



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)  
FACULDADE DE HISTÓRIA (FH)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ANDERSON PEÇANHA DO NASCIMENTO

**Devoção e negação: a festa de São Jorge no Rio de Janeiro e a “Belle  
Époque” brasileira (1890 1920)**

GOIÂNIA  
2025



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE HISTÓRIA

## TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

### E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

#### 1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação     Tese     Outro\*: \_\_\_\_\_

\*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

#### 2. Nome completo do autor

ANDERSON PEÇANHA DO NASCIMENTO

#### 3. Título do trabalho

DEVOÇÃO E NEGAÇÃO: A FESTA DE SÃO JORGE NO RIO DE JANEIRO E A “BELLE EPOQUE” BRASILEIRA (1890 1920)

#### 4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO<sup>1</sup>

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

**a)** consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

**b)** novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

**Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Martins De Araújo, Professor do Magistério Superior**, em 27/10/2022, às 08:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **ANDERSON PEÇANHA DO NASCIMENTO, Discente**, em 28/10/2022, às 08:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **3293938** e o código CRC **D84E95AE**.

---

ANDERSON PEÇANHA DO NASCIMENTO

**Devoção e negação: a festa de São Jorge no Rio de Janeiro e a “Belle Époque” brasileira (1890 1920)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás (PPGH/UFG) como requisito parcial para obtenção do título de mestre em História,

Área de concentração: Culturas, Fronteiras, Identidades.

Linha de Pesquisa: Fronteiras, interculturalidades e ensino da História

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Martins de Araújo

GOIÂNIA  
2025

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Nascimento, Anderson Peçanha do  
Devoção e negação [manuscrito] : A festa de São Jorge no Rio de Janeiro e a "Belle Epoque" brasileira (1890 1920) / Anderson Peçanha do Nascimento. - 2025.  
101 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Martins de Araújo.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,  
Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História,  
Cidade de Goiás, 2025.

Bibliografia.  
Inclui fotografias, lista de figuras.

1. São Jorge. 2. Belle Époque. 3. Rio de Janeiro. 4. Identidades. I. Araújo, Alexandre Martins de, orient. II. Título.

CDU 94



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE HISTÓRIA

**ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO**

Ata nº **049/2015** da sessão de Defesa de Dissertação de **ANDERSON PEÇANHA DO NASCIMENTO**, que confere o título de Mestre(a) em **História**, na área de concentração em **Culturas, Fronteiras e Identidades**.

Ao/s **dezesste dias do mês de dezembro do ano de dois mil e quinze**, a partir da(s) **14h00**, no(a) **Sala de Defesas do PPGH**, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada **“DEVOÇÃO E NEGAÇÃO: A FESTA DE SÃO JORGE NO RIO DE JANEIRO E A “BELLE EPOQUE” BRASILEIRA (1890 1920)”**. Os trabalhos foram instalados pelo(a) Orientador(a), Professor(a) Doutor(a) **Alexandre Martins de Araújo (PPGH/UFG)** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor(a) Doutor(a) **Flavio Munhoz Sofiati**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Maria da Conceição Silva (PPGH/UFG)**, membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido(a) o(a) candidato(a) **aprovado(a)** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo(a) Professor(a) Doutor(a) **Alexandre Martins de Araújo**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, ao(s) **dezesste dias do mês de dezembro do ano de dois mil e quinze**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Martins De Araújo, Professor do Magistério Superior**, em 06/12/2022, às 09:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Elias Nazareno, Coordenador de Pós-graduação**, em 06/12/2022, às 09:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Flávio Munhoz Sofiati, Professor do Magistério Superior**, em 08/12/2022, às 09:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **3383329** e o código CRC **3B20DAF3**.

Referência: Processo nº 23070.059039/2022-29

SEI nº 3383329



## AGRADECIMENTOS

Agradecer é, antes de qualquer coisa, uma dádiva, uma oportunidade rara. É encerrar o elo da mais nobre das qualidades humanas: a disponibilidade. O reconhecimento à doação gratuita, à ajuda inesperada e despretensiosa nos dá a chance de sermos mais meio e menos fim.

Que esta pesquisa prossiga neste ciclo de reconhecimento a todos que colaboraram e se mantiveram disponíveis durante sua elaboração. Esta é uma reflexão acerca da luta de uma fé sem donos.

Agradeço à minha família, que soube, mesmo diante das adversidades e das perdas, criar-me num ambiente de respeito ao plural, independente de quaisquer orientações dogmáticas, prezando pela dignidade humana.

