

## Favores do glorioso mártir: a memória jesuítica da intervenção de São Sebastião na fundação do Rio de Janeiro, séc. XVII

Favors of the glorious martyr: Jesuitical memory on the intervention of St. Sebastian at Rio de Janeiro's foundation, 17<sup>th</sup> century

Vinicius Miranda Cardoso<sup>1</sup>  
vinimail@oi.com.br

---

**Resumo.** O artigo analisa um corpus narrativo jesuítico referente à tópica da intervenção do mártir São Sebastião nas origens do Rio de Janeiro. Construído entre a última década do século XVI e meados do século XVII, em biografias do padre Anchieta e outros escritos inicianos, o discurso geral assevera a proteção miraculosa do santo contra franceses calvinistas e índios tamoios no tempo da fundação da cidade. Esta memória idealiza a atuação da Companhia de Jesus na “vinha estéril” da América portuguesa e atesta a conversão do gentio, valendo-se de um suposto testemunho dos índios. Particularmente, a tópica constitui uma re-fundação sacramental da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro.

**Palavras-chave:** jesuítas, Rio de Janeiro, São Sebastião, milagre, memória.

**Abstract.** The article analyzes a Jesuitical narrative corpus on the topic of Saint Sebastian's intervention at the origins of Rio de Janeiro. Built up between the last decade of 16th century and the mid-17th century, based on Padre Anchieta's biographies and other Ignatian writings, the general discourse asserts the miraculous protection of the saint against French Calvinists and Tamoio Indians at the epoch of the city's foundation. This memory idealizes the action of Society of Jesus into the “sterile vineyard” of Portuguese America and attests the conversion of heathen, based on a supposed testimony of the Indians. Particularly, the topic is a sacramental re-foundation of the city of São Sebastião do Rio de Janeiro.

**Key words:** Jesuits, Rio de Janeiro, Saint Sebastian, miracle, memory.

---

<sup>1</sup> Professor da Prefeitura do Rio de Janeiro, mestre em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (2010).

<sup>2</sup> Sobre a fundação do Rio de Janeiro, em geral, ver Mendonça (1991), Silva (1996) e Bicalho (2008); sobre a participação jesuítica e seus escritos relacionados com a expulsão dos franceses e pacificação dos índios tamoios, ver Luz (2001), Pécora (2001), Telles (2004) e Cardoso (2010).

As narrativas dos milagres supostamente acontecidos na conquista e fundação do Rio de Janeiro (1565-1567) foram construídas primeiramente pelos jesuítas. Devido à sua participação direta e sua condição de principais letrados envolvidos na trama, do lado português<sup>2</sup>, os clérigos de Santo Inácio se tornaram guardiães da memória fundacional da urbe. Assim, durante o século XVII, os inicianos trabalharam os ditos eventos prodigiosos em, pelo menos, três biografias do padre José de Anchieta, além de uma crônica da Companhia. Com base nestes escritos, este artigo busca explicitar e explorar a unidade discursiva de

tais narrativas, explicando também suas funcionalidades político-teológicas mais evidentes.

## Vidas anchietanas e memória

Em 1598, logo após a morte de José de Anchieta (1534-1597), o Provincial da Companhia de Jesus no Brasil, Pero Rodrigues, encomendou ao padre Quirício Caxa uma notícia biográfica do ilustre varão falecido, para ser enviada a Portugal e Roma. Esta primeira biografia<sup>3</sup> foi redigida a partir de testemunhos por escrito de padres e irmãos que viveram com Anchieta. Entre 1602 e 1603, tendo já falecido Quirício Caxa (1599), outros depoimentos foram recolhidos a partir de “testemunhos autênticos de pessoas de fora da Companhia”, para causar “[...] nos ânimos de quem ouvisse Maior devoção”, pois teria “mais autoridade”. Este novo material foi confiado pelo então Provincial Fernão Cardim aos cuidados de Pero Rodrigues, para que este escrevesse uma nova “vida” do padre Anchieta. Assim explica Cardim:

*[Em 1598] [...] entre outros papéis levei um da vida do pe. José de Anchieta [...] Escrita pelo Pe. Quirício Caxa conforme as informações muito certas, q o pe. Pero Rois [Rodrigues] sendo Provincial, lhe deu por escrito, de padres nossos q com o pe. José trataram, em diversas casas desta costa. Foi lida nos Colégios de Portugal, em Roma e outras partes com admiração [...]. Vendo eu isto fiz menção por carta [...] se se podiam aquelas cousas do pe. José, confirmar mais e autorizar com testemunhos, autênticos de pessoas de fora da Companhia (ainda q os dos nossos Pes. e Irmãos não são menos certos) por q. tornando se a escrever a mesma vida, teria mais autoridade e causaria nos ânimos de quem a ouvisse Maior devoção; [...] quando tornei de Europa, achei [...] cinco feitos de testemunhos, autênticos [...] aos quais testemunhos ajuntando, os dos nossos religiosos, autênticos também, e jurados diante de mim, entreguei ao mesmo pe. Pero Rois pedindo-lhe [que] aceitasse, o trabalho de escrever esta vida conforme aos papéis e informações sobreditas. [...]”<sup>4</sup>.*

O objetivo primário dessa produção de hagiografias fundamentadas numa memória que passa da oralidade à escrita era, certamente, sustentar argumentos para a canonização de Anchieta. O processo de sua beatificação

teve início em 1617<sup>5</sup>. Nos anos seguintes (1619-1622), mais depoimentos foram recolhidos.

Charlotte de Castelnu-L’Estoile informa que “essa literatura hagiográfica” é também lida no local de produção – no caso, a Província jesuítica do Brasil. E, “para que o projeto edificante dos textos funcione plenamente”, diz, “a descrição dessas regiões deve ser a mais exata possível”. Isso porque tais escritos apresentam não só o seu caráter de exemplaridade e exortação centradas numa personagem excepcional, mas constroem também uma memória deliberada e normativa de exaltação da Companhia e de seus feitos na América portuguesa. Afinal, “sob o pretexto de contar a vida de Anchieta, Rodrigues relata de fato toda a história dos jesuítas do Brasil desde sua instalação na colônia” (Castelnu-L’Estoile, 2006, p. 495-498, 505). Com efeito, toda hagiografia é também um “documento sociológico” que tem um caráter de “edificação” através da “lembrança”, ligando grupos a suas origens, como diz Michel de Certeau. Mas, ressalte-se, este gênero textual tem uma “estrutura própria que se refere não essencialmente ‘àquilo que se passou’ como faz a história, mas ‘àquilo que é exemplar’” (Certeau, 2002b, p. 267-269).

Ao serem lidas e ouvidas não só pelos padres, mas também pelos moradores, índios, mestiços, portugueses, as narrativas presentes em tais *vidas* anchietanas deveriam ser *reconhecidas*, ter verossimilhança, alicerces em “testemunhos autênticos”, guardando elementos imediatamente verificáveis por aqueles que compartilhavam tal universo – seja na condição de forças dominantes ou dominadas. Tal era uma das muitas condições para que se resguardasse o próprio poder simbólico dos religiosos e a imposição de sua “verdade”. Para que os jesuítas se impusessem na luta de representações e mantivessem discursos e práticas hegemônicos, suas lembranças deviam ser minimamente compatíveis com as dos leigos, contribuindo para o reconhecimento de alguma autoridade dos padres. Pois a legitimidade de uma enunciação sobre o passado depende da posição de quem fala, mas, igualmente, dos testemunhos de que este se vale para fazê-lo. Bourdieu enfatiza que “a especificidade do discurso de autoridade (curso, sermão etc.) reside no fato de que não basta que ele seja *compreendido* [...], é preciso que ele seja *reconhecido* enquanto tal para que possa exercer seu efeito próprio” (Bourdieu, 1998, p. 91). E, como viu o historiador Michael Pollak, a “escolha das testemunhas [...] é percebida como tanto mais importante quanto a

<sup>3</sup> Breve relação da vida e morte do P. José de Anchieta, V Provincial que foi do Brasil (in Caxa, 1957).

