

A FUNDAÇÃO DA CONFRARIA DAS ONZE MIL VIRGENS NA COLÔNIA ¹

STELA BEATRIZ DUARTE
(Universidade Federal de Uberlândia)

Resumo: Este artigo tem por intuito tratar da (re)afirmação da devoção aos santos católicos na América Portuguesa quinhentista, em especial, da difusão da devoção a santa Úrsula e às Onze Mil Virgens, impulsionada, principalmente, pela presença da Companhia de Jesus nesta localidade. Estes missionários foram responsáveis por difundir várias práticas religiosas - tais como as festas dedicadas a santos católicos e o traslado de relíquias sagradas - bem como por estimularem a fundação e manutenção de “lugares de devoção”, como se configuravam as confrarias e/ou irmandades, na quarta parte do *orbe*. Trataremos especificamente deste último aspecto, a partir do estudo da fundação da Confraria das Onze Mil Virgens na colônia.
Palavras chave: América Portuguesa, Devoção, Confraria das Onze Mil Virgens.

Abstract: This article is intended to deal with the (re) affirmation of devotion to Catholic saints in the sixteenth century Portuguese America, in particular the spread of devotion to St Ursula and the Eleven Thousand Virgins, driven mainly by the presence of the Society of Jesus in this location. These missionaries were responsible for spreading various religious practices - such as parties dedicated to Catholic saints and the transfer of relics - as well as by encouraging the establishment and maintenance of "places of worship", as the fraternities or sororities, in the fourth part of the *orbe*. We will deal specially with this last aspect, from the study of the founding of the Confraternity of the Eleven Thousand Virgins in the colony.
Key words: Portuguese America, Devotion, Confraternity of the Eleven Thousand Virgins

“(...) a devoção não é mais do que uma certa vontade de se dar prontamente ao que respeita o serviço de Deus.”²

Neste trecho, retirado da *Suma Teológica*, Santo Tomás de Aquino define em que consiste a devoção. De acordo com a filosofia tomista, identificada como uma das bases do pensamento jesuítico, a devoção é fruto do prazer que se fundamenta na vontade de servir a Deus. Este prazer é obtido, segundo Aquino, quando se consegue aquilo que se deseja (no caso, servir a Deus) em acordo com a razão. Neste sentido, podemos afirmar que a devoção se apresenta como um prazer “ótimo”, pois seu fim último é Deus mesmo, o sumo bem absoluto³, o que é louvável, de acordo com os preceitos da ortodoxia católica.

É esta devoção que os padres da Companhia de Jesus empenharam-se em difundir na América portuguesa quinhentista, por meio de uma pedagogia voltada,

sobretudo, à conversão e à evangelização do “próximo” (o índio). Este “próximo”, por desconhecimento das verdades da fé, correria o risco de perder a salvação eterna de sua alma, caso os coadjutores espirituais da referida Ordem não estivessem dispostos a doar até mesmo a vida, em favor da salvação dos gentios.

Esta noção de próximo está bastante evidenciada no *Diálogo da Conversão do Gentio* (1556-1557), escrito pelo Padre Manoel da Nóbrega (1517–1570). Neste “diálogo”, a discussão acerca da “proximidade” entre os índios americanos e os portugueses (jesuítas) é realizada por meio das palavras das personagens *Gonçalo Alves* (língua) e *Mateus Nogueira* (ferreiro).⁴ A discussão se inicia com a seguinte pergunta feita por *Alves*: “Dizei-me irmão Nogueira, esta gente são próximos?”. A esta pergunta, o ferreiro responde positivamente, apresentado como justificativa uma “proximidade efetiva dos que são ‘chegados’ e não o cumprimento de uma condição assentada na capacidade diferenciada dos homens; ou ainda, de outra maneira, no que toca à aptidão para a salvação ou à possibilidade de remissão (...)”.⁵ Nas palavras de *Nogueira*, os índios ser-lhes-iam próximos,

porque próximo, chegados quer dizer, e elles sempre se achegam a mim, que lhes faça o que hão mister, e eu como a próximos lh’os faço, cuidando que cumpro o preceito de amar ao próximo, como a mim mesmo, pois lhe faço o que eu queria que me fizessem, se eu tivesse a semelhante necessidade.⁶

Gonçalo Alves ainda questiona *Mateus Nogueira* a respeito da condição humana dos índios. Isso está explícito no seguinte momento do “diálogo”:

Gonçalo Alves: Pois a pessoas mui avisadas ouvi eu dizer, que estes não eram próximos, e porfiam-no muito, nem têm para si, que estes são homens como nós.

Nogueira: Bem, se elles não são homens, não serão próximos; porque só os homens, e todos máus ou bons, são próximos; todo homem é uma mesma natureza, e todo póde conhecer a Deus, e salvar sua alma, e este ouvi eu dizer, que era próximo; prova-se no Evangelho do Samaritano, onde diz Christo Nosso Senhor, que aquele é próximo, que usa de misericórdia.⁷

Analisando o *Diálogo da Conversão do Gentio*, Alcir Pécora afirma que, através desta referência à parábola do semeador, “o conceito de *próximo* define, essencialmente, o que *usa de misericórdia* e não a condição restritiva dos que podem se beneficiar dela.”⁸ Neste sentido, segundo Pécora, a conversão e evangelização dos habitantes do

“Novo Mundo”, empreendida pelos padres da Companhia de Jesus, deveria se dar por “*obediência* direta ao *dever da caridade*, e não por razão de adequação do grau de inteligência do converso à sutileza da doutrina.”⁹

Para auxiliar na realização do intuito missionário de cristianização e difusão da devoção na quarta parte do *orbe*, os jesuítas trouxeram da metrópole algumas práticas religiosas já existentes e bem consolidadas no “velho continente”: os “rezadores de almas do Purgatório’, procissões, adorações do Santíssimo e confrarias”.¹⁰ É sobre as confrarias e/ou irmandades¹¹ que nos debruçaremos neste trabalho, uma vez que estas instituições são capazes de nos mostrar o rumo que a devoção aos santos católicos tomou na colônia, em especial, nas três últimas décadas do século XVI. Afirmamos que a difusão da devoção aos santos (realizada por meio das confrarias coloniais, por exemplo), pode ter ligação com a propagação de virtudes tidas como louváveis do ponto de vista da Igreja Católica e do Império lusitano. Tais virtudes seriam encontradas em sua plenitude nos santos (em especial nos mártires) e, por isso, estavam evidenciadas nos seus relatos de vida e martírio, bem como nas encenações do teatro religioso empreendido na América portuguesa por iniciativa dos membros da Companhia de Jesus.

As confrarias consistiam em um agrupamento de fiéis (leigos ou eclesiásticos), que se reuniam em torno da devoção a um santo patrono, em nome do qual, deveriam realizar cultos e promover as festas atribuídas a este orago, de acordo com o calendário católico. Estas instituições encontravam-se presentes no “Velho Mundo” desde pelo menos a Idade Média, configurando-se como parte integrante da religiosidade do homem medieval, auxiliando-o nos momentos de medo, situações de dificuldades e no desamparo diante da morte de entes próximos, dos quais muitas vezes se dependia financeiramente (como poderia ser o caso, por exemplo, de viúvas e órfãos), ou ainda, perante a sua própria morte.¹²

Como podemos perceber, as confrarias destinavam-se a resguardar os seus congregados, tanto materialmente quanto espiritualmente, atuando, em última instância, como uma segurança para aqueles que participavam de suas fileiras, já que garantiam assistência “nos tempos de doença e invalidez e, no extremo, garantia seu próprio sepultamento”¹³, o que ocorria por meio do auxílio mútuo e da solidariedade que permeava as relações sociais vivenciadas no interior destas agremiações.