Aos meus predecessores que não estão mais nesta existência terrena, por me mostrarem a importância do estudo da fé. Obrigado pelo entendimento não necessariamente ligado à sabedoria. Que todos, em Aruanda, no céu, no nosso lar ou no paraíso, continuem intercedendo pela minha paz, assim, vos sou grato.

Agradeço à vasta fonte de pesquisa generosamente ofertada pela minha família, pelas idas e vidas a centros espíritas, aos terreiros, de umbanda ou candomblé, a igrejas e capelas devotas aos santos. Aos relatos de vida de devotos e não devotos de São Jorge, que puderam enriquecer este pequeno arrazoado de ideias.

Agradeço aos anônimos que, nos centros, nos terreiros, nas igrejas e até mesmo nas ruas, mostraram-me, por intermédio de olhares, lágrimas e preces, o indubitável: que a fé não tem donos.

Agradeço a minha esposa, Adriana, e à minha pequena Laís, que caminham comigo e estiveram disponíveis até mesmo para minhas indisponibilidades.

Aos colegas de trabalho e superiores que, sensibilizados com o desafio da minha empreita, estiveram ao meu lado, apoiando-me e dando-me a relativa tranquilidade para prosseguir.

Aos colegas da especialização e mestrado que, mesmo ouvindo histórias de um mundo tão distante, ficaram contentes e torceram para que eu “não” voltasse para minha gente. Um agradecimento especial ao colega e doutorando Leo Carrer que, de forma sincera e honesta, ajudou-me com pertinência. Sem dúvidas, levo o coração do Brasil no meu coração.

Aos professores que se mantiveram disponíveis para meu crescimento e amadurecimento acadêmico, especialmente à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria do Espírito Santo e ao Prof. M.e. Antonio Luiz, que me apoiaram nos primeiros passos.

Ao corpo discente da Universidade Federal de Goiás (UFG), que tão compreensivamente acolheu-me e ajudou-me nos momentos cruciais desta caminhada, quando a armadura pesou e os dragões apresentaram-se cada vez maiores.

Ao colega Marco, servidor da UFG, que, com observações e cobranças tempestivas, contribuiu para materialização deste estudo.

Agradeço, em especial, ao meu orientador, Prof. Dr. Alexandre Araujo, que compreendeu minha distância e acúmulo de funções como pesquisador, professor, pai, marido e trabalhador, mantendo-se disponível. Com certeza, as trajetórias de vida coincidentes não são obra do acaso. Levo desta caminhada que, neste mundo, o sonho e a sobrevivência retroalimentam-se.

Salve Jorge!

Se eu quiser falar com Deus  
Tenho que ficar a sós  
Tenho que apagar a luz  
Tenho que calar a voz  
Tenho que encontrar a paz  
Tenho que folgar os nós  
Dos sapatos, da gravata  
Dos desejos, dos receios  
Tenho que esquecer a data  
Tenho que perder a conta  
Tenho que ter mãos vazias  
Ter a alma e o corpo nus

Se eu quiser falar com Deus  
Tenho que aceitar a dor  
Tenho que comer o pão  
Que o diabo amassou  
Tenho que virar um cão  
Tenho que lambar o chão  
Dos palácios, dos castelos  
Suntuosos do meu sonho  
Tenho que me ver tristonho  
Tenho que me achar medonho  
E apesar de um mal tamanho  
Alegrar meu coração

Se eu quiser falar com Deus  
Tenho que me aventurar  
Tenho que subir aos céus  
Sem cordas pra segurar  
Tenho que dizer adeus  
Dar as costas, caminhar  
Decidido, pela estrada  
Que ao findar vai dar em nada  
Nada, nada, nada, nada  
Nada, nada, nada, nada  
Nada, nada, nada, nada  
Do que eu pensava encontra

Se eu quiser falar com deus  
(Se eu quiser..., 1981).