<sup>4</sup> Carta do Padre Provincial Fernão Cardim, para o nosso Reverendo Padre Geral Claudio Aquaviva (in Rodrigues, 1909).

<sup>5</sup> Em 1736, José de Anchieta foi declarado “venerável” e somente em 1980 se tornou “beato”. Mas não foi canonizado, isto é, não se tornou santo cultuado e reconhecido pela Igreja Católica. Sobre os milagres na crônica anchietana, ver Mott (1994); sobre o processo de beatificação e as apropriações da figura de Anchieta na história contemporânea brasileira, ver Fleck (2009).

inevitável diversidade dos testemunhos corre sempre o risco de ser percebida como prova da inautenticidade de todos os fatos relatados”. Em virtude da imagem que um grupo tenta passar de si mesmo e de sua história, diz Pollak, faz-se necessário “escolher testemunhas sóbrias e confiáveis aos olhos dos dirigentes”, de modo a se evitar que “mitômanos [...] tomem publicamente a palavra” (Pollak, 1989, p. 40). Daí a preocupação dos jesuítas da Província do Brasil em recolher, de dentro e de fora da Companhia – isto é, dos leigos –, testemunhos considerados “autênticos”, para “confirmar mais e autorizar” uma biografia-hagiografia que, afinal, se torna uma memória dos feitos inicianos na localidade e, de certa forma, uma memória da própria localidade.

É a partir da segunda biografia de Anchieta que passam a figurar as notícias referentes à guerra contra os tamoios e franceses na conquista do Rio de Janeiro (1560-1567), inexistentes na primeira, de Quirício Caxa. Nessa produção escrita, atualizavam-se memórias preexistentes que circulavam e se transformavam com os primeiros fundadores e conquistadores do Rio de Janeiro – incluindo os jesuítas. Esse *corpus* memorial, baseado em testemunhos acreditadamente autênticos, é reapropriado continuamente, mas também possui uma unidade ou coerência discursiva que limita suas transformações, guardando matéria-prima suficiente para ser minimamente partilhado por quem escreve, quem lê e quem ouve, mantendo também a função primordial de tais escritos e o seu discurso intrínseco – a glorificação e propaganda da Companhia de Jesus e, particularmente, da sua Província brasileira. Quaisquer memórias, enquanto conjuntos de representações sobre o passado, estão submetidas a um crivo para vir à tona e mesmo continuar existindo enquanto discurso: precisam ser reconhecidas através de lugares-comuns, tópicos partilhados e coletivamente construídas, postas à prova a cada enunciação. Assim, “o final desse processo de rememoração seria dado pelo reconhecimento, por aquele que rememora, da certeza do acontecido: foi ele, foi lá, foi então, foi assim”; pois “o reconhecimento se opera por um ato de confiança, que confere veracidade à rememoração” (Pesavento, 2005, p. 95). Em suma, “o recitativo das memórias imperiosas ou balbuciantes encontra sempre o que o relativiza e o torna legível e partilhado: a narrativa, igualmente construída” (Rioux, 1998, p. 317). É com base nessa consideração que se

pode procurar, nas narrativas jesuíticas seiscentistas, o discurso geral que construiu e deu sentido à tópica dos milagres de São Sebastião no Rio de Janeiro, no contexto de uma memória inaciana<sup>6</sup>.

## “Favores” e “milagres” de São Sebastião

Em sua *Vida do Padre José de Anchieta*, Pero Rodrigues assegura-nos que Deus dera “insignes vitórias” aos portugueses na campanha da Guanabara, muito embora fossem uns poucos contra uma multidão de tamoios. Diz-nos que os soldados lusos e seus aliados “viviam como religiosos” e acometiam os contrários com “grande ânimo” e “confiança” em Deus. E se refere então a acontecimentos surpreendentes: “dos nossos saravam muitos de frechadas mortais com pouca cura, e a outros dava o pelouro [projétil de arcabuz] no peito, nu, e como se fora de prova lhe caía aos pés [...]”. Reforçando o testemunho, padre Rodrigues informa que o prodigioso rechaço das balas inimigas “[...] aconteceu a Luis d’Almeida, e a um Índio de São Vicente, q. pelejava nu da sua canoa conforme a seu costume, por nome Marcos, e a outros [...]” (Rodrigues, 1909, p. 213-214).

Outra narrativa relata o mesmo fenômeno, embora não nomeie os envolvidos: “[...] heridos en los pechos desnudos, con balas de los arcabuces Franceses, a poca distancia, quando el tiro lleva entera fuerza, no sentian el golpe más que si vieran armado el pecho con pecho hecho a prueba de mosquete, y recogian caydas a sus pies las balas”. Assim narra uma tradução coetânea da obra de Sebastiano Berettari, que compôs e publicou em latim uma biografia anchietana inspirada diretamente na versão de Pero Rodrigues. Sua *vita r.p. Iosephi Anchietae* foi vertida para diversas línguas. A versão castelhana coube ao também jesuíta Estevan de Patermina, tendo sido impressa em Salamanca, no ano de 1618. A trajetória de José de Anchieta e as maravilhas divinas na conquista da América Portuguesa podiam, enfim, espalhar por todo o orbe a fama de santo do *apóstolo do Brasil* e o apoio celeste à obra inaciana<sup>7</sup>.

Simão de Vasconcellos, autor da famosa *Chronica da Companhia de Iesv do Estado do Brasil*, de 1663, e da *Vida do venerável padre Ioseph de Anchieta da Compa-*

<sup>6</sup> Para um exemplo esclarecedor destas afirmativas, ver os comentários de Charlotte de Castelneau-L’Estoile relacionados com as críticas de Pero Rodrigues à tradução de sua obra para o latim e o castelhano. Diz Rodrigues que, devido aos equívocos, isto “fez mais com que os moradores do Brasil, lendo esta vida, e chegando a estas partes”, dessem “menos crédito” a sua verdade. Segundo Castelneau-L’Estoile, Rodrigues “quer que as mesmas exigências de autenticidade sejam aplicadas à “figura” [de Anchieta] e ao “lugar” e “cenário” da vida, o Brasil (Castelneau-L’Estoile, 2006, p. 496-497).

<sup>7</sup> Ver Berettari (1618, p. 111). Sobre as obras de Rodrigues e Berettari, ver Castelneau-L’Estoile (2006).

*nhia de Iesv*, de 1672<sup>8</sup>, não poderia deixar de celebrar essas reminiscências. O jesuíta também se refere ao malogro dos arcabuzes e flechadas do inimigo, coisa que, segundo a narrativa, os deixava admirados. Daí, o cronista conclui: “era força atribuir-se a cura ao favor divino”. Vasconcellos nos fala ainda de certo Ambrósio Fernandes, cirurgião dos lusitanos, que teria atribuído a regeneração da soldadesca à sua “grã perícia”; mas “sucedeu q. no primeiro encontro que depois houve, saindo ele no conflito, ficou morto, & com tudo, com a mesma facilidade viviam dali em diante os soldados mortalmente feridos”. Simão de Vasconcellos indica que “uns o atribuíam ao favor da Virgem nossa Senhora, em cuja devoção andavam destros os soldados; outros ao Mártir insigne S. Sebastião, cujo favor por padroeiro o invocavam [...]”. No combate seguinte, contra três naus francesas, no início de junho de 1565, “serviu de amparo a proteção do insigne Mártir S. Sebastião, que com fé invocaram; porque passada a tormenta, correndo-se as estâncias, não se achou morto algum, sendo que da parte inimiga o foram muitos [...]”<sup>9</sup>. Vasconcellos explicita, portanto, em seu discurso, o que Rodrigues e Berettari parecem ter deixado apenas subentendido: as curas miraculosas, a invulnerabilidade ante as flechas indígenas e projéteis franceses e o escape das flechadas se deviam à proteção do mártir *flechado*, tomado por padroeiro da campanha de fundação da cidade<sup>10</sup>.