Com a formação destas confrarias, podemos afirmar que a devoção exercia-se coletivamente, contrapondo-se à veneração dos santos mais individualizada e privada, limitada ao interior das casas e das capelas particulares. Para os devotos, os santos, pela proximidade que possuíam com Deus, intercediam pela “comunidade dos vivos e dos mortos”, apresentando-se como um caminho para alcançar a misericórdia divina de maneira mais fácil.¹⁴

Desta forma, as irmandades tinham como um de seus principais atributos a organização da vida religiosa daqueles que delas participavam, bem como o fortalecimento dos laços de solidariedade entre os seus confrades, além da promoção do culto público ao seu orago protetor, visando justamente mobilizar a intercessão do santo no momento de dificuldade e na morte. Com relação à morte, Anderson José Machado de Oliveira explica na sua obra intitulada “*Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*”, que

as incertezas sobre o além funcionavam como um recurso pedagógico junto aos fiéis. Ou seja, a garantia da salvação no pós-morte estava associada a uma vida terrena, dentro dos princípios da fé católica, o que implicava afirmar que, segundo esta *pastoral do medo*, a vida era uma eterna preparação para a morte, devendo-se pensar sempre na mesma.¹⁵

Podemos afirmar, a partir disso, que as confrarias buscavam, através do exemplo de vida virtuosa dos seus santos patronos, auxiliar na melhoria das atitudes morais e devocionais de seus confrades, o que denota a preocupação com a preparação para o momento do *Juízo Final*. Tal preparação era impulsionada, na maioria das vezes, pelo medo da morte, que, por sua vez, seria causado pelas “incertezas sobre o além”.

Ao mesmo tempo, cabia às irmandades zelarem pelo cumprimento de um *ritual físico da morte*, que consistia basicamente na garantia de um sepultamento digno aos seus confrades. Percebemos, portanto, que a filiação a uma confraria poderia ser estimulada por dois *exemplares de medo*, que atormentavam o imaginário tanto do homem medieval, quanto do homem moderno: o medo da morte e do “além” e o receio, correlato, de não possuir um sepultamento decente. Nestes dois casos, notamos que há sempre a insegurança quanto ao destino que seria seguido, tanto pela alma, quanto pelo corpo. Sendo assim, a filiação a uma confraria poderia funcionar como uma força auxiliar para a chegada das almas dos devotos ao Paraíso, ao mesmo tempo em que

possibilitava o conhecimento do lugar onde o corpo, já sem vida, repousaria. Segundo a historiadora Mara Regina do Nascimento,

na América portuguesa, pertencer a esta [confraria] era, antes de tudo, participar a cada ano da festa em honra de seu santo padroeiro, com o maior desdobramento de pompa que os meios permitissem, e sentir-se seguro em relação à assistência material em tempos de incerteza e penúria. Era também (e, sobretudo) receber auxílio na hora da doença e da morte, podendo deixar a cargo da associação a realização de um enterro decente.¹⁶

Em se tratando da “comunidade dos vivos”, a realização do culto público, que denota um esforço no sentido de exteriorizar a fé, tinha por vezes a intenção de conseguir soluções milagrosas para alguns problemas propiciados pela existência mundana. Tais milagres eram esperados pelos fiéis, porque estes acreditavam que aos santos caberia a realização de obras que beneficiassem a humanidade, uma vez que possuíam atributos sobrenaturais de ligação com o sagrado.¹⁷ Estes milagres poderiam ocorrer se houvesse, por parte dos devotos, a devida veneração de seus santos protetores. Isso faria ainda mais sentido se estes devotos procurassem imitar o exemplo dado pelo orago em vida, buscando vivenciar as suas virtudes, que, por sua vez, teriam imitado as do Cristo sofredor.

Atuando como um reforço e estímulo para a vivência das verdades evangélicas, as confrarias sobreviveram à passagem dos séculos, chegando até a época moderna, na qual exerceram a função de focos irradiadores de orientações doutrinárias do catolicismo, principalmente para os leigos. É possível afirmar que estas instituições podem ter ganhado ainda mais força com a ocorrência, no século XVI, do Concílio de Trento (1545 – 1563), que definia, dentre outras coisas, que o culto e devoção aos santos católicos deveria ser fortalecido. Este pode ter sido um dos motivos que causaram a difusão das instituições confrariais na América portuguesa, uma vez que estamos nos referindo a um momento histórico em que houve, por parte da Igreja e do Império lusitano, a forte intenção de levar para o ultramar as determinações de um catolicismo reformado.

O Concílio de Trento condenou veementemente aqueles que se colocavam contra o culto e a devoção aos santos católicos, reforçando a concepção de que estes homens e mulheres que possuíram uma vida baseada no amor a Deus configuravam-se como exemplos a serem seguidos por aqueles que professassem a fé no “verdadeiro

Salvador”. Segundo mostram os *Documentos del Concilio de Trento*, os membros da Igreja que tinham a obrigação de instruir os fiéis, deveriam ensinar-lhes

que deben venerar los santos cuerpos de los santos mártires, y de otros que viven con Cristo, que fueron miembros vivos del mismo Cristo, y templos del Espíritu Santo, por quien han de resucitar a la vida eterna para ser glorificados, y por los cuales concede Dios muchos beneficios a los hombres(...)¹⁸

Percebemos, nesta passagem, uma referência aos “benefícios” que a devoção aos santos pode trazer à humanidade. Novamente, nos deparamos com a idéia de que os santos agem como intermediários entre Deus e os homens, auxiliando estes últimos na conquista das mercês divinas. Isso ocorreria através dos “milagres”, que, por sua vez, se configuram como uma das principais atribuições de um santo.

Reafirmando a ortodoxia católica, que naquele momento estava sendo atacada pelos reformistas, o Concílio de Trento buscava fortalecer a devoção aos santos, tradição que se configura enquanto um dos pilares fundadores do catolicismo. De acordo com Cymbalista,

além de estabelecer uma série de práticas destinadas a moralizar o clero, e os procedimentos eclesiásticos, o Concílio de Trento significou o reconhecimento, pela Igreja Católica, de que a cristandade estava em guerra. Isso pressupunha estratégias, trincheiras, soldados tanto no campo visível como no invisível.¹⁹

Podemos afirmar, portanto, que os “soldados” responsáveis por defenderem a verdadeira fé em Cristo no “campo visível”, poderiam ser, por exemplo, os padres da Companhia de Jesus, sempre dispostos a levar o cristianismo às partes mais remotas do *orbe*. No “campo invisível”, a cristandade deveria contar com a ajuda dos santos, pelo exemplo de virtude que representavam e pela força que possuíam junto ao Criador. Unidos, estes dois “elementos” fariam a defesa da religião católica e a tornaria imbatível diante dos seus perseguidores, que eram tidos também como inimigos do próprio Cristo. Foi na intenção de promover a (re)afirmação da fé e da devoção aos santos que os “soldados de Cristo” trouxeram para a América portuguesa as confrarias, instâncias visíveis e produtoras da visibilidade dos “combatentes invisíveis” da fé.