## RESUMO

Esta dissertação se propõe a problematizar, sob a ótica das discussões pós-coloniais, o ambiente em que se constituía a festa de São Jorge, realizada no dia 23 de abril, na capital da nascente República brasileira, a cidade do Rio de Janeiro, no fim do século XIX e nas primeiras décadas do século XX. O problema centra-se nas distensões observadas nas festas populares brasileiras e nos discursos dominantes da época que tratavam a vida social e cultural como uma discussão eminentemente científica e de saúde pública, tendo como único lócus enunciativo a Europa. No que diz respeito ao aporte teórico, as discussões alinham-se aos estudos culturais pós-coloniais sobre a formação da sociedade brasileira nas festas populares, nos processos de formação de identidade cultural, nas mestiçagens e nos fluxos migratórios. A problemática centra-se em como e por que a festa se reinventa, quem são seus atores e quais estratégias para permanecerem como entes da manifestação cultural. Desta forma, questionamos: Como estes processos se implantam e se consolidam? Como a festa transmuta-se a ponto de tornar-se atualmente feriado municipal e estadual do Rio de Janeiro que conhecemos? Para responder às perguntas, utilizamos, além do aporte teórico-metodológico, fontes primárias como jornais de grande circulação na cidade carioca à época, relatos de viajantes e demais tratativas dispensadas à festa em homenagem ao santo guerreiro. Os resultados indicam que por um tempo negar a festa era afirmar-se enquanto civilizado e cidadão. A discussão reside na trajetória dos festejos em homenagem a São Jorge da derrocada do Império ao nascer e consolidação da República e traz evidências de como a festa transmuta-se em um evento obrigatório e consagrado do imperador, do santo e dos demais entes. O ambiente plural e as transformações ocorridas na cidade no período conhecido como *Belle Époque* carioca formam o cenário de disputas ideológicas com impactos nas estruturas subalternizadas da época.

Palavras-chave: São Jorge; *Belle Époque*; Rio de Janeiro; identidades.

## ABSTRACT

This dissertation aims to critically examine, through the lens of postcolonial theory, the socio-cultural context in which the Feast of Saint George was constituted, held annually on April 23rd in the capital of the nascent Brazilian Republic Rio de Janeiro during the late 19th and early 20th centuries. The central concern lies in the tensions between Brazilian popular festivities and the dominant discourses of the time, which framed social and cultural life within scientific and public health paradigms, with Europe as the exclusive locus of enunciation. The theoretical framework draws upon postcolonial cultural studies, focusing on the formation of Brazilian society through popular celebrations, identity formation processes, cultural hybridity, and migratory flows. This study interrogates how and why the festival reinvents itself over time, who its main actors are, and what strategies they employ to remain active agents of cultural expression. Accordingly, we pose the following questions: How are these processes established and consolidated? How does the festival undergo transformations to the extent that it becomes, in contemporary times, an official municipal and state holiday in Rio de Janeiro? To address these inquiries, this research mobilizes both theoretical-methodological approaches and primary sources, including widely circulated newspapers from the period, travelers' accounts, and other documentary materials related to the celebration of the warrior saint. Findings suggest that, for a certain period, the denial of the festival functioned as a marker of civility and citizenship. The discussion focuses on the trajectory of the Saint George festivities, from the decline of the Empire to the emergence and consolidation of the Republic, revealing how the celebration was transformed into a compulsory and legitimizing event for the emperor, the saint, and other symbolic actors. The pluralistic environment and the socio-urban transformations that marked the period known as the *Belle Époque carioca* constitute the backdrop for ideological disputes with significant repercussions for the subalternized structures of that era.

Keywords: Saint George; *Belle Époque*; Rio de Janeiro; cultural identities.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – São Jorge matando o dragão - 1507 .....	25
Figura 2 – Gráfico de preço das alforrias e dos escravos adultos do sexo masculino, Rio de Janeiro (1790-1869).....	45
Figura 3 – Bonde tombado na Revolta da Vacina no Rio de Janeiro .....	49
Figura 4 – Procissão em homenagem ao Santo, com a participação do rei de Portugal .....	68
Figura 5 – Cerimonial de umbanda em louvor a Ogum na entrada principal da igreja.....	80
Figura 6 – Devotos aguardam na entrada da igreja enquanto uma pessoa em trajes típicos da umbanda oferta santinhos, guias e orações a São Jorge .....	81
Figura 7 – As oferendas a Ogum .....	82
Figura 8 – Missa campal da Igreja Católica à esquerda do local das homenagens de umbanda .....	83
Figura 9 – Imagem do site da Escola de Samba União da Ilha do Governador .....	84
Figura 10 – Sentinela da estátua de São Jorge na zona oeste do Rio de Janeiro .....	86
Figura 11 – Programa Saia Justa, com destaque para São Jorge ao lado direito da imagem ...	89
Figura 12 – Cena do filme O rei do Rio numa representação de São Jorge junto ao contraventor Cacareco .....	90
Figura 13 – Show que leva o nome do santo com os quatro Jorges .....	91

