

A MANUTENÇÃO DO CATOLICISMO NAS CAPELAS DO RECÔNCAVO DA GUANABARA NO SÉCULO XVIII

Live França de Carvalho*

Por meio da pesquisa bibliográfica e documental¹, algumas práticas religiosas católicas do Recôncavo da Guanabara, atual Baixada Fluminense (RJ), foram analisadas para este artigo, com a intenção de demonstrar a possível inserção da região no Império português, do século XVIII. A partir de algumas considerações sobre a religiosidade colonial e da análise dos documentos referentes às capelas da região é possível observar o interesse das autoridades eclesiásticas em promover a manutenção do catolicismo no cotidiano da população.

Gilberto Freyre, ao analisar a sociedade colonial brasileira observou o caráter flexível dos portugueses, marcado por certa indecisão étnica e cultural entre a Europa e a África. Esta indecisão foi nomeada pelo autor como “equilíbrio de antagonismos”², caracterizando o comportamento do português como flexível. Em meio às interpretações variadas de culto, a função dos próprios santos católicos foi reinterpretada pelos fiéis, já que estas figuras eram incorporadas ao cotidiano da Casa Grande. O catolicismo para o autor poderia ser dividido em dois tipos: um primeiro, da festa, do sexo e da guerra e um segundo, mais racional e ortodoxo.³

Laura de Mello e Souza reafirmou a ideia de Gilberto Freyre justificando a existência de cultos sincréticos pela multiplicidade de tradições pagãs, africanas, indígenas, católicas e judaicas que se misturaram na Colônia e se tornaram parte do

* Mestranda da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) em História Social e bolsista CAPES.

¹ Foi utilizado, neste trabalho, documentação eclesiástica como as *Visitas Pastorais de Monsenhor Pizarro no ano de 1794, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, bem como breves apostólicos com pedidos de oratórios privados e altares privilegiados e registros de casamento referentes às capelas do Recôncavo da Guanabara do século XVIII.

² FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala; formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo. Global Editora, 2006. 51ª ed. p.67.

³ Segundo Ricardo Benzaquen de Araújo, ao analisar a obra de Gilberto Freyre, o primeiro catolicismo estava relacionado aos franciscanos, enquanto o segundo correspondia aos jesuítas. Esta concepção estaria diretamente relacionada à grande admiração por parte do autor com relação aos franciscanos. Simpatia esta que se deveu ao fato de Gilberto Freyre tê-los considerado como um exemplo de humildade, modelo da paixão de Cristo e popularidade em contraposição aos jesuítas, mais preocupados em manter o catolicismo racional e o intelectualismo. ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e Paz; Casa Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro. Editora 34, 1994. p.73

cotidiano da América Portuguesa⁴. A “afetivização da religião” permitiria o estabelecimento de relações entre santos e pessoas conhecidas. Segundo a autora:

(...) o culto à Virgem, e, sobretudo, aos santos, é um componente da religiosidade popular em que é mais nítida e perceptível esta afetivização. Num movimento ambíguo – como é ambígua a religiosidade popular – afetivização e detração se aproximaram muitas vezes: o santo que se venera, que se adora, com quem se trocam confidências é também aquele que, no contexto da economia religiosa do toma-lá-dá-cá, pode-se atirar num canto, xingar, odiar em rompantes de cólera ou de insatisfação.⁵

Na concepção de Laura de Mello e Souza, as relações afetivas eram possíveis pelo desejo de aproximação e de familiaridade dos fiéis em relação aos santos. Esta relação seria ambígua por permitir que os santos fossem recompensados no caso do cumprimento dos pedidos dos fiéis ou odiados, caso contrário.

Roger Bastide, ao considerar a importância das capelas de Engenho⁶ e o papel das confrarias na América Portuguesa, enfatizou o lugar ocupado pelas religiões africanas no cotidiano colonial. Para o autor, a sobrevivência das religiões africanas deveu-se ao sincretismo. Na perspectiva de Bastide, o culto aos santos foi imposto como uma estratégia de controle social que obrigava os escravos a permanecerem subordinados à religião de seu senhor⁷. Esta perspectiva sugere que elementos das religiões africanas foram associados aos santos católicos com a intenção apenas de controlar os escravos e manter as diferenças entre “brancos e negros”. Nesta perspectiva, o parentesco levava “vantagem sobre o caráter religioso, desespiritualizando o santo, humanizando-o, tornando-o parecido sob todos os pontos com seus irmãos da terra.”⁸ O autor defendeu ainda o “dualismo do catolicismo”⁹, que dividiria a Igreja entre igreja branca e igreja negra. Neste contexto, o papel do sacerdote católico seria apenas o de “enfraquecer o espírito de revolta” dos escravos¹⁰, não tendo qualquer comprometimento com a missão evangelizadora.

⁴ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

⁵ Ibidem. p.115.

⁶ Para Gilberto Freyre, a capela que agiu na formação brasileira foi a capela de engenho ao invés da catedral ou da igreja isolada, como em Portugal. A capela seria adaptada às necessidades locais e se estabeleceria como uma das expressões da colonização. FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala; formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo. Global Editora, 2006. 51º ed. .271.