Um acontecimento envolvendo o padre Gonçalo de Oliveira também foi apresentado como miraculoso. Reza a narrativa de Berettari que, em certo ataque tamoio aos fundadores, a “cerca da cidade” era acometida por incontáveis setas inimigas, as quais, dizia-se, muitos temiam mais que a arcabuzes. Na tradução de Estevan de Paternina, a *Vida del Padre Joseph de Ancheta* nos conta o que então se sucedeu:

*[...] estando los enemigos acometiendo el Real [Ar-raial], volando las flechas cayeron en el techo de la Iglesia, y penetrando por las pajas, como si con divina mano las regieran cayeron todas al rededor del Padre Olivera, que [...] estava delante del altar encomendando a Dios la causa de los suyos. [...] los soldados [...] se admiraron viendo el suelo sembrado de saetas, hincadas en la tierra por las puntas, y a Olivera en medio*

*dellas libre de daño, perseverando assi hasta q fenecio el assalto. Cosa que dava animo a los soldados para bolver a la batalla, reconociendo que el Cielo estava en su favor (Berettari, 1618, p. 111-113, ênfase nossa).*

Já o padre Pero Rodrigues havia se referido ao acontecido e classificara-o destacadamente como “milagre” (Rodrigues, 1909, p. 214). Simão de Vasconcellos, por sua vez, diz-nos que, tal qual Moisés fizera com o povo de Israel, Gonçalo rezava pelo sucesso dos seus na peleja. Ao ver o sacerdote rodeado de flechas e ileso, os combatentes, “espantados do sucesso, que tinham por milagre, cobravam novo ânimo para tornar à guerra” (Vasconcellos, 1663, p. 344).

O recurso aos termos “favor” e “milagre” por parte dos jesuítas, nos casos narrados até agora, parece se relacionar com a definição agostiniana do miraculoso. Segundo André Vauchez, Agostinho de Hipona, no seu tratado *Da utilidade de crer*, concebe todos os fatos da natureza como “surpreendentes e assombrosos”. O homem teria se acostumado com eles e, por isso, não conseguiria enxergar na Criação as maravilhas de Deus. Dessa forma, o poder do Criador teria reservado para si algumas “obras insólitas” para surpreender os homens e levá-los a “reconhecer a onipotência divina”. Não existe, em Agostinho, oposição ou contradição entre natureza e milagre, “pois Deus colocou na criação ‘razões seminais’, escondidas sob a aparência de coisas comuns que às vezes provocam milagres que parecem contrários à lei natural, mas que na realidade são inerentes a ela”. Os santos, especialmente, poderiam desencobrir essas razões através de sua oração intercessora junto a Cristo (Agostinho escrevia sob o impacto dos portentos atribuídos às relíquias do proto-mártir Santo Estevão). A definição do bispo de Hipona é marcada, enfim, pela amplitude e flexibilidade, aplicada a “[...] tudo o que parece duro [de entender] e insólito, e ultrapassa as expectativas e capacidades do homem, que fica maravilhado”. Assim, os prodígios e fatos singulares compartilhavam o mesmo domínio que os milagres propriamente ditos. Era a razão o fator determinante para se classificar um evento: o que era sobrenatural para uns, era naturalmente explicável para outros. Tal concepção alcançou enorme disseminação ao longo da Idade Média (Vauchez, 2006, p. 199-200). Ao que parece, foi com base

<sup>8</sup> Como o conteúdo das narrativas aqui analisadas é praticamente o mesmo nas duas obras citadas de Vasconcellos, deu-se preferência à *Chronica*, mais antiga e mais conhecida. As diferenças entre ambos os escritos no tocante aos acontecimentos da fundação do Rio são irrelevantes, considerando-se os propósitos deste artigo.

<sup>9</sup> Vasconcellos (1663, p. 342-344) e ver também Vasconcellos (1672).

<sup>10</sup> São Sebastião, em suas hagiografias, sofre dois “martírios”; no primeiro, é alvejado por flechas. Era soldado da guarda pretoriana do imperador, sendo considerado por isso um santo guerreiro. Por ora, veja-se Varazze (2003) e Barker (2007). Sobre São Sebastião como padroeiro do Rio de Janeiro, não existe documentação conhecida sobre a oficialização dessa eleição, mas as narrativas mais antigas se referem à escolha do patrono como sendo um pouco anterior à fundação da cidade, em 1565; e, principalmente, indicam a lembrança do rei D. Sebastião, que teria mandado fundar a urbe e tinha São Sebastião como patrono. Abordamos estes aspectos e a negociação simbólica no endosso jesuítico do padroeiro em nossa dissertação, apoiada inicialmente pela CAPES. Ver Cardoso (2010).

nela que o discurso inaciano classificou como milagres os casos assombrosos das curas de flechadas, da ineficácia dos arcabuzes ou da proteção ao padre Oliveira na pequena igreja de palha dedicada ao padroeiro.

O episódio mais celebrado pelos jesuítas teria sido, contudo, aquele no qual o santo padroeiro fora *visto*. Sua acreditada “aparição” teria acontecido no que ficou conhecido como “batalha das canoas” ou “batalha de Guaixará”, malfadada cilada franco-tamoia contra os portugueses e seus aliados, já recordada, embora de modo lacônico, no auto *Na festa de São Lourenço*, atribuído a Anchieta e composto por volta de 1583<sup>11</sup>.

A memória das “aparições” – geralmente, da Virgem Maria, de mártires e de santos representativos de ordens religiosas – em processos de conquista de territórios e imposição de autoridade constitui um assunto ainda mal explorado pela historiografia. Remontando à Cristandade tardo-antiga e alto-medieval, tais manifestações do imaginário cristão foram associadas também ao movimento da Reconquista ibérica e, naturalmente, à conquista da América. Sérgio Buarque de Holanda, em *Visão do Paraíso*, baseara-se num levantamento de Georg Friederici contabilizando aparições de Santiago, da Virgem e de outros santos na América espanhola para corroborar sua tese da maior inventividade da colonização castelhana, se comparada a uma colonização portuguesa um tanto mais ancorada na concretude. Comentando o único exemplo então citado a respeito do tema do milagroso para a América portuguesa, Sérgio Buarque pensava ser lícito averiguar se “a presença milagrosa” do padroeiro do Rio de Janeiro chegara a alcançar, “entre os expugnadores, aquele crédito que lhe dão crônicas muito posteriores ao sucesso, inspiradas, mais provavelmente, em modelos literários bem sabidos que numa tradição viva” (Holanda, 1996, p. 130).