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>14</b>
<b>2 A FÉ E A CRENÇA EM SÃO JORGE .....</b>	<b>16</b>
2.1 A fé e o fenômeno religioso .....	16
2.2 A história e o religioso .....	18
2.3 A religião enquanto representação .....	21
2.4 Das origens da crença em São Jorge .....	24
2.5 São Jorge em Portugal e sua recepção no Brasil .....	29
2.6 A guerra de imagens e a dessacralização dos símbolos .....	35
<b>3 DOS HOMENS BONS AO SÃO JORGE “CIVILIZADO” .....</b>	<b>38</b>
3.1. O conceito de pureza de sangue e a irmandade de São Jorge .....	38
3.2 A ruptura do projeto: as festas religiosas e as irmandades no Brasil .....	42
3.3 Os “bota abaixo”: por uma sociedade asséptica e civilizada .....	49
3.4 De comandante a reservista: a festa de São Jorge e o advento da República .....	52
3.5 São Jorge “empastelado” .....	56
<b>4 A FESTA DE SÃO JORGE NO RIO DE JANEIRO: COMUNIDADES IMAGINADAS E RECRIADAS.....</b>	<b>60</b>
4.1 Uma cidade a muito dividida .....	60
4.2 A desconstrução do objeto: de guardião a marginal .....	64
4.3 Um novo elo e um novo alistamento: Ogum.....	72
4.4 São Jorge e o Rio de Janeiro: novos espaços e novos dragões .....	77
4.5 O espelho estilhaçado: São Jorge na atualidade .....	80
4.6 São Jorge e o tempo presente: estilhaços que não remontam.....	84
4.7 A reconstrução do objeto: de marginal a cidadão honorário .....	89
4.8 O estar com São Jorg: a experiência na capela.....	91
<b>5 CONCLUSÃO.....</b>	<b>92</b>



## 1 INTRODUÇÃO

Este trabalho dissertativo se propõe a problematizar, sob a ótica das discussões pós-coloniais, o ambiente em que se constituía a festa de São Jorge na capital da nascente República brasileira, a cidade do Rio de Janeiro, nos fins do século XIX e nas primeiras décadas do século XX. O problema centra-se nas distensões observadas nas festas populares brasileiras, sobretudo na festa de São Jorge, e nos discursos dominantes da época, que tratavam a vida social e cultural como uma discussão eminentemente científica e de saúde pública, com um único locus enunciativo, a Europa.

Diante disso, buscamos identificar como e porque a festa se reinventa, quem são os atores sociais e quais suas estratégias para permanecerem como entes do evento tradicional. Para tanto questionamos: Como estes processos se implantam e se consolidam? Como a festa transmuta-se a ponto de se tornar atualmente feriado municipal e estadual na cidade e no Estado do Rio de Janeiro? Ainda no que diz respeito ao aporte teórico, nossas discussões alinham-se aos estudos culturais pós-coloniais, às discussões sobre a formação da sociedade brasileira em festas populares e aos processos de formação da identidade cultural, nas mestiçagens e nos fluxos migratórios.

No que diz respeito às fontes primárias, foram selecionadas matérias de jornais de grande circulação na cidade do Rio de Janeiro à época sobre manifestações culturais, relatos de viajantes e demais tratativas dispensadas à festa em homenagem ao santo guerreiro, realizada no dia 23 de abril. Em nossa trajetória perpassam discussões sobre fé, crença e representações sociais sobre origens da crença em São Jorge, sua consolidação em Portugal e, finalmente, sua recepção no Brasil, a maior colônia portuguesa. Descortinamos como a festa forma-se e consolida-se principalmente nos grupos subalternizados da sociedade brasileira.

Os discursos republicanos, centrados em ideais de pureza étnica, determinismo social, poder laico e higiene, acarretaram para manifestações como a festa de São Jorge o nascimento de um ambiente polarizado, restritivo e marginalizado, mas, concomitantemente, limiar. É perceptível como a marginalização e a subalternização da festa por parte dessas estruturas de poder apresentaram-se como necessidade afirmativa da própria estrutura. Sendo assim, nesse momento, negar a festa era afirmar-se enquanto civilizado e cidadão. Ao mesmo tempo, alternativas que deram cabo à identidade nacional foram sendo (re)discutidas e espaços de negociação constantemente abertos.

Diante dessa conjuntura, a festa tornou-se um ambiente plural, um misto de vergonha e orgulho, de exílio e esquecimentos, povoado pela disputa do controle ideológico e religioso. A

discussão proposta reside na trajetória dos festejos em homenagem a São Jorge da derrocada do Império ao nascer e consolidação da República, tendo como objetivo geral mostrar como a festa transmuta-se de um evento obrigatório e consagrador do imperador, do santo e demais entes, para, na República, mera aglutinação de irmãos de confrarias.