Em Portugal, e em toda a Europa, as confrarias eram espaços nos quais se deixava claro o gosto pela extravagância e pela exteriorização da fé. No seu contexto, o culto aos santos assumia um lugar central, pois impulsionava a realização de atos

externos, principalmente em dias nos quais se celebravam as festas em devoção aos seus santos patronos. Caio César Boschi alerta para essa evidenciação de aspectos visíveis da fé, que caracteriza preponderantemente a religiosidade portuguesa. Tal característica teria se expandido para o âmbito colonial, onde “fez-se notar pela enfática predominância de ritos externos, pelo colorido e pela pompa das práticas exteriores, que a exemplo da matriz ibérica, atendia fundamentalmente aos sentimentos e aos sentidos dos colonos.”²⁰

Devemos salientar que a pompa e artificialidade ritualística faziam com que os espectadores e os próprios partícipes de tais demonstrações de fé e devoção se deleitassem, por ocasião do espetáculo que configuravam. É neste sentido que Boschi afirma que estas práticas atendiam “aos sentimentos e aos sentidos”. Com a realização de tais “práticas extravagantes”, as confrarias eram capazes de atrair um maior número de espectadores e possíveis confrades. Além disso, estas ocasiões possibilitavam a demonstração da riqueza e do prestígio possuídos por essas instituições religiosas e de auxílio mútuo, o que pode demonstrar as diferenças sociais estabelecidas no âmbito colonial.

Tratando deste contexto de realização de eventos pomposos e ricos em ornamentos, podemos situar as festas coloniais. Tais ocasiões configuravam-se como momentos expressivos dentro do universo da missão jesuítica empreendida na América Portuguesa, já que tinham como principal intuito o convencimento e o conseqüente *mover* dos ânimos do seu auditório para o caminho tido como correto pela ortodoxia católica e, por extensão, pelo Império português.

As festas coloniais eram realizadas em diversas ocasiões e poderiam estar ligadas ou não a ritos e celebrações religiosas. No caso das festas que abrangem o universo da missão evangelizadora jesuítica, podemos citar, como principais, aquelas de recebimento de pessoas ilustres ou de relíquias sagradas vindas da metrópole; as regulares do calendário litúrgico; as festas de santos; as ocasionais (geralmente relacionadas às rogações públicas, aos funerais, aos sacramentos, como batismos e matrimônios em massa realizados junto aos índios), e as de ação de graças.²¹

Os participantes das festas a ela se dirigiam “para se confessar, comungar, participar de procissões, se auto flagelar; enfim tomar seus lugares reservados naquele mundo religioso que se constituía”.²² O objetivo destas festas abrangia circunstâncias variadas de recordação dos testemunhos da “verdade bíblica”, o que marcava (ou

mesmo constituía) significativamente o imaginário mítico religioso dos seus participantes, pois “o advento de uma festa era também o advento de um tempo a ser celebrado, um tempo que traz em si uma carga de significados e sinais a serem experienciados (...)”²³. Trataremos em especial de duas categorias de festas: as que se realizavam para o recebimento de relíquias sagradas de santos vindas da metrópole, que, no caso analisado, eram trazidas por um padre Visitador²⁴; e aquelas que se faziam para a celebração do dia dedicado aos santos católicos.

Para compreendermos melhor os momentos em que se davam os recebimentos de relíquias sagradas na colônia portuguesa, devemos nos ater um pouco ao sentido das *visitas*. Tais ocasiões denotavam o intuito da Companhia de Jesus de controlar e adaptar as normas estabelecidas no seu centro às localidades das missões. Neste sentido, consideramos válida a explicação que Charlotte de Castelnau-L’Estoile apresenta: “a visita é igualmente uma forma de governo excepcional no sistema jesuítico: o envio de um representante do centro a uma periferia tem como objetivo controlar o que acontece, adaptar as diretrizes centrais às circunstâncias locais.”²⁵

Eram nestas ocasiões de visitação que geralmente se recebiam relíquias de santos na colônia. Tais relíquias eram enviadas para as novas terras para auxiliarem na promoção e no fortalecimento da doutrina cristã no “Novo Mundo”. Isso ocorria pelo fato de serem consideradas *armas* protetoras contra os inimigos de Deus, em especial, quando fossem devidamente veneradas. De acordo com Renato Cymbalista, as primeiras relíquias importantes que aportaram na Província do Brasil, na cidade de Salvador, foram duas cabeças das Onze Mil Virgens, no ano de 1575, sendo por isso declaradas padroeiras da província pelo então bispo do Brasil P. D. Antonio Barreyros.²⁶ Este episódio é narrado em uma certidão passada pelo padre José Bernardino aos seus superiores, em 18 de Dezembro de 1719, quando ocupou o cargo de reitor do Colégio da Bahia. De acordo com este documento,

as Sagradas Cabeças das Onze Mil Virgens (que forão mandadas pelo nosso A. P. Geral Francisco de Borja) vierão de Lisboa no Galeão São Lucas a esta Bahya em Mayo de 1575, sendo Provincial desta Província o Padre Ignácio de Poloza; forão recebidas nesta cidade com muita festa em uma 5ª feira dia de Corpus Cristi a 2 de junho”.²⁷

A hipótese defendida por Cymbalista é que estas relíquias teriam sido trazidas para a Província do Brasil para auxiliarem na unificação da devoção dos povos deste

território, uma vez que “poderiam vir da Europa tantas cabeças quantas fossem necessárias, cumprindo, ao mesmo tempo, o papel de consagração do território por meio do corpo físico do santo e da homogeneização de um calendário festivo nos locais onde houvesse cabeças das virgens.”²⁸ Esta é uma hipótese que também pode ter fundamento se observarmos o número destas virgens que teriam sido martirizadas nos primeiros anos da era cristã por defenderem a sua fé em Cristo. A proposta deste trabalho não é discutir este número, pois não temos fontes confiáveis a este respeito, uma vez que a busca pela veracidade histórica não faz parte da preocupação dos hagiógrafos. Estes se preocupam com a evidenciação das virtudes e dos milagres exemplificados nas vidas (e mortes) dos santos, sejam eles mártires ou não. Estamos apenas formulando uma hipótese para tentar explicar a consideração por parte da Igreja Católica de um número tão expressivo de virgens mártires. Isso pode fazer ainda mais sentido, se observarmos a quantidade de cabeças das Onze Mil Virgens que posteriormente ainda foram trazidas para o Brasil. No ano de 1577 uma cabeça das santas teria chegado a São Vicente e, em 1584, outra cabeça teria sido trazida para o Colégio da Bahia pelo Padre visitador Cristóvão Gouveia.²⁹ Esse último traslado foi evidenciado pelo padre Fernão Cardim na *Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica*, na qual este jesuíta narra que:

Trouxe o padre uma cabeça das Onze mil virgens, com outras relíquias engastadas em um meio corpo de prata, peça rica e bem acabada. A cidade e os estudantes lhe fizeram um grave e alegre recebimento: trouxeram as santas relíquias da Sé ao Collegio em procissão solemne, com frautas, boa música de vozes e danças. A Sé, que era um estudante ricamente vestido, lhe fez uma falla do contentamento que tivera com sua vinda; a Cidade lhe entregou as chaves; as outras duas virgens, cujas cabeças já cá tinham, a receberam à porta de nossa igreja; alguns anjos as acompanharam, porque tudo foi a modo de diálogo.³⁰