⁷ BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989.

⁸ Ibidem. p.166.

⁹ Ibidem. p.164.

¹⁰ Ibidem, p.163.

Seria absurdo ignorar as contribuições de Gilberto Freyre, Laura de Mello e Souza e Roger Bastide aos estudos sobre a religiosidade colonial, no que tange à tentativa de inserção de novos agentes históricos no catolicismo colonial, como os escravos e os índios, por exemplo. A partir de algumas de suas afirmações tornou-se possível investigar, sob perspectivas diversas, o catolicismo na América portuguesa e aprofundar os estudos sobre as trocas culturais que a sua consolidação permitiu na realidade colonial. No entanto, a adoção da noção de sincretismo nem sempre parece responder à ampla gama de interpretações referentes às práticas religiosas de origem católica na América Portuguesa, inclusive no que se refere à relação entre santos e devotos.

Segundo André Droogers¹¹, “o termo sincretismo possui duplo sentido. É usado com significado objetivo, neutro e descritivo, de mistura de religiões, e com significado subjetivo, que inclui a avaliação de tal mistura.” A análise de Sérgio Ferretti sobre as várias interpretações do termo sincretismo¹² permite a reflexão acerca das transformações sofridas pelo termo ao longo dos anos e da sua utilização no meio acadêmico. Valdemar Valente, também mencionado por Sérgio Ferretti, caracterizou o fenômeno do sincretismo como uma “intermistura de elementos culturais, uma inter fusão, uma simbiose entre componentes de culturas em contato.”¹³ Sua perspectiva se difere, por exemplo, da análise de Roger Bastide de que o sincretismo “não implicava em misturas ou identificações, mas em semelhanças e equivalências, como num jogo de analogias e não como fusão.”¹⁴ Desta forma, o termo “sincretismo” parece em alguns momentos generalizar processos históricos complexos, proporcionando a sua simplificação como “mistura” e ignorando as especificidades dos objetos e contextos estudados.

Não é o objetivo principal, deste trabalho, rediscutir a noção de sincretismo, mas propor a reflexão acerca da preocupação em manter práticas católicas na América

¹¹ DROOGERS, André. *Syncretism: The problem of definition. The definition of the problem* apud FERRETTI, Sergio. *Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil – modelos, limitações, possibilidades*. Tempo - Revista do Departamento de História da UFF. Rio de Janeiro. p.14.

¹² Sérgio Ferretti analisa, em seu artigo, várias afirmações de autores que utilizaram o termo sincretismo, como Roberto da Matta, Gilberto Freyre, Nina Rodrigues, João José Reis, etc. Para ter acesso detalhado ao trabalho do autor, que sintetiza as afirmações de diversos autores, consultar FERRETTI, Sergio. *Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil – modelos, limitações, possibilidades*. Tempo - Revista do Departamento de História da UFF. Rio de Janeiro.

¹³ *Ibidem*. p.18

¹⁴ *Ibidem*. p.19

Portuguesa, e no caso deste artigo, no Recôncavo da Guanabara do século XVIII. Esta perspectiva, muitas vezes, é diminuída devido à compreensão da religiosidade colonial como um fenômeno de “misturas religiosas desmedidas”, que podem causar a impressão de não ter havido na Colônia qualquer preocupação com o cumprimento das normas católicas. Tampouco há a intenção de considerar um catolicismo inteiramente puro na Colônia, tendo em vista que nem ao menos o catolicismo romano poderia ser compreendido desta maneira.

É inegável, portanto, que haja uma articulação entre fé e Império na América Portuguesa. Luiz Felipe Baêta Neves defendeu a ideia de missão durante a colonização. Segundo o autor,

o pressuposto básico da missão é o de que a cristandade tem uma dimensão social que deve ser cumprida. A missão é um tipo de abertura significativa que representa a reafirmação de uma vontade de inserção da Igreja em laços diferentes, maiores, profanos, sociais.¹⁵

Há de se considerar o papel dos sacerdotes neste sentido, diferente daquele mencionado por Roger Bastide. O sacerdote, neste contexto, transforma-se em um instrumento da Igreja para que seja possível realizar o objetivo universalista do cristianismo. Esta universalidade envolvia integração e unidade e, portanto, a expansão ocidental “supõe uma incorporação territorial, além da incorporação espiritual.”¹⁶ A missão pode ser compreendida como uma ponte de intercessão de mundos distintos, proporcionando trocas e, muitas vezes, choques culturais. Ela precisa alterar a superfície profana na qual se instala, na intenção de reencontrar aquelas regiões que teriam se afastado física e espiritualmente do projeto de Deus.¹⁷ Os missionários assumem o papel de reconquistar estes territórios perdidos, por meio da tradução do que consideram a “língua de Deus”. Além do aspecto religioso, esta tradução pode ser útil à manutenção do poder da Igreja, considerando que o discurso religioso pode influenciar os âmbitos político, econômico e social. Desta forma, a Igreja assumiu um papel fundamental na organização das hierarquias sociais, por meio da construção e da manutenção de símbolos sagrados.

As concepções de sagrado e profano são construídas juntamente, um elemento necessita do outro para existir.