O ambiente plural é a cidade do Rio de Janeiro, o grande pano de fundo da festa. As transformações ocorridas na cidade nesse período, conhecido como *Belle Époque* carioca, e as disputas ideológicas divulgadas nos jornais pesquisados, apontam a festa como ponto de vista e de debate para nossa argumentação. Para aprofundar no entendimento acerca da temática, tratamos da questão dos espaços de negociação e de identidade com as ferramentas teóricas descritas e das correlações desses espaços com nosso objeto de estudo, além de demonstrar questionamentos recorrentes que impactam as estruturas subalternizadas e discursivas da época sobre a festa.

Assim, em um primeiro momento, após esta parte introdutória, tratamos, na seção 2, da fé e da crença em São Jorge, além de abordar os interesses conflitantes entre colonos, escravos e índios e de como a elite dominante os trata no que tange à matéria da fé e do poder até então imbricados. Na seção 3, abordamos como as irmandades e ordenações laicas, trazidas de Portugal ao travarem contato com os novos atores sociais na colônia, influenciaram e foram influenciados, transmutando-se em grupos únicos, diferentes de seus projetos iniciais. Na seção 4, descrevemos a festa de São Jorge no Rio de Janeiro e mostramos, com o fim do Império e o advento da República, como os ideários republicanos chocam-se com as construções ideológicas que gravitavam ao redor da crença e da festa até então. Na seção 5, a conclusão se encerra mostrando que entender o culto a São Jorge no Rio de Janeiro é, sobretudo, entender o quanto é paradoxal a crença e a cidade.

## 2 A FÉ E A CRENÇA EM SÃO JORGE

Nesta seção, buscamos compreender como a religião, o sentido de religiosidade ou a interpretação do fenômeno religioso tem acompanhado o ser humano desde os primórdios da vida em sociedade. Ao buscar responder questões de cunho filosófico e existencial, as religiões retornaram à origem do homem e a sua destinação, além de atribuírem significado à própria existência humana como veremos nas seções seguintes.

### 2.1 A fé e o fenômeno religioso

No espaço temporal, o aparecimento do *homo religiosus* é uma instigante questão que acompanha a humanidade. Quando terão ocorrido as primeiras manifestações do religioso? Que práticas poderíamos aduzir a um comportamento (esperado) religioso? Se entendemos que o sentido de religiosidade está intrinsecamente ligado à própria consciência humana, isso significa que

A grande questão do aparecimento do *homo religiosus* está obviamente relacionada com a do aparecimento, em geral, do homem na história do mundo: questão muito debatida e agudizada pelo contributo, cruzado e nem sempre pacífico, das várias metodologias adaptadas pelas escolas paleontológica, etnológica, antropológica etc. A tendência mais recente é para fazer retroceder o aparecimento do homem a última fase da época terciária (o ‘Pleistoceno’), dando assim fé a uma idade muito arcaica, que recuaria até ao nível dos dois milhões de anos antes da era vulgar (desde as hipóteses de Birkner, Kalin e Koppers as de Biasutti e Grottanelli). Apesar de tudo, permanece firme a ideia de relação íntima entre o *homo religiosus* e o *homo sapiens*. Neste sentido, a ‘sabedoria’ humana deveria ser vista como simultânea ao homem ‘instrumental’, isto é, sujeito de iniciativa instrumental e ao homem ‘religioso’, enquanto indivíduo dotado de uma consciência sagrada. (Ugoletti, 1949, p. 51).

O sepultamento de mortos no seio da terra, testemunhando o espírito de continuidade, as reuniões diante da lareira, a união por laços sanguíneos, tudo notavelmente indicativo de um sentido de religião primitiva, uma religiosidade das cavernas (pinturas rupestres). A primeira manifestação, segundo o autor, se dá na primeira dinâmica dos símbolos religiosos, em que se pode reconhecer, no movimento daquela imagem elementar e essencial, que se subentende o nome genérico de “*axismundi*”, isto é, o eixo do mundo (Ugoletti, 1949, p. 24).

Isso significa que qualquer insígnia ou manifestação que possa ligar o grupo à Terra ou ao céu, nessa linha de raciocínio, adquire importância vital nas relações entre escatologia e presente, liberdade e história, Deus do futuro e Deus do passado, libertação escatológica e libertação histórica. Assevera Herrero (1991, p. 7): “O alcance do problema da realização da

liberdade na história vai muito além do que se poderia supor, pois, para Kant, a liberdade só se consoma pela religião”. A religião deve responder à pergunta: O que é permitido ao homem esperar? No que e onde residem as suas esperanças? Nesses termos, a personificação de São Jorge adquire propriedades libertadoras, pois pressupõe, na ótica de seus seguidores, a justiça enquanto dever e ser, o fim da opressão, a resiliência e tantos outros anseios e liberdades que a religiosidade, de maneira incidente, pode proporcionar a seus seguidores.