Percebemos, portanto, que na cidade da Bahia, depois da visita do padre Cristóvão Gouveia, havia três cabeças das santas virgens. Neste relato, se encontra evidente a pompa com que tais recebimentos eram realizados e a atenção dada pelo narrador aos detalhes ornamentais da ocasião festiva, em que se realizava inclusive procissão e encenação performática. Conforme mostra o padre José de Anchieta, em 1584, existiam seis cabeças das Onze Mil Virgens na colônia, além de relíquias de outros santos e pedaços do próprio Santo Lenho:

Pela benignidade de Deus, dos Sumos Pontífices, da imperatriz e de outros senhores e reis, vieram ao Brasil relíquias muito notáveis, a saber: o lenho da Cruz, seis cabeças das Onze Mil Virgens e as relíquias de S. Sebastião, S. Brás, S. Cristóvão, dos Mártires Tebeus e de outros muitos santos, *Agnus Dei* e Contas bentas, que estão repartidas pelos colégios e casas da Companhia, e com as quais se excitou muito a devoção dos moradores do Brasil e se tem feito muito proveito nas almas.³¹

Juntamente com a circulação das lendas, o traslado das relíquias sagradas, auxiliava a manutenção e (re)afirmação do culto aos santos tanto na Europa Católica, quanto na América portuguesa. Tais relíquias poderiam ser partes dos corpos destes homens e mulheres mortos por defenderem sua fé, artefatos utilizados por eles em vida ou, até mesmo, os instrumentos manejados pelos seus algozes para causar-lhes sofrimento, dor, os ferimentos e a consequente morte. Além disso, seus locais de martírio e de sepultamento também foram tidos como sagrados, por onde deveriam ser realizadas peregrinações e cultos.

A essas relíquias passaram a ser atribuídos milagres, que confirmavam, segundo a ortodoxia católica, as virtudes³² possuídas pelos santos mártires. Por isso, possuir uma relíquia era símbolo de riqueza e honra para uma cidade, uma igreja e/ou uma população, pois esta fazia parte da conquista espiritual daqueles que com ela entravam em contato, já que “são também um elemento de ligação afetiva com o sagrado”³³.

Para falarmos das relíquias, não podemos deixar de utilizar um conceito chave para a nossa análise: “representação”³⁴. João Adolfo Hansen define este conceito no seu texto *A categoria ‘representação’ nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII*, no qual explica que a representação possui, como um de seus significados, *o uso de um signo no lugar de outra coisa*, o que, em se tratando de relíquias, cabe perfeitamente, pois os restos mortais, artefatos utilizados pelos santos em vida, os instrumentos e/ou os locais de martírio possuem, em si mesmos, as características sagradas que são atribuídas aos próprios santos, como, por exemplo, a capacidade de executar milagres.

Podemos entender o uso das relíquias também utilizando um outro significado que Hansen dá à categoria “representação”, que é o da *aparência ou a presença em ausência da coisa produzida pelo uso do signo*. Neste caso, entendemos que o santo, por ocasião de sua morte, estaria ausente do mundo terreno, mas o uso do seu signo, ou seja, da sua relíquia sagrada, traz a “aparência” da sua presença, ou a sua *presença em ausência*. Desta forma, a relíquia pode ter significado análogo, simbologia semelhante à

do pão e do vinho da mesa eucarística, pois, assim como pão e vinho recolocam em presença o corpo e o sangue de Cristo, a relíquia representa a presença em ausência das virtudes dos mártires ou dos santos, de forma geral. A diferença é que, no mistério eucarístico, pensa-se em termos de transubstanciação, por efeito de um rito sacramental estabelecido por Deus. Em se tratando de relíquia, esta independe do ritual, pois ela já é parte ou substância do mártir.

Podemos utilizar um outro conceito, também definido por Hansen, para compreendermos o significado e a importância que as relíquias representavam para a religiosidade católica: o de *alegoria*. Esta é entendida como sendo uma *técnica metafórica de representar e personificar abstrações*. Este crítico a divide em *construtiva ou retórica* (maneira de falar), que ele denomina *alegoria dos poetas*, e *interpretativa ou hermenêutica* (modo de entender), enquadrando-se ao que ele denomina *alegoria dos teólogos*. A primeira refere-se à materialização e personificação de abstrações, uma *presença da ausência*. A segunda refere-se à interpretação dos textos bíblicos, considerados sagrados.³⁵ Neste sentido, a relíquia é entendida como sendo a personificação ou materialização de algo que é ou está velado (que já não tem existência material visível na sua plenitude), no caso, o santo e suas virtudes.

Entendidos estes conceitos, podemos compreender porque o traslado de relíquias da Europa para a América, iniciado no século XVI, era importante para a introdução e/ou o reforço da devoção aos santos. Concordando com Cymbalista, afirmamos que estes artefatos sagrados possibilitavam, por efeito de representação, uma unidade da fé, já que um mesmo santo poderia estar personificado em suas relíquias em vários locais do *orbe* e operar seus milagres com a mesma intensidade que operava em seu local de martírio. “Dessa forma, a cristandade pôde desenvolver novos e importantes centros de fé e poder, distantes dos locais onde os martírios dos santos haviam acontecido.”³⁶ Com isso, as relíquias propunham uma união mística entre a metrópole e a colônia, pois “cada osso de santo mártir ou confessor, cada cabeça de doutor ou virgem traz às aras americanas o sentido estrito de ‘religião’, religião com a fé da primeira Igreja”³⁷. Sendo assim, podemos afirmar que, na América portuguesa, as relíquias tornaram-se um elemento estratégico para a conversão e a evangelização, servindo para consagrar este território recém descoberto.

Na colônia, as relíquias de santos eram recebidas com grandes honras e pompa nas festas que comemoravam a sua chegada. Estas eram ocasiões nas quais havia uma

evidente demonstração de união e harmonia das partes que compunham o “corpo místico”³⁸ do Império. De acordo com essa ordem, os súditos deveriam se estabelecer socialmente segundo uma “comunhão fraterna”, pois a própria preservação de sua hierarquia implicaria a existência de uma

diversidade de lugares políticos na unidade orgânica do império ultramarino português e as suas formas de harmonização dependeriam da produção artificial da *concordia*, de uma ordem fundada no “amor”, de uma hierarquização reconhecidamente *justa e legítima* aos olhos e ouvidos dos súditos do Império.³⁹

Através destas festas, podemos perceber as distinções sociais do contexto colonial, que são reforçadas pelas práticas de representação e propaganda política⁴⁰, impostas tanto pelo poder secular, quanto pelo poder eclesiástico. Assim como no teatro, as festas em que eram representadas as encenações de martírio de santos também revelavam o propósito de manutenção da ordenação do corpo místico do Império. Através da pompa e da artificialidade, tais ocasiões festivas suscitavam admiração naqueles que delas participavam, os emocionando e persuadindo através da fascinação que provocava com a demonstração da engenhosidade humana, como, por exemplo, as encenações do teatro religioso.

Estas festas, muitas vezes, foram realizadas por iniciativa das confrarias coloniais e se configuravam como momentos nos quais se reforçava a “formalização das hierarquias sociais através da imposição de normas e códigos de precedência”⁴¹. Tal hierarquia poderia estar explícita através da pompa com que se realizavam os atos externos de devoção ao santo patrono, ou mesmo pela composição social da “legião” de irmãos que, em sua maioria, pertenciam à mesma camada da sociedade. Diante disso, podemos afirmar que a devoção e a caridade se davam, na maioria das vezes, entre aqueles que se reconheciam como iguais e, conseqüentemente, como necessitados da mesma forma de auxílio. É neste sentido que as confrarias se tornaram lugares de sociabilidade para a população colonial, em especial nas ocasiões em que promovia as festas de seus santos patronos ou de outras ocasiões especiais do calendário litúrgico.