¹⁵ NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978. p.27.

¹⁶ *Ibidem*. p.28.

¹⁷ *Ibidem*. p.32.

O mundo do sagrado e da religião não explode como atmosfera autônoma, insignificante do ponto de vista laico, estranha a realidade que, na nossa linguagem, se chamaria “racional”, mas exprime-se e manifesta-se precisamente nessa realidade, na relação contínua que a justifica e a explica.¹⁸

Considera-se, portanto, que os agentes eclesiásticos necessitaram interagir com os espaços considerados profanos, pela lógica católica, num exercício de sacralização que pretendeu convertê-los dentro dos preceitos cristãos. Esta sacralização do meio social permitiu a retomada do *habitus*¹⁹ da Igreja católica, que na tentativa de consolidar sua ortodoxia, possibilitou a manutenção da sua identidade como instituição e, portanto, sua tradição. No caso da América Portuguesa, esta tentativa de manter a tradição da Igreja Romana permitiu também a criação de referências religiosas à população afastada da cristandade, como por exemplo, a criação de novos templos religiosos, bem como o incentivo à devoção dos santos católicos.

Sobre a construção de símbolos sagrados, pode-se considerar, neste trabalho, a perspectiva de Bronislaw Baczko²⁰, que defendeu a ideia de que o imaginário social seria criado com a intenção de manter algum tipo de poder. Neste sentido, cada ordem deveria elaborar um conjunto de representações capazes de legitimar o seu poder perante a sociedade. Estes conjuntos de representações, inerentes à imaginação social, fabricariam também seus guardiães, detentores das técnicas de manejo e das representações e símbolos e, portanto, denominados pelo autor como “guardiães do sagrado”. Neste contexto, citando Marcel Mauss, Bronislaw Baczko afirmou que as técnicas de manejo se confundiam com a prática de ritos reprodutores de um fundo mítico e, portanto, seriam configuradas como técnicas corporais. “Enquanto sistema simbólico, o imaginário social reflete práticas sociais em que se dialetizam processos de entendimento e de fabulação de crenças e de ritualizações.”²¹ Por meio do imaginário social é possível a criação de identidades que permitem a “regulação de

¹⁸ NOLA, Alfonso di. *Sagrado/profano*. In: Enciclopédia Einaudi. *Mythos/Logos – Sagrado/Profano*. v.12. 1987. p.109

¹⁹ Norbert Elias, ao analisar a sociedade de Corte francesa, considerou a etiqueta e o cerimonial como instrumentos de dominação e distribuição do poder na própria sociedade francesa. Este conjunto de “códigos de conduta”, de costumes tradicionais denominado por ele como *habitus* diferenciaria socialmente os membros da Corte dos demais cidadãos, considerando que para a nobreza não haveria igualdade entre os homens. ELIAS, Norbert. *A Sociedade de Corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, 1ª ed. p.54

²⁰ BACZKO, Bronislaw. *A imaginação social*. In: Leach, Edmund et Alii. *Enciclopédia Einaudi - Anthropos-Homem*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

²¹ TEVES, Nilda. *Imaginário social, identidade e memória*. In: FERREIRA, Lucia M. A. & ORRICO, Evelyn G. D. (Orgs.). *Linguagem, identidade e memória social*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p.63

comportamentos, a identificação e a distribuição de papéis sociais.”²² A verdade divina é legitimada pelo imaginário e a normatização da sociedade é necessária para que a universalidade do cristianismo seja alcançada. A Igreja em certo sentido precisou relacionar as preocupações da universalidade religiosa com o cotidiano da localidade na qual estava inserida.

Francisco Bethencourt considerou o ultramar como uma zona de “missão”, na qual as ordens religiosas desempenharam um papel fundamental na estruturação da rede eclesiástica, bem como no enquadramento religioso da população.²³ Embora o interesse na missão tenha se intensificado a partir da Reforma Católica e do Concílio de Trento, o autor observou a criação de novas dioceses no Rio de Janeiro a partir do terceiro terço do século XVII, ainda que a região fosse o destino dos que decidiam passar pelo ultramar.²⁴ Pode-se considerar, portanto, que a preocupação em seguir as normas estabelecidas no Concílio de Trento esteve presente no Rio de Janeiro, ainda que a partir do final do século XVII. “Várias medidas adotadas pela Igreja e pela Coroa na América Portuguesa no século XVIII reforçam a ideia de que nessa época houve maior preocupação com a evangelização dos colonos e com as práticas religiosas.”²⁵ As novas dioceses criadas no século XVIII facilitavam a ação dos bispos que se baseavam nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*²⁶ para fiscalizar as condições materiais dos templos religiosos e os cultos desenvolvidos em seus interiores.