Assim, a religiosidade está ligada aos mais fundamentais anseios da existência humana, estando, necessariamente, vinculada à cultura e à tradição de um povo. O fenômeno religioso necessita de um rito, que perpassa todas as dimensões do ser humano: biológico, psicológico e sociológico. Cada fenômeno tem seu modo próprio de mostrar-se naquilo que entende como verdade justificadora (ou mito fundador).

A experiência religiosa se manifesta pela ambiguidade, pois as forças sagradas são positivas e negativas, manifestam-se através de objetos, de lugares ou do espaço temporal, tornando-os também sagrados. A ambiguidade aparece na obra e no pensamento de Santo Agostinho: “Eu tenho medo dele ao mesmo tempo ardo por ele” (Reimer; Souza, 2009, p. 7). Essa perspectiva integra-se ao objeto desta pesquisa.

Os espaços, nessa mesma ótica, nos orientam à festividade e ao culto. Tempo e lugar na religiosidade podem ser sagrados, obedecerem a intervalos que podem ser cotidianos ou não, a exemplo da festividade de São Jorge. As festas remetem o indivíduo ao lócus da divindade, regenerando o tempo, dando à pessoa que celebra a possibilidade de voltar ou renascer com suas forças de fé renovadas. Com a experiência religiosa, o sagrado integra as pessoas, nas coisas e ou nas situações que as constituem, podendo legitimar ou deslegitimar situações do cotidiano no decorrer do tempo.

É nessa ótica que enxergamos a religião, na sua acepção natural, e sua influência sobre o homem, como indutora para a compreensão das pessoas de suas formas de sociabilidade e cosmovisões. Segundo o filósofo espanhol Ortega y Gasset (1959), o homem tem que fazer alguma coisa para manter-se na existência, mas, antes disso, tem que decidir por sua conta e risco o que vai fazer. Essa decisão é impossível se o homem não possuir algumas convicções sobre o que são as coisas ao seu redor ou sobre os homens. Sendo assim, para a criação e consolidação da religiosidade enquanto crença coletiva, resultando na aceitação de seu grupo, convicções mínimas e comuns se fazem presentes para sua sobrevivência.

Temos arraigado em nossa mente que a ideia fundamental para realização desta introspecção nada mais é que a concepção de um “mundo sobrenatural”, no qual estão inseridos

todos os desejos e todas as angústias carregadas consigo no interior de sua existência. É nesse mesmo universo abstrato que encontramos a compreensão do mundo:

As crenças constituem a base da nossa vida, o terreno sobre o qual acontece. Porque elas nos colocam diante do que é a realidade mesma. Toda nossa conduta, inclusive a intelectual, depende de qual seja o sistema de nossas crenças autênticas. Nelas vivemos, movemo-nos e somos. Por isso mesmo não costumamos ter consciência expressa delas, não as pensamos; elas atuam latentes, como implicações de quanto fazemos e pensamos. (Ortega y Gasset, 1959, p. 16).

A religião acarreta uma necessidade de segurança inerente àquela que o ser humano traz consigo para manter sua existência e lhe dar um significado, uma trajetória. É nessa perspectiva que buscamos estudar a importância do surgimento de São Jorge, pois, para o ser humano, não basta apenas o entendimento, mas a explicação da sua realidade para adequá-la a seu arquétipo construído. Fato comprovado desde o simbolismo da mitologia e das pinturas rupestres encontradas através dos vestígios arqueológicos, até as mais recentes revelações e distensões da religiosidade moderna, que permeia parte das nossas assertivas, em especial, a da religiosidade colonial, que forjou e recebeu São Jorge no Brasil.

Se buscarmos as ancestralidades da religiosidade e da fé, perceberemos que, de modo geral, quase todo saber humano tem uma crença. Nossos ancestrais procuravam modos de expressar o fascínio pelos mistérios da criação deificando a natureza. Assim, atribuindo sentido àquilo que o entendimento médio o permitisse, o homem, partindo das premissas do dual (natural e sobrenatural), questionou-se e questionou o divino, alterando-se a partir do momento em que travava contato com novas culturas, miscigenando suas perspectivas, ou solapando-as. Aliás, o contato com o outro nem sempre é pacífico, tendo em vista que o sentido de religiosidade perpassa, na maioria das vezes, a ideia de superioridade de uma religião em relação à outra.