Holanda talvez pensasse na obra de Simão de Vasconcellos, a quem se dedica na sequência (Holanda, 1996, p. 135 e ss.). A versão de Vasconcellos para a aparição de São Sebastião, em sua *Chronica*, é a mais detalhada das narrativas em tela, embora tenha sido escrita pelo menos 90 anos depois da suposta batalha. Resumidamente, narra o inaciano que, em julho de 1566, os tamoios, aconselhados pelos franceses, teriam preparado 180 canoas de guerra, 100 delas comandadas por um “Guaixará”, “senhor de Cabo frio”. Puseram em apuros um certo Francisco Velho,

mordomo da confraria de São Sebastião, que saíra do acampamento-cidade em uma canoa para colher lenha destinada à capela do santo. Estácio de Sá, o capitão-mor, contara apenas com quatro ou cinco canoas para defender o companheiro. Na fúria do combate, a pólvora de uma delas incendiou-se, assustando “a mulher do Principal da canoa contrária”. A índia teria bradado aos tamoios para que fugissem, dizendo ser aquele “um incêndio mortal, q havia de consumir aos seus”. Os nativos debandaram desordenadamente, logo em seguida. Os portugueses fizeram ação de graças a Deus e a São Sebastião, que era o patrono da campanha. Soube-se depois que os índios vencidos perguntavam quem era um “soldado gentilhomem, que andava armado no tempo do conflito & saltava intrépido” em suas igaras. E o autor da *Chronica* diz que Anchieta confirmaria ser o santo flechado, padroeiro da nascente cidade<sup>12</sup>.

Alguns detalhes desta narrativa – a data (“julho de 1566”), o “mordomo da confraria de S. Sebastião”, o nome *Guaixará*, etc. – parecem ter sido consultados num manuscrito em latim que hoje pertence ao arquivo da Companhia de Jesus em Roma, aparentemente jamais impresso ou publicado. Trata-se do *De Prima Collegij Fluminis Januarij Institutione et quibus de inceptis additamentis*, escrito por António de Matos, que esteve no Rio de Janeiro entre 1614 e 1624, tendo sido nomeado reitor do Colégio local e, mais tarde, Provincial do Brasil<sup>13</sup>. Serafim Leite foi um dos poucos estudiosos que o acessaram, talvez o único, extraindo dele detalhes outros, como a participação do inaciano Vicente Rodrigues – que teria clamado por São Sebastião, ajoelhando-se numa canoa na hora do aperto (Leite, 1951, p. 12, n. 6). A partir do título, pode-se supor que contenha alguma narrativa com informações adicionais (*additamentis*) sobre os princípios do Colégio do Rio de Janeiro (*De prima Collegij...*), recolhidas por padre Matos ou a pedido dele. É provável que se relacione com o processo de construção da memória escrita jesuítica local (isto é, do colégio fluminense) que começou com as biografias anchietanas de Quirício Caxa (1598) e Pero Rodrigues (1606). Esse enriquecimento se dava através de depoimentos por escrito, principalmente de padres e irmãos da Companhia, mas também “testemunhos autênticos” de fora da ordem, como já foi indicado. Segundo Serafim Leite, o *De Prima* foi produzido entre

<sup>11</sup> 197. [Aimbirê] Eu assisti, outrora,  
à batalha de Guaixará.  
As igaras [canoas] eram muitas.  
Embora tu as ajudasses,  
ó! debandaram em fuga...

202. Não havia muitos cristãos.  
Porém, São Sebastião  
ateou fogo nelas,  
causando pânico. Não ficou  
ninguém na batalha

Anchieta (1989a, p. 695, v. 207-211). Sobre o auto *Na festa de São Lourenço*, ver Telles (2004). No 2º ato, veicula-se um discurso triunfalista creditando a São Sebastião e São Lourenço a derrota dos franceses e das aldeias tamoios no entorno da Guanabara, embora não haja menção a milagres *stricto sensu*. Ver Cardoso (2010).

<sup>12</sup> Vasconcellos (1663, p. 352-355). Sobre o recurso à “autoridade anchietana” como artifício retórico, ver Telles (2004, p. 30-34).

<sup>13</sup> Roma, Fondo Gesuitico del Gesù, Collegia, nº 201 (Rio de Janeiro). A consulta deste manuscrito foi inviável com os recursos disponíveis para a pesquisa de mestrado.

1619 e 1621 (Leite, 1938, p. XXVII), período que coincide com o da produção de novos testemunhos, coligidos entre 1619 e 1622 e destinados a reforçar a causa da beatificação/canonização de Anchieta, iniciada em 1617.

Ainda sobre a batalha das canoas, existem algumas diferenças entre o relato de Vasconcellos e as narrativas antecedentes de Pero Rodrigues e Sebastiano Berettari, que também contaram o caso, embora de maneira muito mais sucinta. Não nos aprofundaremos aqui na comparação com outras versões da batalha, mas estas não alteram o sentido básico do milagre de São Sebastião: o santo era o arauto da Divina Providência, tendo aparecido e afugentado os “bárbaros” tamoios e os “calvinos” e “luteranos” franceses – “invasores” –, protegendo os devotos combatentes da cidadela sob sua alçada e sendo visto, fundamentalmente, pelos índios (Cf. Rodrigues, 1909, p. 214; Berettari, 1618, p. 114-117).

## Fragmentos quinhentistas

Com relação ao *topos* dos milagres e casos insólitos da fundação do Rio de Janeiro, existem ainda trechos narrativos recolhidos em várias obras dos séculos XVII e XVIII que, supostamente, seriam “fragmentos” transcritos a partir de uma perdida *História da Companhia de Jesus* composta por José de Anchieta entre 1595 e 1596. Tais seções foram reunidas pelo padre Hélio Viotti, em um volume intitulado *Textos históricos* (Anchieta, 1989b, p. 11 e ss; p. 115-143). Sem se deixar seduzir pela questão da autenticidade desses “excertos” alegadamente anchietanos, este trabalho pode pelo menos citá-los para, independentemente da autoria, detectar uma vez mais os elementos narrativos e o discurso presentes nas fontes há pouco consultadas. Sendo impossível discorrer sobre a filiação de todos esses escritos neste curto espaço, bem como sobre a antiguidade ou a legitimidade dos “fragmentos” referidos por Viotti, perceber-se-á, em compensação, que existe uma inegável relação entre os elementos destes e os das biografias de Rodrigues e Berettari – a princípio, as obras que, até agora, contêm as referências mais antigas (1606, 1617) à memória do auxílio do mártir Sebastião.

Primeiramente, a respeito da cura de flechadas e do rechaço dos pelouros, “milagres” implicitamente remetentes ao apoio de São Sebastião, existem os seguintes fragmentos:

*[...] E bem mostrou Nosso Senhor que o Padre Nóbrega foi regido em tudo isso por seu divino espírito nas muitas e insignes vitórias que, por misericórdia, tão poucos cristãos portugueses e brasis houveram de tanta multidão de tamoios ferocíssimos [...], e de alguns franceses luteranos que consigo tinham; nas quais concorria Deus com muitos milagres, sarando*

*muitos de frechadas mortais com muito pouca cura. A outros davam pelouros nos peitos desarmados e caíam-lhes amassados aos pés. Quatro acometiam vinte, e vinte a duzentos e os faziam fugir (Anchieta, 1989b, p. 127).*

*[...]*

*Um índio cristão, por nome Marcos, valentíssimo homem, pelejava nesta conquista em uma canoa e, depois da terra ficar quase segura, se tornou para Piratininga, onde tinha aldeia. Daí a alguns anos foi necessário socorro para Cabo Frio e, [...] deram com este, que estava muito doente, o qual sem ser chamado, se convidou, e querendo-o escusar por estar enfermo, respondeu ele: – Eu ganhei o Rio de Janeiro e Deus nele me livrou de muitos perigos. Uma vez me deu um pelouro de arcabuz nos peitos, como que dera numa rodela [escudo] e caiu amassado a meus pés; e por isso hei de tornar lá assim doente como estou e acabar lá a vida, para que os meus com meu exemplo se movam a socorrer os portugueses (Anchieta, 1989b, p. 128).*

Também o prodigioso caso em que um padre (provavelmente Gonçalo de Oliveira) escapa da fúria das flechas tamoias e anima os combatentes sob cerco é relatado:

*Algumas vezes [os tamoios] deram assalto na cidade, que era então umas choupanas de palha com uma fraca cerca de pau, especialmente um dia em que se ajuntou para isso grande multidão. O padre estava na Igreja, diante do altar, em oração; as flechadas que vinham do alto furavam a palma do teto e pregavam-se ao redor dele; os soldados defendiam a cerca e, de quando em quando, acudiam alguns à Igreja e, vendo o padre cercado de flechas, tomavam grande esforço e tornavam ao combate, até que os fizeram fugir a todos (Anchieta, 1989b, p. 127).*

E, por fim, aborda-se a batalha contra as 180 canoas, na qual interviriam a mão de Deus e o mártir padroeiro São Sebastião, cujo “favor” fora “pôr medo” nos índios tamoios através de um incêndio e, de acordo com a autoridade interpretativa do narrador, aparecer a eles como soldado:

*Das misericórdias e maravilhas que Deus fez nesta povoação, que foram muitas, só direi uma: e foi que os tamoios, vendo que levavam a pior em tudo, determinaram de uma vez dar fim ao negócio, e assim se apelidaram e ajuntaram de vagar algumas 180 canoas, para todas juntas dar nos nossos e destruí-los de todo; e,*

*para mais se ver a mão de Deus, permitiu ele que alguns mestiços dos mais valentes se enfadassem, e, ainda que estavam esperando por este último combate, se foram escondidos em suas canoas a S. Vicente, deixando o capitão-mor com cinco canoas somente.*

*Chegou, pois, o corpo das 180 dos tamoios, e não quiseram dar na cidade, senão tomar os nossos fora dela em cilada, o qual para eles era mais seguro; e Nosso Senhor mostrou mais sua particular misericórdia e providência. Feita logo a cilada como uma légua da cidade, apareceram algumas canoas dos tamoios; saíram as nossas cinco e o capitão-mor nelas perseguindo-os, com o ânimo que sempre costumavam; começaram a entrar na cilada, em que estavam já quase sem remédio, e indo a pôr fogo a um tiro, que levava a capitânia, pôs-se fogo à pólvora de tal maneira, que levou ao mar alguns meio queimados, os quais logo tornaram a meter na canoa.*

*Vendo os tamoios o fogo na canoa, deram a fugir, porque uma mulher do principal capitão da guerra, que eles costumavam levar consigo, começou a bradar que ia grande fogo sobre eles e os queimar, e, virando eles as costas, apareceu toda a multidão das canoas que estavam escondidas, e todos fugiram. De maneira que foi medo que Nosso Senhor lhes pôs com a vista daquele fogo, e juntamente particular favor do glorioso mártir S. Sebastião, que ali foi visto dos tamoios, alguns dos quais perguntavam depois: – quem era um soldado que andava armado muito gentil-homem, saltando de canoa em canoa, que os espantara e fizera fugir? Os nossos os seguiram um pouco, vendo a maravilha do Senhor, mas logo com muita prudência se recolheram à cidade; e dali por diante cessaram os tamoios, até que foi socorro da Bahia, com o qual e começaram a sujeitar e pedir pazes. [...]*

*A mão de Deus andou ali, e mostrando nesta ocasião sua misericórdia e providência. Foi medo que Deus Nosso Senhor pôs aos índios à vista daquele incêndio. E particular favor do glorioso mártir São Sebastião, que ali foi visto dos tamoios, que perguntavam depois quem era um soldado que andava armado, muito gentil-homem, saltando de canoa em canoa, e os espantara e fizera fugir? [...] (Anchieta, 1989b, p. 128-129).*

Ressalte-se o fato de que a ausência dos nomes de Guaixará e Francisco Velho, por exemplo, pode reforçar a suposição de que estes escritos sejam anteriores à crônica de Vasconcellos, de 1663, e, provavelmente, ao manuscrito *De prima institutione*, que já inclui tais referências por volta de 1620. É possível que eles constituam, efetivamente,

as primeiras narrativas registradas acerca do *patrocinium* miraculoso de São Sebastião contra os inimigos dos portugueses; mas tal hipótese não se pode comprovar por enquanto.

Há ainda outro fragmento de interesse, encontrado no manuscrito atribuído ao jesuíta Francisco Soares, uma informação jesuítica do final do século XVI que pode ter sido até mesmo anterior à suposta *História da Companhia*, de Anchieta:

*No Rio de Janeiro vieram por vezes muitas naus e franceses com tamoios, que é um gentio mui guerreiro, mas sempre os nossos tiveram vitórias; de uma vez, vieram 80 e tantas naus e dos nossos não havia inda mais q' 7. Com a de Martim Afonso, que é um índio cristão mui esforçado [...] os nossos levam tiros de berços, mas permitiu Deus que se pusesse fogo nas câmaras carregadas de pólvora e tudo ardeu para ser mais claro o milagre; pelejando de parte a parte, como os inimigos eram muitos, tinham os nossos já rendidos, e o capitão Estácio de Sá cativo; arremeteu um soldado esforçado por nome Domingos de Braga e disse q' não queria vida sem seu capitão, com tal fúria, q' rendeu a capitânia do inimigo e tirou o seu capitão e todos com ânimo; tão bem se houveram q' os puseram em fugida; diziam depois os cativos q' viam um homem muito esforçado asseteado, q' era São Sebastião, q' assim se chama esta cidade do Rio de Janeiro [...].<sup>14</sup>*

A narrativa da batalha e da aparição, neste escrito, é um tanto diferente das demais: o número de “naus” (canoas) é de “80 e tantas” e os portugueses não têm mais que sete – enquanto Pero Rodrigues celebrara a vitória naval de cinco canoas contra 180 (Rodrigues, 1909, p. 214). O jesuíta do trecho supracitado (Francisco Soares?) também inclui Martim Afonso Arariboia, chefe dos temiminós e aliado dos lusos, na escaramuça. O índio não é citado pelos demais narradores, muito embora Rodrigues afirme que Arariboia havia se tornado “muy devoto, em sua vida, do Mártir São Sebastião”, tendo-o invocado num outro combate contra franceses e tamoios, após 1567. E também à hora da morte, chamando o mártir flechado de “irmão capitão”, o qual o ajudava a vencer os “inimigos visíveis”. Pero Rodrigues também indica que Arariboia contava que vira o santo na época dos combates contra tamoios e “hereges”, “descorrendo pelas canoas, emparando os nossos e fazendo nos imigos (sic) grande estrago” (Rodrigues, 1909, p. 216-218), mas sem se referir explicitamente a uma ocasião específica da guerra.

<sup>14</sup> Soares (1966, p. 3). Atualizamos a grafia e a pontuação, para facilitar a leitura.

Voltando ao informe jesuítico quinhentista, lê-se nele que o fundador do Rio de Janeiro, Estácio de Sá, cai “cativo”, e um tal Domingos de Braga é que, ao salvar o capitão, põe os índios a recuar. Não há Vicente Rodrigues, Francisco Velho, Guaixará ou sua “mulher”. Porém, o fragmento não se distancia da tópica fundamental: Deus permite que se acenda o fogo na pólvora “para ser mais claro o milagre”; e são os índios vencidos que “veem” um “homem muito esforçado asseteado” (flechado), logo identificado com “São Sebastião”, porque assim “se chamava a cidade” em construção. Os relatos dos demais cronistas não falam de um santo “flechado” a aparecer. Mas, em todas as narrativas da batalha, bem como no trecho de Rodrigues sobre Arariboia, é o elemento indígena que “vê” o santo capitão a afugentá-los, amparando os lusos, saltando entre as embarcações ou “fazendo estragos” na horda franco-tamoia<sup>15</sup>.

