ocasionada pelo impacto negativo sobre a economia local do declínio da mineração. Francisco Vidal Luna; Herbert S. Klein. Op. cit. p.26.

⁵⁸ “Compromisso da Irmandade de São Gonçalo erecta na vila de São Sebastião, da capitania de São Paulo”, 1803. Grifos meus para destacar a citação da Pastoral de 1728, a partir da qual é possível documentar a relação entre a Irmandade e a ação do Bispado. Por ora, não há outros documentos a respeito, mas este constitui um indício importante.

⁵⁹ Mariza Soares indica que Guadalupe, à diferença do Bispo da Bahia em processo similar, aprovou a primeira versão do Compromisso da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia reconhecendo sua importância para a catequese dos negros. No entanto, questionou o capítulo sobre as festas, pois, seguindo a orientação das Constituições, advertiu sobre a necessidade de restringir os gastos realizados como a receita da irmandade, nos seus termos, “as despesas lícitas”, de forma que se evitassem os gastos com jantares e outras cousas semelhantes”. Mariza de Carvalho Soares. Op. cit. p.173-174.

⁶⁰ Apesar de o historiador negar o caráter metodológico acerca dos problemas da crença, sua reflexão atenta às relações entre religião e sociedade, ao lugar do religioso em nossa cultura e as comparações que efetua, ao longo do texto, entre a religião grega e o cristianismo, me levou a utilizar algumas de suas idéias. cf. Jean-Pierre Vernant “Formas de crença e racionalidade na Grécia” in: *Entre Mito & Política*. São Paulo: Edusp, 2002.

⁶¹ “Compromisso da Irmandade de São Gonçalo erecta na vila de São Sebastião, da capitania de São Paulo”, 1803.

⁶² Julita Scarano. *Devoção e escravidão, a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos no distrito diamantino no século XVIII*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978; João José Reis. “Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no tempo da Escravidão” <http://gladiator.historia.uff.br/tempo/textos/artg3-1.pdf>. Consultado em 23/05/2003; Marina de Mello e Souza. *Reis negros no Brasil escravista; história da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

⁶³ Pode-se indicar, neste sentido, não só o trabalho de Julita Scarano (Op.cit.), como o trabalho de Caio César Boschi. *Os leigos e o poder; irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.

⁶⁴ Jean-Pierre Vernant. Op. cit.

⁶⁵ “Compromisso da Irmandade de São Gonçalo erecta na vila de São Sebastião, da capitania de São Paulo”, 1803.

⁶⁶ Beatriz Caão Cruz Santos. *O Corpo de Deus na América; a procissão de Corpus Christi nas cidades da América portuguesa – século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2005.

⁶⁷ cf. Capítulo 1º, “Compromisso da Irmandade de São Gonçalo erecta na vila de São Sebastião, da capitania de São Paulo”, 1803.

⁶⁸ cf. Capítulo 2º. Idem. *ibidem*.

⁶⁹ Alceu Maynard Araújo. *Folclore Nacional*. 2ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1967, vol. 2; Marciano dos Santos. “A dança de São Gonçalo” *in: Revista do Arquivo municipal*. São Paulo, 3, 1937, p.85-115.

⁷⁰ A festa narrada por La Barbinais se caracteriza sobretudo pela mistura de diferentes grupos sociais, pela presença de elementos pagãos e pela mescla de traços profanos e sagrados (cf. Le Gentil La Barbinais. *Nouveau voyage autour du monde*. Paris: Chez Briasson 1728, p. 216-7, v-3); Nuno Marques Pereira. Compendio Narrativo do peregrino da América em que se tratam vários discursos espirituais, e morais, com muitas advertências, e documentos contra os abusos, que se acham introduzidos pela melícia diabólica no Estado do Brasil. Lisboa Ocidental, Officina de Manoel Fernandes da Costa, 1731. 3v. O trecho em que se refere à festa pode ser localizado: Compendio Narrativo do peregrino da América. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira, 1932. p. 114, v-II.