²² TEVES, Nilda. *Imaginário social, identidade e memória*. In: FERREIRA, Lucia M. A. & ORRICO, Evelyn G. D. (Orgs.). *Linguagem, identidade e memória social*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p.65

²³BETHENCOURT, Francisco. A Igreja. in: BETHENCOURT, Francisco, CHAUDHURI, Kirti, *História da Expansão Portuguesa*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998. v. 1. p. 378

²⁴Francisco Bethencourt justificou a lentidão na criação de novas dioceses na América portuguesa pela afirmação de que toda a política de criação de dioceses dependia da iniciativa régia desde o início da expansão portuguesa. Neste caso, a unificação da Coroa com Castela e a Guerra da Restauração podem ter explicado, em parte, o atraso no estabelecimento de novas estruturas eclesiásticas no Brasil. O autor afirma ainda que a Santa Sé apenas reconheceu o reino de Portugal após o estabelecimento da paz com Castela, em 1668. Ibidem p. 375.

²⁵ ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de História do Livro e da Leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2004. p.99.

²⁶Francisco Bethencourt considerou que em 1676, a Catedral da Bahia foi elevada à dignidade de metrópole e primaz do Brasil. BETHENCOURT, Francisco. A Igreja. in: BETHENCOURT, Francisco, CHAUDHURI, Kirti, *História da Expansão Portuguesa*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998. v. 1. p.375. Tendo em vista esta consideração, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* se tornaram um dos mais importantes documentos, se não o mais importante, da América Portuguesa que pretendia adequar as práticas dos fiéis, bem como a estrutura dos templos religiosos às exigências do Concílio Tridentino.

No caso do Recôncavo da Guanabara pode-se observar a tentativa em manter práticas católicas a partir do século XVIII com a elevação das capelas a “capelas curadas ou paróquias”. Esta tentativa poderia estar relacionada à necessidade de manter sobre controle as práticas sociais da região e oferecer uma referência religiosa à população que crescia demasiadamente a partir da descoberta do ouro em Minas Gerais²⁷. A interpretação dos rituais católicos pelos fiéis, bem como a preocupação em seguir as normas das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* representavam, no Recôncavo da Guanabara, características da religiosidade colonial.

A “geografia do sagrado”²⁸ no Recôncavo da Guanabara foi representada pela ocupação da região por templos católicos e o constante zelo em ordená-los de acordo com as normas da Igreja. Mesmo que as práticas religiosas tenham sofrido adaptações ao meio no qual estavam inseridas, considerando as condições sociais e econômicas da região, deve-se observar o cuidado em fiscalizá-las nas capelas da América Portuguesa. Este cuidado poderia estar relacionado ao receio de que as práticas heterodoxas tomassem conta do cotidiano colonial, possibilitando a perda da identidade da Igreja católica como instituição. Ainda que algumas capelas fossem construídas nos interiores dos engenhos, seu reconhecimento oficial não se fazia sem o cumprimento de uma série de exigências burocráticas determinadas pelas autoridades eclesiásticas.

A partir da análise das *Visitas Pastorais do Monsenhor Pizarro* (1794) pode-se considerar que a maior parte das capelas da região foi transferida de lugar a partir do início do século XVIII, já que, sendo erguidas no século XVII e com materiais pouco resistentes, quase sempre sofriam os prejuízos do tempo. A exemplo desta consideração deve-se observar as informações referentes à Igreja de Nossa Senhora da Piedade, da Freguesia de Nossa Senhora da Piedade do Iguçu:

Não sendo fabricada de materiais duráveis a mesma 2ª Igreja, porque as suas paredes eram de pau a pique, foi de necessidade que o mesmo Povo tomasse a sí a fatura de novo Templo, a que deu princípio, com a Capela Maior de pedra e cal, nos anos de 1764, e finalizou nos de 1.766; em cujo tempo

²⁷ Segundo Guilherme Peres havia três caminhos entre o Rio de Janeiro, através do Recôncavo da Guanabara, e Minas Gerais: “o caminho novo do Pilar ou do Guaguassu ou ainda de Garcia Rodrigues Pais; o caminho novo de Inhomirim ou caminho de Bernardo Soares de Proença; o caminho do Mestre de Campo Estevão Pinto ou Caminho Novo do Tinguá. PERES, Guilherme. *Baixada Fluminense: os caminhos do ouro*. Duque de Caxias: Consórcio de Edições, 1996. Citado em: Tânia Amaro. *Rio de Janeiro: Desenvolvimento e retrocesso*. In: Revista Pilares da História – maio/2004, p. 55.

²⁸ CHAHON, Sérgio. *Os convidados para a ceia do Senhor: As Missas e a Vivência do Catolicismo na Cidade do Rio de Janeiro e Arredores (1750-1820)*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2008. p.30-31.

mandou o R. Visitador Duarte, que se mudasse para ela o SSmo. Sacramento.²⁹

Estas informações podem ser relacionadas às da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Marapicú:

Pela danificação, em que talvez se achava a 1ª Igreja, ou pelo outro da sua extensão foi mudada para o lugar, em que hoje existe, no ano de 1.715, à Expensas do Povo dela, cooperando somente a Real Fazenda para a construção da Capela Maior.³⁰

As capelas eram construídas, no primeiro momento, com as doações da elite colonial, bem como se pode observar nas *Visitas Pastorais do Monsenhor Pizarro*. Acredita-se, porém, que a partir do crescimento populacional da região houve a necessidade de transferir essas capelas para locais mais confortáveis ao recebimento de um número considerável de fiéis, além da intenção de deslocá-las para lugares mais acessíveis aos bispos visitantes. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* citam com clareza as normas para a construção das capelas, conforme um dos fragmentos retirados do documento:

Ainda que é cousa muito pia, e louvavel edificarem-se (1) Capellas (...) se segue a utilidade de haver nas grandes (...) lugares decentes, em que commodamente se possa celebrar; como convém muito que se edifiquem com tal consideração, que, erigindo-se para ser Casa de Oração(...) ordenamos, e mandamos, que querendo algumas pessoas em nosso Arcebispado fundar Capella de novo, nos dem primeiro conta por petição, e achando (3) Nós por vestoria e informação, que mandaremos fazer, que o lugar é decente, e que se obrigo a fazel-a de pedra, e cal.(...)³¹

O próprio Monsenhor Pizarro indicou um crescimento populacional durante três anos no que diz respeito à Freguesia de Santo Antônio de Jacutinga.³²

Uma simples capela, erguida pelo povo, poderia se tornar “capela curada”, ou seja, ser reconhecida pelas autoridades eclesiásticas e, talvez, tornar-se paróquia³³ da região.” As paróquias da região do Recôncavo da Guanabara passaram por essas etapas,

²⁹ ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e. *Livro de Visitas Pastorais na Baixada Fluminense no ano de 1794*. Prefeitura de Nilópolis, 2000. Fl. 92

³⁰ Ibidem. Fl. 74vº

³¹ Livro quarto das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Título: XVII. Cláusula 692.

³² Segundo Monsenhor Pizarro a população da Freguesia de Nossa Senhora da Piedade do Iguassu teria crescido consideravelmente tendo em vista que “contando no ano de 1.792 Fogos 333, e Almas capazes de Sacramentos 2.015; no ano de 93 Fogos 349 e Almas, no seu total 2.235; no ano de 1.794 foram os Fogos 343; Almas, capazes de Sacramentos 2.340; Menores 597; fazendo o seu total de 2.937”. ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e. *Livro de Visitas Pastorais na Baixada Fluminense no ano de 1794*. Prefeitura de Nilópolis, 2000. Fls 78 a 85 v

³³ Entende-se por paróquia “uma igreja matriz, na qual existe um pároco, “um meio através do qual os moradores vizinhos se reuniam, recebiam os sacramentos e se religavam à cidade, reino português e reino de Deus”. SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *As Capelas de Minas no século XVIII*. Acervo: Revista do Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2. 2003. p.139.

a exemplo da igreja de Nossa Senhora da Piedade, da Freguesia de Nossa Senhora da Piedade do Iguaçú:

Em uma simples Capela do Alferes José Dias de Araujo, feita pelo Povo, em terras do mesmo Alferes, foi estabelecida a Cura, pelos anos de 1.699, sendo Diocesano o Ilmo. Sr. D. José de Barros de Alarcão, conforme consta pela tradição dos Antigos, e fazendo as suas vezes / por ausente em Lisboa / o Dr. João Pimenta de Carvalho, 2º Deão desta Sé, Governador do Bispado: mas pelo traslado, que se fez do Inventário da mesma Capela, por ordem do R. Visitador Lourenço de Valadares Vieira em 1.727, sendo Capelão o R. Francisco Barreto de Menezes e se acha no fim do 1º Livro, que serviu nesta Igreja se faz mais certo, que fôra levada á Cura pelo Ilmo. Sr. D. Francisco de S. Jerônimo, sem se declarar com especificação o ano, e a Provisão competente, porque se criou a mesma Cura. Como Curada subsistiu, até os anos de 1.746, ou 47, em que foi enobrecida, e elevada a Paroquia pelo Exmo. Sr. D. Fr. Antonio do Desterro, em princípio do seu Governo: e em consequência, por consulta da Mesa de Consciência de 13/11/1.750.³⁴

Neste trecho é possível ter ideia da complexidade inerente à definição de uma capela curada. Considerando a quantidade de capelas oficiais da região pode-se sugerir sua importância no contexto das relações sociais, já que este reconhecimento não se fazia apenas pela população local, mas principalmente, pela autorização dos agentes eclesiais.

Uma vez erguidas, as capelas necessitavam de fiscalização sobre suas práticas, bem como ordenavam as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*:

(...) E mandamos ao nosso Provisor, e Visitadores fação guardar o que nesta Constituição se ordena, procedendo contra os culpados com as penas que parecerem justas. E execução do que está disposto pelo Sagrado Concílio Tridentino, que nem –uma pessoa Eclesiástica, ou secular, de qualquer estado, ou condição que seja, ponha ou consinta pôr-se em Igreja, Ermida, Capella, ou Altar (...) Imagens alguma (...) sem ser vista, e aprovada por Nós, ou nosso Provisor.³⁵

O “projeto evangelizador” no Recôncavo da Guanabara não se definia apenas pela construção de templos católicos nas Freguesias, mas por estimular a devoção dos fiéis garantindo que os rituais desenvolvidos dentro ou fora deles seguissem as normas do Concílio de Trento. A localização dos altares, os ornamentos, as imagens sagradas, a realização dos sacramentos e a participação dos fiéis formavam um conjunto de rituais religiosos nos interiores das capelas que possibilitavam a comunicação entre Deus e os fiéis por intermédio dos santos.