## Funções retórico-político-teológicas

Ora, todos os sobreditos “milagres”, ora declarados, ora sugeridos, confeccionam um discurso memorialístico dos filhos de Loyola acerca de seu papel na conquista militar e espiritual da Guanabara e, de modo mais amplo, da atuação da Companhia no Brasil, na América e em todo o orbe, amparada pela Providência e por sinais celestiais visíveis. Sua função mais geral e perceptível é legitimar a conquista e colonização portuguesa e a evangelização jesuítica por meio da *sacralização* (Eliade, 2008, p. 13-14), visando reforçar retórico-político-teologicamente (Pécora, 1992, 1994) a situação geral instaurada pela colonização.

Se os casos portentosos das balas e flechas se aproximam da ideia agostiniana de milagre enquanto prodígio relativamente inexplicável, a “aparição” do patrono celestial na batalha das canoas parece se relacionar com outra concepção igualmente bem-sucedida no medievo: para Gregório Magno, o milagre é um sinal escatológico de Deus, uma advertência ou uma “lição” que se manifesta providencialmente (teofania) de modo a cumprir com uma finalidade bem definida – a edificação da Cristandade. O milagre dá a conhecer a presença dos santos agindo como instrumentos divinos em favor da comunidade religiosa (Vauchez, 2006, p. 200). São Sebastião, pois, na coerência do *corpus* discursivo aqui abordado, anuncia a conquista do Rio de Janeiro, a expulsão da heresia e a conversão

dos índios, a quem teria aparecido de modo ameaçador, segundo os porta-vozes jesuíticos que acreditavam decodificar a mensagem divina. A performance do padroeiro também indica, neste discurso, a integração do ameríndio ao corpo místico-político da monarquia lusitana e a obtenção da paz, da justiça e da concórdia urbana, após uma “guerra justa” (Hansen, 1998).

Os “favores” atribuídos a São Sebastião na pacificação do Rio de Janeiro, sem dúvida, enriquecem e ambientam a história da vida de Anchieta, no horizonte do projeto de sua beatificação e canonização. A santidade do beato José e os milagres do santo padroeiro do Rio de Janeiro configuram *invenções* jesuíticas de *tradição* (Hobsbawm e Ranger, 2008; Castro, 2002)<sup>16</sup> – ou, se quisermos, *tradições* – para o Novo Mundo. Sérgio Buarque de Holanda sugerira a intenção da glorificação de Anchieta em suas “biografias – quase hagiografias”: canonizar um “Xavier” das Américas (Holanda, 1996, p. 135). Pode-se dizer que São Sebastião e outros santos – como no mito do “Sumé-São Tomé” (Holanda, 1996; Fleck, 2010) – a “pisar” em solo americano são facetas da produção missionária de valor em torno de sua atuação no hemisfério ocidental. Ao prestigiar a quarta parte do mundo com sua presença física ou sobrenatural, os santos enchê-la-iam de sacralidade e ligariam o continente e seus nativos à história ancestral do Cristianismo; simultaneamente, divulgava-se o valimento da Providência aos missionários deste lado do orbe – entre eles, Anchieta, “apóstolo do Brasil” e “taumaturgo do Novo Mundo”. Atualizava-se a história cristã.

Advogar a causa de tal canonização e o interesse dos santos pela América outrora diabólica (Souza, 1993) também era uma forma de engrandecer a Companhia de Jesus, através da memória da sua atuação heroica. Buscava-se atrair maior atenção da cúpula da ordem (em Roma e em Portugal) para a “vinha estéril” do Brasil, além de produzir uma imagem ideal de missão em tempos de dificuldades. Assim, os favores de São Sebastião no Rio podem ser incluídos no conjunto dos *topoi* que, de acordo com Castelnau-L’Estoile, “as hagiografias e crônicas do século 17 procurarão difundir”: “o retrato de Anchieta como apóstolo das Índias ocidentais” e “o entusiasmo dos índios convertidos são vinhetas destinadas a criar a imagem da missão do Brasil”. Dessa forma, a missão brasileira “não é mais uma ‘vinha estéril’, nem no plano espiritual nem no plano literário” (Castelnau-L’Estoile, 2006, p. 392, 484), podendo ser equiparada ou assemelhada a um prestigiado Oriente. E, nisto, o santo também poderia favorecê-los.

<sup>15</sup> Uma análise comparativa de modo a reconstruir a genealogia que envolve essas e outras narrativas, não jesuíticas, como a de Frei Vicente do Salvador, ficará para outro trabalho, embora já tenhamos um esboço. A influência das conjunturas históricas específicas e das relações dos jesuítas com os poderes locais e centrais na construção de cada uma dessas narrativas também será aprofundada posteriormente. Por ora, centremo-nos na unidade discursiva dos milagres.

<sup>16</sup> Usamos o termo consagrado por Hobsbawm e Ranger, invenção de tradição, mas partindo do princípio de que toda tradição é inventada e reinventada pelas culturas humanas.



Conforme João Adolfo Hansen, a escrita da Companhia, atrelada ao projeto de conversão do gentio em súdito católico, apropriava-se da oralidade indígena e *inventava* para o índio uma fala e uma memória cristãs que corroboravam seu ingresso no corpo místico da monarquia portuguesa (Hansen, 2005). Michel de Certeau já apontara em seu ensaio sobre Jean de Léry a “escrita colonizadora”, que relacionava “o cristianismo da Escritura com as tradições orais do mundo selvagem” e possibilitava, através do poder da escrita, uma “dupla *reprodução*, uma histórica [...] que preserva o passado, e outra missionária que conquista o espaço [...]” (Certeau, 2002a, p. 215-217).

Sendo assim, infere-se que, ao nível do discurso, a tópica do estranho “soldado gentilhomem” – propalado pelas bocas Tupinambás e interpretado como São Sebastião na memória jesuítica – registraria e propagaria nos anais da história da Salvação um suposto reconhecimento nativo à conquista e à superioridade da Cristandade lusa, ao pressupor que os próprios tamoios viram o padroeiro dos portugueses e reconheceram que a ele se devia sua derrota, embora não o conhecessem. Como coloca Hansen, “a organização cristã da percepção selvagem subordina o ‘índio’ ao projeto de uma história providencialista cujos eventos [...] são teologicamente interpretados como efeitos e signos do divino” (Hansen, 2005, p. 37). Com o patrocínio e a aparição – manifestação do *sagrado* ou *hierofania* (Eliade, 2008) – de São Sebastião, impunha-se a legitimidade da cidade cristã na Guanabara e caducava a da virtual “cidade calvinista”, no âmbito do discurso. Reforçava-se também, uma vez mais, a negação contrarreformista à doutrina luterana (e “herética”) da *sola scriptura* (Skinner, 1998, p. 423-424) reafirmando-se o papel da tradição, o culto aos santos e, enfim, a projeção permanente de Deus no mundo e na história (Hansen, 2000).

Ao analisar as narrativas do milagre da dupla aparição da Virgem Maria e do apóstolo Santiago no Cerco de Cuzco (1536-1537), Juan Carlos Estenssoro Fuchs chama atenção para a importância do “testemunho indígena” no “milagre de conquista”. Pois é a experiência ameríndia do fenômeno o ponto de ancoragem do discurso embutido na narração da aparição – na memória escrita dos conquistadores hispânicos, são os incas que, no caso do Peru, reconhecem as circunstâncias excepcionais interpretadas pelos narradores como visão de entes celestes. O “viejo cano” que os combate, primeiramente identificado com o espírito de Pizarro, depois com Santiago, e a “señora de Castilla vestida toda de blanco”, entendida como a Virgem, são alegadamente vistos pelos ameríndios: como diz Fuchs, a exegese europeia dos milagres de aparição na conquista é feita a partir da “voz indígena”. A partir deste mecanismo, formam-se na memória coletiva “milagres de conquista” que justificam a missão de Castela e a “proteção” do índio,

colocando o domínio dos peninsulares como Providencial, justificando o projeto colonial. Soma-se a isso o “pudor” conquistador, nas palavras do historiador: a consciência das injustiças cometidas induz o vencedor a, embora atribuindo a vitória aos Céus, legitimar a conquista com a “autoridade do testemunho indígena”, para que aquela não se converta num “triumfalismo vácuo”. Com isso, pode-se transformar a ação conquistadora numa obra da própria divindade, deixando-a mais próxima dos nativos: estes, menos derrotados pelos espanhóis do que “rendidos a Deus”. Como depreende Estenssoro Fuchs, o “milagre de conquista” carrega o paradoxo de constituir ao mesmo tempo o “mito de origem do submetimento político” e a redefinição da “identidade religiosa aborígene” (Fuchs, 2003, p. 445-451).