Dentre as festas realizadas por confrarias na América portuguesa, nos ateremos àquela promovida pela Confraria das Onze Mil Virgens no ano de 1584, cujo objetivo era celebrar o dia dedicado ao seu orago protetor. Para tanto, faz-se necessário analisar o contexto de fundação da referida instituição, além de tentar entender porque estas santas

foram escolhidas para serem protetoras de uma confraria fundada por estudantes de um colégio jesuíta.

As associações leigas fundadas na colônia não pretendiam contestar a ordem social e política corporificada no Estado português. Estas instituições, muitas vezes, funcionavam como uma “força auxiliar” para o fortalecimento do Estado, ao contribuírem para a manutenção da hierarquização dos grupos sociais. Dessa forma, elas eram capazes de delinear as principais distinções da hierarquia social da colônia, sem interferir e, até mesmo, preservando as desigualdades entre os diferentes grupos que a compunham.

Por este motivo, o poder estatal não colocou empecilhos à formação de agremiações leigas na América Portuguesa, visto que elas encontravam-se presentes neste território desde 1552⁴², quando os missionários jesuítas, com a intenção de levar o cristianismo àqueles que ainda não o conheciam, procurando transformar e melhorar suas condutas morais de acordo com os preceitos religiosos cristãos, inseriram tal prática de sociabilidade e auxílio mútuo (tanto espiritual, quanto material) no âmbito colonial.⁴³ Com relação ao auxílio material, conforme aponta Rossel-Wood, um fator comum a todas as irmandades (tanto as que foram fundadas na América portuguesa, quanto as suas matrizes metropolitanas), era o provimento de benefícios aos irmãos, tais como “dotes, esmolas, auxílio-encarceramento, tratamento hospitalar e funeral.”⁴⁴

Dessa forma, podemos afirmar que, para o Estado lusitano, a proliferação das confrarias serviu como reforço de seus próprios objetivos, no sentido de que estas se propunham facilitar a vida social (ao exercerem atividades de caráter caritativo, por exemplo), não se opondo ou contestando as regras hierárquicas estabelecidas e apresentando-se como subordinadas aos anseios do poder régio.

Prova da dessa submissão das confrarias ao poder do Estado são os *Compromissos*⁴⁵, instrumentos utilizados pela Coroa para se impor às associações leigas, sendo analisados por todas as instâncias reguladoras da metrópole, inclusive pela *Mesa da Consciência e Ordens*, um aparato fiscalizador que chegou a ser instalado na própria colônia. Esta *Mesa* foi criada pelo monarca D. João III em 1532. Seus juízes (que incluíam clérigos e leigos) podiam conhecer e julgar quaisquer processos de cunho eclesiástico ou civil que envolvessem religiosos, emitindo pareceres sobre assuntos ligados a estabelecimentos de caridade, capelas e hospitais, por exemplo, auxiliando “o Rei na resolução de problemas jurídicos e administrativos que ‘tocavam à obrigação de

sua consciência”⁴⁶. Em se tratando da América portuguesa, a *Mesa da Consciência e Ordens* auxiliava na administração eclesiástica e estava diretamente vinculada ao centro do poder, ou seja, à Coroa portuguesa, graças à instituição do *Padroado*.⁴⁷

Com este aparato fiscalizador, o Estado exercia um forte controle da população colonial, o que poderia ocorrer por intermédio das confrarias, devido ao grande número de pessoas que participavam das atividades por elas promovidas e da sua evidente função de mantenedora da ordem social e política previamente estabelecida. Neste sentido, afirmamos que essas agremiações configuravam-se como um auxílio para o reforço da política metropolitana, que “ao estimular sua expansão, embora tendo-as sob controle, instituiu dentro dos preceitos tridentinos, agremiações para o serviço de Deus e para a veneração dos santos.”⁴⁸

Sendo assim, compreendemos que as confrarias coloniais eram instituições em que os poderes do Estado português e da Igreja Católica se faziam presentes como complementares. Tais instituições estavam plenamente de acordo com os ideais da Igreja de confirmação da devoção e culto aos santos, ajudando a reforçar a integração do todo colonial em prol da formação de bons cristãos e da sua consequente moralização. Podemos afirmar, portanto, que as confrarias possuíam uma dupla funcionalidade: garantiam o fortalecimento da devoção aos santos e a obediência aos preceitos religiosos cristãos, ao mesmo tempo em que facilitavam a formação de súditos fiéis aos desígnios do Estado monárquico português. Dessa forma, estas instituições auxiliavam na realização de projetos políticos e religiosos, empreendidos pela Igreja e pela Coroa.

Em se tratando das confrarias coloniais, podemos dizer que estas se configuravam como instituições em que a Igreja e o Estado lusitano deixavam claro o seu intuito colonizador. Afirmamos isso porque consideramos que a Igreja não foi apenas um braço eclesiástico do Estado, mas sim um agente da colonização da quarta parte do *orbe*, já que o projeto de expansão da cristandade fazia parte do imaginário político-religioso português.

O principal objetivo das confrarias era incrementar o culto público, baseado em atos externos e pomposos, que se configuram como uma característica marcante da sociedade europeia do período barroco⁴⁹. Tais aspectos apresentam-se como parte integrante da religiosidade lusitana e colonial. Após a fundação da confraria, os seus partícipes deveriam cuidar da promoção e manutenção da devoção ao seu santo protetor.

Dessa forma, os confrades empenhavam-se em realizar as cerimônias devotadas aos seus santos padroeiros da melhor forma possível, uma vez que sobre eles atuava o medo de perder o auxílio do orago nos momentos de dificuldades, sofrimento e, principalmente, no *Juízo Final*.

Para tratar da fundação da Confraria das Onze Mil Virgens na América portuguesa, nos ateremos à *Carta Ânua de 1584, ou breve narração das coisas atinentes aos colégios e residências existentes nesta província do Brasil*, escrita pelo padre José de Anchieta e à *Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica* escrita pelo padre Fernão Cardim e enviada ao padre Geral da Companhia de Jesus Cláudio Aquaviva em 16 de Outubro de 1585. Diante destes documentos, consideramos que é válido nos ater um pouco ao sentido desempenhado por tais correspondências no interior do projeto missionário jesuíta.

Para Castelnau-L'Estoile, a correspondência era a “chave do sistema”⁵⁰ jesuítico de evangelização, uma vez que fazia parte do governo da Ordem, e da “difusão do ‘modo de fazer’ jesuíta”.⁵¹ Este era um método utilizado para manter a coesão dos missionários dispersos por ocasião de sua missão, além de promover a chegada de informações das periferias ao centro, já que este último “tinha necessidade de conhecer as condições locais”.⁵² Dessa forma, ainda de acordo com esta historiadora, “a correspondência tinha um papel estrutural na organização da Companhia de Jesus: ela reforçava a identidade do grupo disperso, permitia adaptar as regras às circunstâncias locais e dava ao centro o meio de exercer uma forma de controle”.⁵³

Em se tratando da narrativa realizada por Cardim, podemos perceber que seu intuito é relatar o que a comissão que acompanhou o padre Cristóvão Gouveia na sua visita à Província do Brasil pode constatar sobre a missão evangelizadora empreendida neste território. Por este motivo, Cardim procura narrar os principais acontecimentos na sua ordem cronológica, enfatizando inclusive as dificuldades enfrentadas pelos jesuítas no “Novo Mundo”.