³⁴ ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e. *Livro de Visitas Pastorais na Baixada Fluminense no ano de 1794*. Prefeitura de Nilópolis, 2000. Fl. 92.

³⁵ Livro quarto das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Título: XVII. Cláusula 699.

Nos registros de casamento, há a possibilidade de observar o cuidado em registrar a união de acordo com o Concílio de Trento e com as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, neste caso na Igreja de Santo Antônio de Jacutinga:

Aos dez dias do mes de novembro de mil setecentos e noventa e cinco anos nesta Matriz de Santo Antonio de Jacutinga (...) receberam em matrimonio (...) Joao Jose Pereira (...) com Joana Maria da Conceição (...) sendo para este efeito Provisao do Reverendo [manchado] juiz dos casamentos, Jose Rodrigues de Carvalho que servia[duvida] por impedimento do Atual Francisco Gomes (...) que me apresentarao o dito Padre Jose Alves sendo recebido de licença minha (...) **se consagraram conforme o Sagrado Concílio Tridentino e Constituição do Bispado** e receberam as benções e para constar mandei fazer este assento em minha presença por impedimento que tinha e por mim somente assinado³⁶. [grifos nossos]

Mais do que apenas estar adequado às exigências das autoridades eclesíásticas, o ritual do casamento, simbolizava a passagem de uma determinada posição social à outra.³⁷ Para construir sua própria identidade, o homem precisa do reconhecimento de outros homens e o rito é capaz de realizar uma espécie de “costura simbólica” entre esses domínios diferenciados da sociedade³⁸. Os indivíduos são inseridos ou mantidos na cristandade por intermédio do ritual do casamento e desta forma, a dinâmica do sagrado vai se estabelecendo de modo a normatizar as práticas cotidianas da população do Recôncavo da Guanabara. A intensificação dos sacramentos simbolizava a intervenção da Igreja, não apenas nas práticas sociais da população, mas também em assuntos familiares. Em cada rito de passagem, seja o batismo, o matrimônio ou o óbito, o indivíduo deve apresentar-se à Igreja e receber as benções da hierarquia celeste, Deus, a Virgem Maria e os santos, por intermédio do sacerdote, devidamente instruído para realizar os sacramentos.

³⁶ Livro de casamento de livres de Santo Antônio de Jacutinga. 1795-1834. Folhas 6-7

³⁷ CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *Cultura e ritual: trajetórias e passagens*. In: Everardo Rocha. (Org.). *Cultura e Imaginário*. 1 ed. V. 1, pp. 59-68. Rio de Janeiro: Ed. Mauad, 1998. p.3.

³⁸ *Ibidem*. p.3

A análise dos breves apostólicos³⁹ possibilitou o acesso aos pedidos de oratórios privados⁴⁰ e altares privilegiados⁴¹. Ambos eram solicitados em nome de fazendeiros da região para as suas habitações como capelas particulares.

Segundo Sergio Chahon, o uso e o cuidado em manter altares de missa atravessavam os espaços dos “edifícios religiosos” para compor uma espécie de “geografia do sagrado” espalhando-se pelas cidades e seus arredores⁴². Para o autor, a reunião dos participantes da missa poderia ocorrer nos interiores das igrejas, mas também fora deles, em espaços sagrados preparados nas residências particulares dos fiéis. A devoção dos fiéis precisava ser estimulada, mas isso não significava que suas práticas pudessem ocorrer de qualquer maneira ou em quaisquer lugares. Desta forma, havia a necessidade da benção de um vigário juntamente à aprovação do papado para que tais práticas se concretizassem. Mais do que a compreensão dos altares como espaços para a execução da missa, deve-se considerar o seu significado para os fiéis. Ir ao altar ou à capela significava ir até o santo, por exemplo, e esta ida, para realizar ou agradecer determinado pedido, atribuía mais “solenidade a um ato que poderia ser feito em casa”⁴³.

Baseando-se nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Sérgio Chahon afirmou que os fiéis deveriam se acomodar e ficar todos com os rostos para o altar-mor. Esta exigência tinha um significado simbólico para a comunidade católica. Segundo Sérgio Chahon o altar-mor seria:

³⁹ Segundo Sérgio Chahon, os breves apostólicos eram uma via aberta aos interessados em tirar partido do uso doméstico dos altares. Ele era um breve de oratório privado, por meio do qual se franqueava a particulares a permissão para o referido uso. CHAHON, Sérgio. *Os convidados para a ceia do Senhor: As Missas e a Vivência Leiga do Catolicismo na Cidade do Rio de Janeiro e Arredores (1750-1820)*. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

⁴⁰ Entende-se, neste trabalho, como oratório privado os altares domésticos, ou seja, uma espécie de “capela particular”. Os oratórios privados foram propagados com a colonização da América Portuguesa e contribuíram para a proliferação de imagens sagradas. As famílias mais abastadas passaram a possuir seus próprios altares, inspirados nos costumes da realeza, acreditando que a obtenção desses oratórios poderia permitir a comunicação com o sagrado. Para maiores informações acessar: *O Oratório na História*. Disponível em: <<http://www.museudooratorio.com.br/port/colecao.asp>>. Acesso em: 30 de março 2011

⁴¹ Os altares privilegiados seriam pedidos em favor das almas dos defuntos. Mostravam-se de extrema importância considerando que serviam de espaço para a realização da Santa Missa e, portanto, deveriam receber atenção especial quanto à sua fixação. CHAHON, Sérgio. *Os convidados para a ceia do Senhor: As Missas e a Vivência Leiga do Catolicismo na Cidade do Rio de Janeiro e Arredores (1750-1820)*. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 2008. p.415. Os altares privilegiados também eram pedidos em nome dos fazendeiros da região para a sua própria habitação.