## **2.2 A história e o religioso**

Apesar da ancestralidade e por mais longínqua que nos possa parecer a ideia de religiosidade e homem, somente a partir do século XIX, com a estruturação da etnologia, é que o fenômeno religioso pôde ser tratado à luz da ciência, dissociado da resistência dogmática. A etnologia era baseada, a princípio, nas teorias de Augusto Comte, que pregava que a humanidade passara por três estados ou atitudes mentais ao tentar conceber a realidade do mundo e da vida: teológico, em que predominaram as forças sobrenaturais; metafísico, caracterizado pela crítica vazia e pela desordem, fruto do liberalismo mal concebido; e positivo

(que depois viria a ser positivismo), que superaria as explicações insuficientes do mundo ao substituir as hipóteses religiosas e metafísicas por leis científicas inquestionáveis.

A característica original da criação religiosa, que para o Ocidente evoluiria do politeísmo ao monoteísmo, o ponto máximo de um processo de evolução espiritual. Assim, identificamos o fundamental no processo de elaboração de uma história das religiões, procurando demonstrar e comprovar a validade de suas interpretações, a partir de uma busca da origem e da evolução da religião, aqui referida no singular. Desta forma, o estudo da história das religiões ganhou uma nova colaboração. “Mas o estudo do papel social das religiões, ou de suas crenças e práticas, beneficiou-se ainda da constituição de um novo campo de conhecimento que se estruturava como disciplina autônoma a partir do final do século XIX: a sociologia” (Vainfas; Flamarion, 1997, p. 474).

Na medida em que as categorias sociais e a sociedade encontraram espaço com objetos privilegiados de estudo, seus diversos elementos constitutivos – e dentre eles a religião – passaram a merecer também maior atenção e pesquisas mais objetivas e sistemáticas. A produção intelectual de Durkheim (1973) demonstra bem esse percurso. Ao partir da análise da divisão social do trabalho, passar pela definição das regras do método sociológico e chegar ao trabalho partindo da análise de casos simples e complexos, sendo este último o estágio vivido pela sociedade europeia de seu tempo, o autor pretende alcançar as leis que regem o funcionamento orgânico das sociedades e compreender suas representações coletivas, vistas pelo estudioso francês como resultado de uma “consciência coletiva”, diferente dos fenômenos psicológicos individuais. Assim, postula a autonomia dos fatos sociais, entendendo que esses devem ser analisados como respostas coletivas, concretas e fruto de reflexões comuns e sociais anteriores.

Discutir para saber se uma ciência é possível e é viável é sempre uma perda de tempo. No que se refere à sociologia a questão não só é desnecessária; ela está prejudicada. A sociologia existe; vive e progride; tem um objeto e um método; encerra uma variedade suficientemente grande de problemas para justificar desde já uma divisão de trabalhos; suscitou trabalhos notáveis na França como no estrangeiro, sobretudo no estrangeiro. (Durkheim, 1973, p. 189).

Esse foi o raciocínio empregado em seu trabalho sobre a religião para compreender seus elementos constitutivos através da observação e descrição da vida religiosa dos aborígenes australianos, religião essa conhecida por ser uma das mais antigas e primordiais para elaboração das demais religiões. Ao debruçar sobre o sentido do sistema totêmico, no qual um animal, vegetal ou qualquer outro objeto é considerado como ancestral ou símbolo de uma coletividade

(aldeia, etnia, clã), sendo seu protetor e objeto de tabus e deveres particulares, Durkheim (1973) acreditava não só estar diante da forma mais elementar de crença religiosa, mas também supunha ter encontrado a explicação sociológica da religião. Adotava, assim, os preceitos evolucionistas do positivismo, bem como reforçava, a partir de uma metodologia de análise considerada científica, a marca etnocêntrica das pesquisas da época. Porém, sobressai o entendimento de que a educação, a socialização e os processos (hegemônicos e religiosos) caminham de forma intrínseca.

O que reveste a autoridade da palavra do sacerdote é a alta idéia que ele possui de sua missão; pois ele fala em nome de um deus no qual ele crê, em relação ao qual ele se sente mais próximo do que a multidão dos profanos. O mestre leigo pode e deve ter alguma coisa deste sentimento. Da mesma forma que o sacerdote é o intérprete do seu deus, ele é o intérprete das grandes idéias morais de seu tempo e de seu país. (Durkheim, 1973, p. 68).

Uma vez discutido o sentido epistemológico da religião enquanto ciência, ao abordarmos a história das religiões numa perspectiva cultural, temos, em primeiro lugar, que nos abstermos de um conceito restrito de religião. Nas sociedades monoteístas, como a cristã, ponto de partida do nosso objeto de estudo, ter uma religião significa acreditar em Deus ou num sagrado, identificado por vários lugares e por vários símbolos: templos, igrejas, catedrais, sinagogas, mesquitas, cruzes, crucifixos, imagens e esculturas de santos, Bíblia, Corão e Torá, Virgens Marias, São Jorges, medalhas, fitinhas, festas e cerimônias.