Neste sentido, podemos afirmar que as correspondências que circulavam no interior da Ordem poderiam servir para mostrar as dificuldades enfrentadas pelos coadjutores espirituais na sua empreitada missionária, bem como para encorajá-los a continuar, e até mesmo aumentar os seus esforços, na busca pela realização dos desígnios de Deus na Terra. É por isso que seriam necessários “estímulos” à continuidade da referida empreitada, o que poderia ser feito via correspondências.

Anchieta também tem o intuito de mostrar ao centro administrativo da Ordem os “frutos da vinha” que já estavam sendo colhidos. A fundação da Confraria das Onze Mil Virgens pode ser considerada um destes frutos, pois congregava em suas fileiras estudantes que queriam, muitas vezes, doar suas vidas ao serviço de Deus e leigos devotos às santas virgens protetoras, o que poderia ser usado como prova da realização do intuito da Igreja Católica e conseqüentemente da Companhia de Jesus, de (re)afirmar a devoção aos santos.

Esta confraria foi fundada, segundo Anchieta, por estudantes do Colégio da Bahia em 1584, que “precedendo aos mais em talento, modéstia e diligência, aspiraram com ardor ser admitidos na Companhia. E vendo-se, por justas causas, obrigados a esperar por certo tempo, dão provas invulgares de sua obediência e sujeição.”⁵⁴. Entendemos que uma destas “provas de obediência” evidenciadas por Anchieta, seria justamente a fundação da referida confraria, ocorrida com o consentimento do então visitador da Província do Brasil, o padre Cristóvão Gouveia. Na *Carta Ânua de 1584, ou breve narração das coisas atinentes aos colégios e residências existentes nesta província do Brasil*, o “apóstolo do Brasil” descreve que

iniciou-se, finalmente, após vários meses de reiterados pedidos dos estudantes, que chegaram a parecer importunos, até que os atendeu o Padre Visitador, a Confraria das Onze Mil Virgens. Eleitos tesoueiros, inscreveram-se eles os seus nomes no livro de registro. Não só eles, mas a seu exemplo muitos outros moradores da cidade quiseram associar-se.⁵⁵

De acordo com esta mesma ânua, houve no dia 21 de outubro (dia dedicado a estas santas, segundo o calendário católico) de 1584, uma grande festa em devoção à Santa Úrsula e as Onze Mil Virgens, promovida pela recém fundada confraria que as possuía como orago protetor. Segundo Anchieta

dia 21 de outubro, consagrado às Santas Virgens, deram princípios com grande festa, com o canto das vésperas e missa cantada, ao som do órgão. O número dos que se confessaram e comungaram superou a expectativa. Em seguida efetuou-se, com excelente ordem, uma procissão, na qual um de nossos padres recém-ordenado, acompanhado de acólitos, levava sob o pálio de seda o relicário com as cabeças das Virgens.

Houve em honra das mesmas, algumas representações. Avançava desde logo a nau, muito bem ornamentada e montada com a maior perfeição sobre rodas de madeira, tão escondidas, que delas nada sobressaia. Nessa nau era transportada Santa Úrsula e suas

companheiras, sobre as quais sobrepairava um Anjo, com uma palma na mão, e a exortar o batalhão à conquista da coroa do martírio. A tal pregão, acolhido com rosto não turbado, mas feliz, a comandante e todas as mais, com voz sonora, respondiam em uníssono estarem prontas a dar, por Jesus, esposo de suas almas, o sangue e a vida. Terminados os diálogos, prosseguiu a nau o caminho iniciado. A uma última alocação do Anjo, desfraldaram-se estandartes vermelhos e soaram os estampidos dos morteiros, como sinal de um glorioso triunfo.⁵⁶

Esta mesma festa é narrada pelo Padre Fernão Cardim na *Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica*, na qual este padre revela que “houve no collegio grande festa da confraria das Onze Mil Virgens, que os estudantes têm a seu cargo (...)”⁵⁷. Nesta ocasião festiva teriam ocorrido, dentre outras solenidades, uma procissão levando três cabeças das santas virgens, juntamente com uma encenação do martírio das mesmas. Cardim narra esta encenação da seguinte maneira:

Saiu na procissão uma nau à vella por terra, mui formosa, toda embandeirada, cheia de estudantes, e dentro della iam as Onze mil virgens ricamente vestidas, celebrando seu triumpho. De algumas janellas fallaram à cidade, collegio, e uns anjos todos mui ricamente vestidos. Da nau se dispararam alguns tiros de arcabuzes, e o da d’antes houve muitas invenções de fogo, na procissão houve danças, e outras invenções devotas e curiosas. À tarde se celebrou o martyrio dentro na mesma nau, desceu uma nuvem dos Céus, e os mesmos anjos lhe fizeram um devoto enterramento; a obra foi devota e alegre, concorreu toda a cidade por haver jubileu e pregação. Houve muitas confissões, comungaram perto de quinhentas pessoas; e assim enjoados como vínhamos, confessamos toda a manhã: Nosso Senhor seja com tudo louvado.⁵⁸

Percebemos que as duas narrativas trazem elementos diferentes de uma mesma festa, mas com o único intuito de mostrar a pompa com que a Confraria das Onze Mil Virgens celebrou o dia dedicado ao seu orago protetor. Tal pompa e cuidado nos preparativos denotavam a experimentação, por parte dos confrades, da devida veneração da sua patrona, o que pressupunha (no caso dos estudantes do Colégio da Bahia e dos demais moradores da cidade que se configuravam como partícipes desta agremiação) a ajuda deste orago, para a vivência em acordo com os preceitos religiosos cristãos, ou seja, de maneira virtuosa.

Podemos notar ainda, que a representação performática do martírio de Santa Úrsula e de suas companheiras, se fazia necessária para (re)lembrar aos fiéis o

sofrimento suportado espontaneamente por aquelas santas em prol do amor que devotaram a Deus. Através da referência ao martírio dos santos (conforme encontramos nos textos do teatro religioso quinhentista, em especial no auto *Quando no Espírito Santo se recebeu uma relíquia das Onze Mil Virgens*) ou mesmo por meio da encenação literal do martírio (ocorrida na festa promovida pela Confraria das Onze Mil Virgens, conforme narra Anchieta e Cardim), os missionários da Companhia de Jesus buscavam encorajar o auditório de tais representações performáticas a imitarem o exemplo de virtude dado pelos santos, a fim de conquistarem a glorificação de suas almas.

A fundação da Confraria das Onze Mil Virgens na América portuguesa quinhentista possuía a função de instruir os seus confrades em relação aos preceitos religiosos da Igreja Católica pós-tridentina que, por sua vez, atuava em conformidade com as políticas do Estado lusitano, exercendo função didática e propagandística nos âmbitos religioso e político, aumentando a adesão aos valores tidos como excelentes por estas duas instâncias. O incentivo à participação de leigos na vida religiosa, através da filiação às confrarias coloniais, se apresenta como uma tentativa, por parte da Companhia de Jesus, de aumentar a adesão a determinados valores reconhecidos e defendidos pelos integrantes da mesma.

Dessa forma, podemos afirmar que a fundação da Confraria das Onze Mil Virgens, no contexto das missões jesuíticas, empreendidas na América portuguesa do século XVI, pode ter contribuído para aumentar a adesão a atos virtuosos entre os coadjuutores espirituais da Companhia de Jesus. O exemplo de virtude oferecido por estas santas, poderia encorajar os próprios missionários jesuítas, visto que a fé destes religiosos estava sendo colocada à prova pelos vícios e pelos perigos de morte existentes no “Novo Mundo”.