⁷¹ O termo “heterodoxo” é utilizado no sentido empregado por Ricardo Benzaquen de Araújo, que caracteriza catolicismo da Casa Grande, a partir da análise da obra de Gilberto Freyre como uma vertente “semi-herética e heterodoxa”, “sensual e mágica” do catolicismo português. Em sua abordagem esta concepção que predomina naquele espaço estaria marcada pela *hybris*. Entre os diversos argumentos empregados por Araújo para propor esta interpretação estariam a sensibilidade de Gilberto permeável ao “império das paixões”; o destaque dado às “paixões da carne”, que adviriam sobretudo da influência do maometanismo e o lugar subordinado da Igreja ao ethos senhorial, gerando um culto eminentemente doméstico. Esta versão se apresenta como um catolicismo da festa, da guerra e do sexo e se distingue de um catolicismo mais racional, disciplinado, ou seja, do catolicismo ortodoxo representado pelos jesuítas. A partir de Araújo, pode-se dizer que estas duas concepções diversas convivem, contrastam sob mais uma forma de “antagonismos em equilíbrio” nos diversos espaços sociais da colonização portuguesa e que a festa de São Gonçalo narrada pelos documentos mais conhecidos, como o texto de La Barbinais, é apenas uma das manifestações daquela primeira vertente (cf. Ricardo Benzaquen de Araújo. “Os anjos da terra” *in: Guerra e paz; Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994). Para se consultar as observações do próprio Freyre sobre este santo e sua festa (Gilberto Freyre. *Casa-Grande & Senzala; formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987. 25ª ed. p.272-3.).

⁷² A questão aparece nos termos e na fatura do documento. O capítulo 12º é eloqüente a esse respeito, pois constitui um juramento de obediência à própria norma em “atenção ao Exmo. E Rmo. Senhor Bispo, que por serviço de Deus e Glória de São Gonçalo se digne de novo confirmar, e a aprovar para assim permanecer de hoje para sempre”. “Compromisso da Irmandade de São Gonçalo erecta na vila de São Sebastião, da capitania de São Paulo”, 1803. SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão, a irmandade de Nossa Senhora do*

Rosário dos pretos no distrito diamantino no século XVIII. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

Bibliografia

SOARES, Marisa de Carvalho. *Devotos da Cor; identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista; história da festa de coroação do Rei Congo.* Belo Horizonte: UFMG, 2002.

VERNANT, Jean-Pierre. “Formas de crença e racionalidade na Grécia” in: *Entre Mito & Política.* São Paulo: Edusp, 2002.

VEIRA, Antônio. “Sermão de São Gonçalo”. *Sermões.* Porto: Lello & Irmão, 1959, v-2.

RESUMO

O artigo propõe uma biografia de D. José Antonio de Guadalupe, bispo do Rio de Janeiro entre 1725 e 1740, a partir da análise de diversos documentos, sobretudo os seus escritos pastorais. Estes são considerados não só práticas religiosas, mas um gênero literário adequado a um conjunto de procedimentos e convenções previstos para sua leitura e recepção. Através da reconstrução da trajetória daquele agente, pretende-se destacar como sua ação e memória contribuem para a devoção de São Gonçalo de Amarante e conformação das práticas católicas no Rio de Janeiro e regiões circunvizinhas por diferentes grupos sociais. Objetiva-se, também, pôr em evidência a devoção e festa de São Gonçalo, discutindo a relação entre a hierarquia católica e os devotos pardos do santo, reunidos numa irmandade situada na Vila de São Sebastião, em São Paulo do século XIX. A análise do Compromisso da Irmandade de São Gonçalo aponta para as formas e modalidades da crença católica na sociedade colonial. Palavras-chave: santo, escritos pastorais, pardos.

ABSTRACT

The article suggests a biography of Don José Antonio de Guadalupe, bishop of Rio de Janeiro from 1725 to 1740, based on the analysis of several documents, mainly his pastoral writings. These are not only considered religious practices, but a literary genre, framed by a set of procedures and conventions that pattern its reading and acceptance. Through the reconstruction of that agent's path, it is my aim to highlight how his action and memory contribute to the devotion to São Gonçalo de Amarante, and the character of the catholic practices in Rio de Janeiro and its surroundings by the different social groups. It is also my objective to show the devotion and the feast of São Gonçalo by analyzing the connection between the catholic hierarchy and the pardo devotees of the saint, gathered in a brotherhood located in the village of São Sebastião, in nineteenth century São Paulo. The analysis of the São Gonçalo Brotherhood Pledge (Compromisso da Irmandade de São Gonçalo) evinces the types and modes of the catholic beliefs in the colonial society.

Key words: saint, pastoral writings, pardos (free men of color).

(recebido em outubro de 2005 e aprovado em maio de 2006)