As narrativas da aparição de São Sebastião, em Pero Rodrigues, Berettari, Vasconcellos, nos fragmentos associados ao século XVI e, provavelmente, no manuscrito *De Prima Institutione*, também recorrem unisonamente ao testemunho indígena: é após a batalha que os tamoios reconhecem que haviam fugido por medo de um “soldado gentilhomem”, armado, saltando de canoa em canoa, a assustá-los. Ainda que caiba aos jesuítas – alegadamente, a José de Anchieta – identificá-lo como São Sebastião, padroeiro da cidade e da expedição de conquista, são os gentios aqueles que reconhecem a própria derrota ao partido português e católico, por mérito do “desconhecido” guerreiro. A semelhança com os aspectos dos milagres de conquista do Peru são notáveis, porém uma comparação mais sistemática com outras narrativas do miraculoso no mundo ibérico da primeira época moderna deverá aguardar outra oportunidade. Por ora, parece ser lícito incluir a aparição guanabarina do santo flechado na categoria de “milagre de conquista”, formulada por Estenssoro Fuchs.

Pode-se dizer ainda que tais milagres eram signos divinos interpretados teológico-politicamente como revelação dos desígnios da Providência e atualização das Sagradas Escrituras. Traduziam o auxílio celestial à missão no passado, propiciando a conversão do gentio e a desinfecção da “peçonha luterana”, e promoviam, no presente, a devoção, a conformação e a coesão do corpo da ordem e da cidade colonial, que incluía o índio catecúmeno na nova ordem político-religiosa. No âmbito do discurso letrado, era preciso conferir uma memória escrita ao índio civilizado e súdito d’el Rey, relegando ao passado a época da oralidade e da gentilidade. Pois, “ao capturar as sociedades indígenas nas fórmulas teológico-políticas que regulam a expansão colonial”, os escritos jesuíticos “as inscrevem numa memória européia, com duração, espaço e características específicas da ‘política católica’ ibérica” (Hansen, 1998, p. 348).

A tópica da intervenção do mártir flechado na conquista da Guanabara não se reduziu às narrativas em

crônicas ou hagiografias. Na ritualística inaciana envolvendo São Sebastião, sua relíquia e festividade, no Rio de Janeiro, seria indispensável o cultivo da memória de seus milagres, através da oratória sacra e da escrita sacramental (Cardoso, 2010). Afinal, como informa Jácome Monteiro, escrevendo em cerca de 1610 sobre a visita jesuítica de 1607, a cidade do Rio de Janeiro era

[...] da invocação de S. Sebastião, porque quando se conquistou dos Franceses e hereges, e Tamoio, gentio cruel, visivelmente se viu ao glorioso Mártir ajudar aos Nossos, o qual milagre se prega todos os anos (Monteiro, 1949, p. 397).

Como as mensagens dão a entender, a eficácia do padroeiro e protetor do Rio de Janeiro fora notável na época da fundação, isto é, no combate de portugueses e temiminós contra franceses e tamoios. Graças à sua intercessão, as aldeias tamoias haviam sido desbaratadas, seus membros dizimados ou submetidos, os hereges expulsos ou exterminados. E a cidade pôde ser fundada e povoada.

No Ocidente, os santos eram celebrados, sobretudo, por seu papel milagroso, guerreiro e civilizador (Franco Jr., 1996, p. 64). Jacques Le Goff, por exemplo, em sua análise sobre São Marcelo e o dragão, sugeriu que a legenda do referido santo-bispo e o simbolismo draconiano nela presente deveriam ser encarados como uma espécie de mito fundador de Paris ou tentativa de “emblema” da cidade, assinalando o papel protetor e civilizador do antigo padroeiro contra as forças caóticas da natureza e do “inimigo público”, objetivadas no dragão (Le Goff, 1997). A função fundadora, protetora e civilizadora da representação do santo patronímico do Rio de Janeiro também parece ser corrente nos escritos abordados, que atestam a defesa de São Sebastião contra os índios contrários e os franceses, possibilitando a cristianização das terras dos antigos tamoios. Se o auto de São Lourenço constitui uma *fundação escriturária do Rio de Janeiro* (Telles, 2004), as narrativas dos milagres de São Sebastião na conquista do Rio de Janeiro são uma *refundação* do mesmo tipo, pois atualizam o tempo prestigioso das origens e a ação demiúrgica dos entes sobrenaturais (Eliade, 2002, p. 21-22, 36-38) a cada recitação, ao rememorar o papel providencial, milagroso e protetor do padroeiro, vitorioso e superior aos inimigos da urbe.

Não se deve perder de vista que a escrita jesuítica tem por objetivo constituir fonte de “consolação”, unidade e alento para os missionários, pois, no corpo do instituto jesuítico, a leitura e a audição da vivência catequética compartilhada se transformavam em prática sacramental e mística (Pécora, 1999, p. 373-

381; Castelnau-L'Estoile, 2006, p. 386-388). Para o jesuíta, as mesmas narrativas que davam a ler, ouvir e dramatizar o milagre da catequese pronunciavam, à semelhança das Sagradas Escrituras, a Palavra eterna que, prefigurada nos Testamentos bíblicos, se revelava profeticamente na atualização dos tempos. Formada neste contexto, a tópica da intervenção miraculosa funda sacramentalmente o Rio de Janeiro através da escrita que traz ao presente a atuação conquistadora e cristianizadora do mártir padroeiro. Isto é, numa fundação tida por *exemplar* (Telles, 2004, p. 69, 84, 128, 132, 135) e conduzida à lembrança pelas narrativas que, ao longo do Seiscentos, atestaram os favores do “glorioso mártir” São Sebastião à cidade americana que lhe devia o nome e a existência.

## Referências

- BARKER, S. 2007. The making of a plague saint: Saint Sebastian's imagery and cult before the Counter-Reformation. In: F. MORMANDO; T. WORCESTER (ed.), *Piety and plague: from Byzantium to the Baroque*. Kirksville, Truman State University Press, p. 90-131.
- BICALHO, M.F.B. 2008. A França Antártica, o corso, a conquista e a “peçonha luterana”. *História*, 27(1):29-50. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v27n1/a04v27n1.pdf>; acessado em: 26/01/2011.
- BOURDIEU, P. 1998. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. 2ª ed., São Paulo, Edusp, 192 p.
- CARDOSO, V.M. 2010. *Emblema sagitado: os jesuítas e o patrocínio de São Sebastião no Rio de Janeiro, sécs. XVI-XVII*. Seropédica, Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 173 p.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, C. 2006. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Bauru, Edusc, 628 p.
- CASTRO, C. 2002. *A invenção do Exército brasileiro*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 76 p.
- CAXA, Q. 1957. *Vida e morte do padre José de Anchieta*. Rio de Janeiro, Prefeitura do Distrito Federal, Secretaria Geral de Educação e Cultura, 176 p.
- CERTEAU, M. 2002a. Etnografia: a oralidade ou o espaço do outro: Léry. In: M. CERTEAU, *A escrita da história*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Forense-Universitária, p. 211-242.
- CERTEAU, M. 2002b. Uma variante: a edificação hagiográfica. In: M. CERTEAU, *A escrita da história*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Forense-Universitária, p. 267-278.
- ELIADE, M. 2002. *Mito e realidade*. 6ª ed., São Paulo, Perspectiva, 179 p.
- ELIADE, M. 2008. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 2ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 191 p.
- FLECK, E. C. D. 2009. Beato, sim! Santo, não! José de Anchieta, de apóstolo e taumaturgo do Brasil a construtor da nacionalidade. *Clio – Série Revista de Pesquisa Histórica*, 27(2):9-50. Disponível em: <http://www.ufpe.br/revistaclio/index.php/revista/article/viewFile/5/4>; acessado em: 05/02/2011.