Para auxiliar na batalha contra as tentações proporcionadas pela existência mundana, os jesuítas recorriam aos exemplos mais heróicos e perfeitos de virtude - como configuravam-se Santa Úrsula e as Onze Mil Virgens - para que, através destes modelos, conseguissem persuadir os cristãos a viverem em conformidade com as *Leis de Deus*, imitando-os na busca pela salvação de suas almas. Dessa forma, ao (re)lembrar as virtudes dos santos, os cristãos buscavam forças para persistirem na fé e evitarem o pecado.

Com isso, afirmamos que a fundação da Confraria das Onze Mil Virgens, destinada a difundir a devoção a estas santas, funcionava como um instrumento de

afetação da sociedade colonial, buscando instruí-la e movê-la a viver de acordo com os preceitos morais e religiosos valorizados no contexto das missões jesuíticas na América portuguesa. O exemplo de Santa Úrsula e as Onze Mil Virgens seria instrumento persuasivo poderoso para afetar aqueles que demonstravam possuir fé, incitando-os a imitar os atos virtuosos destas mártires. Estas, por sua vez, teriam imitado a pureza de corpo e alma da Virgem Maria, e doado suas vidas em favor da realização dos desígnios de Deus e do próprio Cristo.

¹ Este artigo configura-se como uma parte levemente modificada de nossa monografia intitulada “A devoção à Santa Úrsula e às Onze Mil Virgens na América Portuguesa do século XVI”, apresentada ao curso de Graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia no segundo semestre de 2009, cuja orientação foi realizada pelo Prof. Dr. Guilherme Amaral Luz.

² AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Caxias do Sul: Livraria Sulina Editora, 1980.p.2654.

³ CF.: AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Volume VII, 2ª Parte da 2ª Parte, Questões 31-34. 2ª Edição. Caxias do Sul: Livraria Sulina Editora, 1980.

⁴ Segundo demonstra Alcir Pécora, “são duas as personagens do diálogo, ambas batizadas com nomes de irmãos leigos que realmente existiram e foram admitidos no Brasil pelos jesuítas: *Gonçalo Alves*, que atua como *língua*, isto é, conhecedor da língua dos índios e intérprete dos padres na pregação que lhes fazem da palavra de Deus, e Mateus Nogueira, ferreiro, caracterizado como pregador *com obras e com marteladas* (...)”. Cf.: PÉCORA, Alcir. *Máquina de Gêneros*, São Paulo: EdUSP, 2001.p.99.

⁵ *Ibid.*p.103.

⁶ NÓBREGA, Manoel da. Diálogo sobre a Conversão do Gentio. In: _____. *Cartas do Brasil* (1549-1560). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.p.233.

⁷ *Ibid.*

⁸ PÉCORA, Alcir. *Máquina de Gêneros*, São Paulo: EdUSP, 2001.p.103.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ KARNAL, Leandro. *Teatro da Fé: representação religiosa no Brasil e no México do Século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1998.p.76.

¹¹ Apesar de a Cúria Romana não fazer claras distinções entre as confrarias e as irmandades, cabe-nos informar que segundo o Código do Direito Canônico, “as associações de fiéis que tenham sido eretas para exercer alguma obra de piedade ou caridade se denominam pias uniões, as quais se estão construídas em organismos, se chamam irmandades. E as irmandades que também tenham sido eretas para o incremento do culto público recebem o nome particular de confrarias.” Cf.: BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder*. (Irmandades Leigas e política Colonizadora em Minas Gerais). São Paulo: Ática, 1986.p.14-15.

¹² “As inseguranças e incertezas do homem medieval levam-no a unir-se em torno de associações voluntárias, daí originando uma proliferação de confrarias de auxílio mútuo.” *Ibid.*p.12.

¹³ *Ibid.*p.13.

¹⁴ “Os santos, nos últimos séculos medievais, tinham muito mais afinidade com Deus do que com o modelo e núcleo da comunidade universal dos redimidos (...) A sua multiplicidade demonstrava que havia várias maneiras de alcançar a amizade de Deus.” BOSSY, John. *A cristandade no Ocidente (1400-1700)*. Lisboa: Edições 70, 1985.p.25-26.

¹⁵ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet: FAPERJ, 2008.p.172.

¹⁶ NASCIMENTO, Mara Regina do. *Irmandades Leigas em Porto Alegre: Práticas funerárias e experiência urbana (Séculos XVIII-XIX)*. Tese (Doutorado). Porto Alegre: UFRS, Programa de Pós Graduação em História, 2006.p.28.

¹⁷ “(...) os cristãos da Idade Média viviam permanentemente em busca de milagres, e dispostos a identificá-los em qualquer fenômeno extraordinário. Aqueles que os realizavam eram considerados santos.” Cf.: VAUCHEZ, André. *Espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Séculos VIII – XIII. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.p.180.

- ¹⁸ Documentos del Concílio de Trento. Disponível em: <http://multimedios.org/docs/d000436/p000005.htm#4-p0.15>. Acesso em: 03 de Junho de 2009.
- ¹⁹ CYMBALISTA, Renato. *Sangue, Ossos e Terras: os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro séculos XVI e XVII*. Tese (doutorado), São Paulo: USP, 2006.p.65.
- ²⁰ BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder*. (Irmandades Leigas e política Colonizadora em Minas Gerais). São Paulo: Ática, 1986.p.58.
- ²¹ Cf.: LUZ, G. A. Quando o verbo se faz carne: a festa da missão. In: MOSTAÇO, E. (org.). *Para uma história cultural do teatro*, São Paulo: Perspectiva. No prelo.
- ²² LUZ, G. A. *As festas e os seus papéis: as representações e dramatizações alegóricas jesuíticas no interior das festas religiosas do Brasil quinhentista*. Dissertação (Mestrado). Campinas: Programa de Pós-graduação em História / Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 1999.p.17.
- ²³ Ibid.
- ²⁴ “O Visitador era assim um representante do poder central jesuíta (...) ele era convidado a agir e a aplicar as diretrizes romanas, mas antes deveria se informar sobre as condições locais e as circunstâncias das pessoas e dos lugares.” CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril*. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil _ 1580-1620. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 2006.p.49.
- ²⁵ Ibid.p.37.
- ²⁶ Cf.: CYMBALISTA, Renato. *Sangue, Ossos e Terras: os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro séculos XVI e XVII*. Tese (doutorado), São Paulo: USP, 2006.p.169.
- ²⁷ *Certidão do Reitor do Colégio de Jesus da Baía* (Biblioteca da Ajuda, Manuscrito).
- ²⁸ CYMBALISTA, Renato. *Sangue, Ossos e Terras: os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro séculos XVI e XVII*. Tese (doutorado), São Paulo: USP, 2006.p.169-170.
- ²⁹ Ibid.p.170-171.
- ³⁰ CARDIM, Fernão. Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuíta. In: *Tratados da terra e gente do Brasil*. Introdução e notas de Batista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia. 3ª Edição. São Paulo: Editora Nacional, 1978.p.171-217.
- ³¹ ANCHIETA, Pe. José. *Textos Históricos*. Introdução e notas de Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J. São Paulo: Loyola, 1989.p.59.
- ³² Conforme aponta Jolles, “recordemos que *virtus*, que já significava entre os romanos, de modo particular, virtude e força (ou poder), pode significar, no latim medieval e sem indicação particular, milagre.” JOLLES, André. A Legenda. In: *Formas Simples: Legenda, Saga, Mito, Adivinha, Ditado, Caso, Memorável, Conto, Chiste*. São Paulo: Cultrix, 1929.p.37.
- ³³ KARNAL, Leandro. *Teatro da Fé: representação religiosa no Brasil e no México do Século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1998.p.159.
- ³⁴ Hansen divide esse conceito em quatro possibilidades: “*uso de signos no lugar de outra coisa*”; “*a aparência ou a presença em ausência da coisa produzida pelo uso do signo*”; “*a forma retórica, orientada teológico-politicamente, da presença dessa ausência*” e “*a posição hierárquica encenada na forma*”. Cf.: HANSEN, João Adolfo. “A categoria ‘representação’ nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII”. In: JANCSÓ, István & KANTOR, Íris. (orgs). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*, 2 vols. São Paulo: Imprensa Oficial / HUCITEC / EdUSP / FAPASP, 2001.p.735-755.
- ³⁵ Cf.: HANSEN, João Adolfo. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*, São Paulo: Atual, 1986.
- ³⁶ CYMBALISTA, Renato. As relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, V. 14, Nº2, p.11-50, jul. - dez. 2006.p.13. Disponível em: <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/anaismp/v14n2/a02v14n2.pdf>. Acesso em: 02 de maio de 2008.
- ³⁷ KARNAL, Leandro. *Teatro da Fé: representação religiosa no Brasil e no México do Século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1998.p.227.
- ³⁸ De acordo com João Adolfo Hansen, “na expressão ‘corpo místico’, corrente nas representações coloniais, fundem-se duas articulações: uma delas é a teológica, o corpo da Igreja. A outra articulação é jurídica, oriunda da teoria da *corporatio*, a corporação romana, e da noção medieval de *universitas*, e, principalmente, relacionada à doutrina da *persona publica*, nome dado por Santo Tomás de Aquino à noção jurídica de *persona ficta* ou *persona representata*. Os juristas contrareformados juntaram à noção de *respublica* a de *corpus mysticum*, fundando ambas a de corpo político. Cf.: HANSEN, J.A. Barroco, Neobarroco e outras ruínas. In: *Tereza: revista de Literatura Brasileira*, São Paulo, n. 2, 2001.p.202.