⁴² *Ibidem*. p.30-31.

⁴³ MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Relume Dumará, 2004. p.216.

altar principal do edifício, situado para os homens e mulheres espalhados pela nave em posição semelhante à da proa de uma embarcação. Uma embarcação que, na continuidade da analogia entre nave e nau, possui um rumo certo: o Oriente, lugar de nascimento do Filho de Deus, na direção do qual, segundo o missal romano então observado, deveriam mirar tanto o celebrante como os assistentes durante a missa, enquanto conservassem os olhos postos no altar-mor.⁴⁴

Não é possível precisar se todos os espaços sagrados seguiam as orientações das autoridades católicas, todavia não se pode ignorar, por meio da análise documental, a constante preocupação dos membros eclesiásticos em manter práticas religiosas que julgavam como ortodoxas. É inegável que a percepção dos altares como domínios do sagrado não se fez sozinha, tendo sido construída e mantida pelos membros participantes das celebrações religiosas. Além disso, vale ressaltar que qualquer manifestação heterodoxa, caso houvesse, não constaria na documentação eclesiástica analisada, justamente por ter sido produzida por autoridades da própria Igreja.

A ideia dos altares como símbolos do sagrado precisava ser legitimada na realidade cristã-católica e, portanto, havia a necessidade de erguê-los em nome de seres também sagrados, os santos. Apenas os santos poderiam mediar a comunicação entre o divino e o humano e esta comunicação era feita, sobretudo, diante do altar, fosse ele dentro dos templos religiosos ou adaptados ao culto familiar.

Como Renata Menezes já considerou, a comunicação entre santos e devotos envolvia trocas rituais que se estabeleciam em torno da graça que o santo já havia concedido ou que ainda concederia. Para alcançar a graça requerida, o fiel precisava ser cuidadoso e utilizar uma linguagem ritual diferente das conversas informais do cotidiano.⁴⁵

Os atos de fala e atos corporais endereçados aos santos podem ser lidos como oferendas a eles realizadas, em formas de preces, homenagens, gestos de submissão e de carinho, a fim de manter uma boa relação com eles, de estimulá-los a conceder aquilo que for pedido. Deve acontecer, portanto em cada pedido uma certa sedução do santo, no sentido de torná-lo propenso a conceder a graça demandada.⁴⁶

⁴⁴ CHAHON, Sérgio. *Os convidados para a ceia do Senhor: As Missas e a Vivência Leiga do Catolicismo na Cidade do Rio de Janeiro e Arredores (1750-1820)*. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 2008. p.30.

⁴⁵ MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Relume Dumará, 2004. p.212.

⁴⁶ *Ibidem*. p.209

Nancy Deusen identificou o corpo como um “objeto” legível capaz de possibilitar a comunicação entre Deus e os fiéis.⁴⁷ Por meio dos sentidos, os fiéis se religavam à cristandade, realizando orações ou cantos, por exemplo, como uma forma de homenagear os intermediários na comunicação Deus e eles, os santos.

Com a análise dos breves apostólicos pode-se observar, inúmeras vezes, a menção ao cuidado em ornar os oratórios e os altares de modo a honrar as figuras de Cristo e da Virgem Maria e, principalmente, respeitar os critérios exigidos pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Mais uma vez, nota-se a persistência em fiscalizar as condições das capelas, do Recôncavo da Guanabara, de modo a permitir que os rituais religiosos como as missas fossem celebrados de acordo com as normas católicas. Esta afirmação pode ser confirmada com o trecho que se segue:

(...) mandei visitar a Capela de Nossa Senhora da Conceição (...) Padre Diogo da Fonseca Varejão Presbitero Secular e morador nesta Freguesia (...) por qual me informou que esteja a dita Capela com decência e asseio suficiente para celebrar o Santo Sacrificio da Missa com todos os preparatórios necessarios.⁴⁸

Este cuidado em manter e fiscalizar as condições das capelas da região corresponde às exigências referidas nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*:

(...) para que nas Imagens Sagradas se evitem totalmente as superstições, abusos, profanidades, e indecencias que já houverem, e se podem introducir, encarregamos muito a nossos Visitadores, e mais Ministros, que com particular cuidado nas Igrejas, Ermidas, Capellas e lugares pios de nosso Arcebispado que visitarem, fação exame, se nas Sagradas Imagens, assim pintadas, como de vulto, há algumas indecencias, erros, e abusos contra a verdade dos mysterios Divinos.⁴⁹

Não se tratava apenas de cultuar os santos católicos, mas lembrar de suas vidas excepcionais por meio de símbolos, como as imagens sagradas. Mas não eram apenas as imagens sagradas que deveriam ser respeitadas nos templos religiosos, havia um conjunto de outros símbolos que deveria ser cuidado na confecção dos altares, como cruzeiros, frontais, castiçais e etc.⁵⁰

⁴⁷ DEUSEN, Nancy E. van. *Ek cuerpo femenino como texto de la teologia mística*. In: VIFORCOS MARINAS, Maria Isabel y LORETO LÓPEZ, Rosalva (coords.). *Historias compartidas: religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y America. Siglos XV-XIX*. León: Universidad de León; Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007, p.163-176.