- FLECK, E. C. D. 2010. Em memória de São Tomé: pegadas e promessas da conversão do gentio (séculos XVI e XVII). *Estudos Ibero-Americanos*, 36(1):67-86. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/iberoamericana/ojs/index.php/iberoamericana/article/viewFile/7854/5568>; acessado em: 06/02/2011.
- FRANCO JR., H. 1996. Cristianismo medieval e mitologia: reflexões sobre um problema historiográfico. In: H. FRANCO JR, *A Eva barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo, Edusp, p. 45-67.
- FUCHS, J.C.E. 2003. *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, 586 p.
- HANSEN, J.A. 2000. A Civilização pela Palavra. In: E.M.T. LOPES et al. (org.), *500 anos de educação no Brasil*. 2ª ed., Belo Horizonte, Autêntica, vol. I, p. 19-41.
- HANSEN, J.A. 2005. A escrita da conversão. In: L.H. COSTIGAN (org.) *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas, Unicamp, p. 15-43.
- HANSEN, J.A. 1998. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: A. NOVAES (org.), *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 347-373.
- HOBSBAWM, E.; RANGER, T. (org.). 2008. *A invenção das tradições*. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 316 p.
- HOLANDA, S. B. 1996. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6ª ed., São Paulo, Brasiliense, 368 p.
- LE GOFF, J. 1997. Cultura eclesíastica e cultura folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o dragão. In: J. LE GOFF, *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa, Estampa, p. 221-261.
- LEITE, S. 1938. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I. Lisboa/Rio de Janeiro, Portugal/Civilização Brasileira, 608 p.
- LEITE, S. 1951. Vicente Rodrigues, primeiro mestre-escola do Brasil (1568-1600). Separata da *Revista Brotéria*, 52(3):1-12.
- LUZ, G.A. 2001. Os justos fins da França Antártica. *Locus: Revista de História*, 7(1):63-78.
- MENDONÇA, P.K. 1991. *O Rio de Janeiro da pacificação: franceses e portugueses na disputa colonial*. Rio de Janeiro, Secr. Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, 136 p.
- MOTT, L. 1994. Santos e santas no Brasil colonial. *Varia Historia*, 13:44-66.
- PÉCORA, A. A. B. 2001. A conversão pela política. In: *Máquina de gêneros: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rouchefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage*. São Paulo, Edusp, p. 91-115.
- PÉCORA, A. A. B. 1999. Cartas à segunda escolástica. In: A. NOVAES (org.), *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 373-414.
- PÉCORA, A.A.B. 1994. *Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. São Paulo/Campinas, Edusp/Ed. Unicamp, 288 p.
- PÉCORA, A.A.B. 1992. Vieira, o índio e o Corpo Místico. In: A. NOVAES (org.), *Tempo e História*. 3ª ed., São Paulo, Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, p. 423-461.
- PESAVENTO, S.J. 2005. *História & História Cultural*. 2ª ed., Belo Horizonte, Autêntica, 132 p.
- POLLAK, M. 1989. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, 2(3):3-15.
- RIOUX, J. P. 1998. A memória coletiva. In: J. P. RIOUX; J.F. SIRINELLI (dir.), *Para uma História Cultural*. Lisboa, Ed. Estampa, p. 307-334.
- SILVA, R.M. 1996. *São Sebastião do Rio de Janeiro: religiosidade e segurança no século XVI*. Rio de Janeiro, RJ. Dissertação de mestrado. PUC-RJ, 128 p.
- SKINNER, Q. 1998. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo, Companhia das Letras, 724 p.
- SOUZA, L.M. 1993. O conjunto: América diabólica. In: L.M. SOUZA *Inferno Atlântico: demonologia e colonização – séculos XVI-XVIII*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 21-46.
- TELLES, I. T. 2004. *A “fundação escriturária” do Rio de Janeiro: um estudo de caso do auto Na festa de São Lourenço (ca.1583) de José de Anchieta*. Campinas, SP. Dissertação de Mestrado, Unicamp, 145 p. Disponível em: <http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000313983>; acessado em: 22/01/2010.
- VARAZZE, J. 2003. *Legenda Áurea: Vidas de Santos*. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Júnior. São Paulo, Companhia das Letras, 1056 p.
- VAUCHEZ, A. 2006. Milagre. In: J. LE GOFF; J.C. SCHMITT (org.), *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru, Edusc, vol. 2, p. 197-212.

## Fontes primárias

- ANCHIETA, J. de. 1989a. *Poesias*. Manuscrito do Séc.XVI, em português, castelhano, latim e tupi. Transcr., trad. e notas de Maria de Lourdes de Paula Martins [1954]. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, v. 207-211. (Biblioteca Básica de Literatura Brasileira, 3).
- ANCHIETA, J de. 1989b. *Textos históricos*. Pesquisa, introdução e notas do Pe. Hélio Abranches Viotti. São Paulo, Edições Loyola. (Monumenta Anchieta – Obras Completas do Pe. José de Anchieta, 9).
- BERETTARI, S. 1618. *Vida del Padre Joseph de Anchieta de la Compañia de Jesus, y Provincial del Brasil, traduzida de latin en castellano por el padre Estevan de Paternina de la misma Compañia*. Salamanca, en la emprenta de Antonio Ramirez Viuda. Disponível em: <http://200.244.52.177/embratel/main/mediaview/previewer>. Acesso em: 27/11/2006.
- MONTEIRO, J. 1949. Relação da província do Brasil, 1610. In: S. LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil: vol. VIII: Suplemento Bibliográfico – Escritores Jesuítas no Brasil, I (Da letra A a M)*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro.
- RODRIGUES, P. 1909. Vida do Padre Jose de Anchieta da Companhia de Jesu. Quinto provincial q. foy da mesma Companhia no Estado do Brazil [conforme a copia existente na Bibliotheca Nacional de Lisboa, 1606]. In: *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. XXIX, 1907. Rio de Janeiro, Oficinas de Artes Graphicas da Bibliotheca Nacional.
- SOARES, F. 1966. *Coisas notáveis do Brasil*. Introdução de A. G. Cunha. Ed. fac-sim. Lisboa, Instituto Nacional do Livro, Ministério da Educação e Cultura.
- VASCONCELLOS, S. de. 1663. *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil: e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo; tomo primeiro, da entrada da Companhia de Jesu nas partes do Brasil e dos fundamentos que nellas lançarão, & continuarão seus religiosos*

*em quanto alli trabalhou o padre Manoel da Nobrega... e algu[m]as  
noticias antecedentes curiosas, & necessarias das cousas daquelle estado.*

Lisboa, na officina de Henrique Valente de Oliveira.

VASCONCELLOS, S de. 1672. *Vida do veneravel padre Ioseph de  
Anchieta da companhia de Iesu, tau[m]atvrgo do nouo mundo, na*

*prouincia do Brasil. Composto pello p. Simam de Vasconcellos da mesma  
companhia...* Lisboa, na Officina de Ioam da Costa.

*Submetido em: 08/02/2011*

*Aceito em: 17/05/2011*