³⁹ LUZ, Guilherme Amaral. Produção da concórdia: a poética do poder na América portuguesa (sécs. XVI-XVIII). *Vária História*. Vol.23, nº.38, Julho/Dezembro 2007.p.549. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/vh/v23n38/v23n38a17.pdf> . Acesso em: 04 de Junho de 2008.

⁴⁰ Utilizamos este conceito conforme, entre outros autores, o define Guilherme Amaral Luz: “O que estamos chamando de propaganda política é o vasto repertório de práticas culturais escritas, orais, imagéticas, rituais ou performáticas que representam prescritivamente, segundo uma orientação teológico-política, a ordem hierárquica do corpo místico. Nesse sentido, instrumentos de catequese, sermões, cartas, festividades civis e religiosas, teatro, sátiras e muitas outras formas retórico-poéticas e/ou artísticas e performáticas podem configurar instrumentos de propaganda política, cuja meta é exatamente a produção da *concórdia*”. Ibid.p.554-555.

⁴¹ BOSCHI, Caio César. Sociabilidade Religiosa laica: as irmandades. In: BITHENCOURT, Francisco; CHAUDHURY, Kirti. *História da expansão portuguesa*. Vol. III: O Brasil na balança do Império (1697-1808). Lisboa: Circulo de Leitores, 1998.p.360.

⁴² “Datam de 1552 as primeiras irmandades conhecidas que se criaram na América portuguesa. Estavam também sob a invocação de Nossa Senhora do Rosário, e foram erigidas na Capitania de Pernambuco, por obra dos jesuítas.” Ibid.p.428.

⁴³ BOSCHI, Caio César. A religiosidade laica. In: BITHENCOURT, Francisco; CHAUDHURY, Kirti. *História da expansão portuguesa Vol. II: do Índico ao Atlântico (1570-1697)*.p.419-428.

⁴⁴ RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e Filantropos: a Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1551-1755*. Brasília: Editora da UnB, 1981.p.2.

⁴⁵ “Os Compromissos eram formas e instrumentos utilizados pelo Estado para se impor às irmandades (...) Além dos Compromissos, as irmandades também estavam sujeitas a apresentar às autoridades os seus livros internos, especialmente os de receita e despesas.” BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder*. (Irmandades Leigas e política Colonizadora em Minas Gerais). São Paulo: Ática, 1986.p.122.

⁴⁶ Ibid.p.56.

⁴⁷ Cf.: AZZI, Riolando. *A cristandade colonial: mito e ideologia*. Petrópolis: Vozes, 1987.p.57. Segundo mostra Mary Del Priori, “a aliança entre o Estado português e a Igreja Católica chamou-se padroado: por concessão do papa, os monarcas portugueses exerciam o governo religioso e moral no reino e nas colônias. Na condição de grão-mestres, além do poder político detinham agora também o poder espiritual sobre seus súditos e deles podiam exigir doações e taxas para a Igreja.” PRIORE, Mary Del. *Religião e religiosidade no Brasil colonial*. São Paulo: Ática, 1994.p.8.

⁴⁸ BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder*. (Irmandades Leigas e política Colonizadora em Minas Gerais). São Paulo: Ática, 1986.p.54-55.

⁴⁹ O conceito “Barroco” ainda é bastante discutido por historiadores e críticos literários, uma vez que não pode ser tratado como um conceito fechado e homogêneo. Dentre tais estudiosos podemos destacar José Antônio Maravall e João Adolfo Hansen. O primeiro afirma que a “cultura barroca”, característica das sociedades dos séculos XVI e XVII é marcada pelo “gosto pela novidade”, cuja expressão seria permitida pelo poder monárquico, desde que não incentivasse o questionamento da ordem política e social previamente estabelecida. Para Maravall, portanto, o “barroco” deve ser entendido como um conceito historicamente datado. Hansen, por sua vez, afirma - a partir de uma revisão histórica do termo - que o uso do mesmo remete-nos a uma confusão, além de ser desnecessário. Para ele, “‘barroco’ é uma categoria equívoca, construída sobre generalidades vagas, o que favorece interpretações transhistóricas (...)”. Cf.: DUARTE, Edson Costa. Dos barrocos vários ou o Barroco em questão. In: *Percursos* (UDESC), v. 09, nº. 2, 2008.p.93. Disponível em: <http://revistas.udesc.br/index.php/percursos/article/viewFile/1564/1394>. Acesso em 18 de janeiro de 2012.

⁵⁰ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril*. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil _ 1580-1620. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 2006.p.72.

⁵¹ Ibid.p.73.

⁵² Ibid.p.74.

⁵³ Ibid.p.76.

⁵⁴ ANCHIETA, José de. Carta Ânua de 1584, ou breve narração das coisas atinentes aos colégios e residências existentes nesta província do Brasil. In: *Cartas: correspondência ativa e passiva*. São Paulo: Loyola, 1984.p.375.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.p.375-376.

⁵⁷ CARDIM, Fernão. Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica. In: *Tratados da terra e gente do Brasil*. Introdução e notas de Batista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia. 3ª Edição. São Paulo: Editora Nacional, 1978.p.171-217.p.202.

⁵⁸ Ibid.p.202-203.