⁴⁸ BA 158 – Capela de Nossa Senhora da Conceição - 1757. Freguesia de Santo Antonio de Jacutinga. folha 2.

⁴⁹ Livro quarto das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Título: XVII. Cláusula 707

⁵⁰ Livro quarto das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Título: XVII. Cláusula 705.

Como numa grande festa estava pronta a ornamentação que deveria estar à altura dos homenageados, neste caso Cristo, a virgem Maria e os santos, ao mesmo tempo em que se dedicavam a impressionar os convidados da celebração nos interiores das capelas. Assim como em outras regiões da América Portuguesa, o Recôncavo da Guanabara do século XVIII estava inserido no Império português por intermédio do catolicismo. Além da inserção política e econômica, já demonstrada por alguns trabalhos sobre a região, o Recôncavo da Guanabara destacou-se pela intenção da Igreja em organizar a população por meio do cumprimento dos rituais católicos. Além disso, deve-se considerar a possibilidade de manter a identidade religiosa pelo incentivo ao entendimento das capelas, dos ornamentos e dos santos católicos como domínios do sagrado.

Referências Bibliográficas:

- **Documentos:**

ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e. *Livro de Visitas Pastorais na Baixada Fluminense no ano de 1794*. Prefeitura de Nilópolis, 2000.

Constituições primeiras do arcebispado da Bahia do anno de 1707. Introdução e revisão cónego prebendado Ildelfonso Xavier Ferreira. São Paulo, Typ. 2 de dezembro, 1853

Breve Apostólico 158 – Capela de Nossa Senhora da Conceição - 1757. Freguesia de Santo Antonio de Jacutinga. Folha 2
Livro de casamento de livres de Santo Antônio de Jacutinga. 1795-1834. Folhas 6-7.

- **Bibliografia:**

ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de História do Livro e da Leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2004.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e Paz; Casa Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro. Editora 34, 1994.

BACZKO, Bronislaw. *A imaginação social*. In: Leach, Edmund et Alii. *Enciclopédia Einaudi - Anthropos-Homem*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989.

BETHENCOURT, Francisco. A Igreja. in: BETHENCOURT, Francisco, CHAUDHURI, Kirti, *História da Expansão Portuguesa*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998. v. 1, p. 369 – 386.

CHAHON, Sérgio. *Os convidados para a ceia do Senhor: As Missas e a Vivência do Catolicismo na Cidade do Rio de Janeiro e Arredores (1750-1820)*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2008.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *Cultura e ritual: trajetórias e passagens*. In: Everardo Rocha. (Org.). *Cultura e Imaginário*. 1 ed. V. 1, pp. 59-68. Rio de Janeiro: Ed. Mauad, 1998.

DEMETRIO, Denise Vieira. *Famílias escravas no Recôncavo da Guanabara - séculos XVII e XVIII*, dissertação de mestrado. UFF. 2008.

DEUSEN, Nancy E. van. *El cuerpo femenino como texto de la teología mística*. In: VIFORCOS MARINAS, Maria Isabel y LORETO LÓPEZ, Rosalva (coords.). *Historias compartidas: religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y America. Siglos XV-XIX*. León: Universidad de León; Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007, p.163-176.

ELIAS, Norbert. *A Sociedade de Corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, 1ª ed.

FERRETTI, Sérgio F.. *Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil – modelos, limitações e possibilidades*. Tempo - Revista do Departamento de História da UFF. Rio de Janeiro, v.6, n.11, p. 77 - 92, 2001

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala; formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo. Global Editora, 2006. 51ª ed.

MAUSS, Marcel. *As técnicas corporais*. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP. 1974. p.211-233, v.2.

MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Relume Dumará, 2004.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

NOLA, Alfonso di. *Sagrado/profano*. In: Enciclopédia Einaudi. *Mythos/Logos – Sagrado/Profano*. v.12. 1987.

PERES, Guilherme. *Baixada Fluminense: os caminhos do ouro*. Duque de Caxias: Consórcio de Edições, 1996. Citado em: Tânia Amaro. *Rio de Janeiro: Desenvolvimento e retrocesso*. In: Revista Pilares da História – maio/2004.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *As Capelas de Minas no século XVIII*. Acervo: Revista do Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 129-146, 2003.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

TEVES, Nilda. *Imaginário social, identidade e memória*. In: FERREIRA, Lucia M. A. & ORRICO, Evelyn G. D. (Orgs.). *Linguagem, identidade e memória social*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.