As religiões, além de possuírem uma origem comum (religiões abraâmicas), possuem lugares de poder definidos, quais sejam: a Igreja Católica, as lideranças evangélicas, os mulás, aiatolás, imãs etc. (Ferreti, 1995). Porém, é necessário adotar um conceito de religião mais amplo, que possibilite o estudo de diferentes tradições e manifestações religiosas sem que se projetem sobre elas os símbolos e os discursos da tradição ocidental judaico-cristã, além de permitir tratar de assuntos ignorados pela história das ideias, como as manifestações populares e a religiosidade de pessoas não filiadas a nenhuma instituição religiosa.

Sobre essas possibilidades é que se verte esta pesquisa, na qual significados alheios ao religioso são atribuídos a São Jorge e identificados em várias manifestações culturais não “essencialmente religiosas”, como a iconografia, festas com mesclas de símbolos públicos, religiosos e privados, tradições militares, irmandades de ofício, etc. Dessa forma, se pensarmos em religião como um sistema de crenças e práticas, constatamos que não se trata somente de teologia, mas de compreender as relações de poder que definem o que é correto e o que é errado dentro de uma tradição institucionalizada (Reimer; Souza, 2009).

Do mesmo modo, é importante ter em mente que, além dos lugares de poder, há práticas religiosas não institucionalizadas, nas quais podemos incluir nosso objeto.<sup>1</sup> Ademais, o fenômeno da festa atualmente é além do religioso: é comunitário, militar e até cívico, sendo o dia 23 de abril considerado feriado institucionalizado pela Prefeitura Municipal e pelo estado do Rio de Janeiro.

As práticas, tanto comunitárias quanto individuais, são conhecidas como religiosidades. Não há como desqualificar um elemento em favor de outro, na perspectiva histórico-cultural, tanto crenças como práticas conferem os mais variados sentidos religiosos. Tomar posicionamento de uma ou de outra forma significa identificar-se com um lugar de poder (Bourdier, 2010). Desse modo, buscamos entender como diferentes crenças e práticas fazem sentido para as pessoas e os grupos que as adotam, em contextos históricos específicos, como do nosso objeto.

### **2.3 A religião enquanto representação**

Durkheim (1973, p. 154) inicia, na sociologia, a discussão sobre as representações sociais: “Os primeiros sistemas de representação que o homem fez para si do mundo e de si mesmo são de origem religiosa”. Essas representações “[...] traduzem a maneira como o grupo se pensa nas suas relações com os objetos que o afetam” (Durkheim, 1973, p. 79). Nesse sentido, as representações coletivas não seriam apenas o produto de uma imensa cooperação ocorrida num determinado espaço, mas estariam também relacionadas ao acúmulo de experiências atravessadas por longas séries de gerações.

As representações coletivas, por terem características de fato social, assim como instituições e estruturas, são exteriores ao indivíduo e exercem coerção sobre as consciências individuais. Mas o que são representações sociais? As reflexões acerca do tema surgem em meados dos anos 1960, na obra de Moscovici (2003), *La psychanalyse, son image, son public*, que contém a matriz da teoria. Entretanto, a obra não causou o impacto esperado e não produziu desdobramentos visíveis. A perspectiva permaneceu encerrada no Laboratório de Psicologia Social da École de Hautes Études en Sciences Sociales, em Paris, e apresenta a seguinte definição e tipificação da representação social:

---

<sup>1</sup> A crença no santo, no decorrer do tempo, aglutinou interesses divergentes, por vezes, conflitantes e nem sempre pautados na religiosidade. Para saber mais sobre o assunto, ler: MEDEIROS, Bartolomeu T. Figueroa. São Jorge do Rio: o culto, os significados, as representações. *Revista Anthropologicas*, ano 11, v. 18, n. 2, p. 75-104, 2007.

As três dimensões das representações sociais: informação, campo representacional e atitude. Por informação, Moscovici designa o conhecimento organizado de um assunto, no caso a Psicanálise. Por campo representacional, Moscovici define a imagem, o modelo social, as opiniões, os juízos formulados e a tipologia das pessoas que recorrem à Psicanálise. Já a atitude refere-se à posição favorável ou desfavorável, que neste trabalho refere-se à Psicanálise. (Moscovici, 2003, p. 67).

As representações sociais emergem como um campo multidimensional que nos possibilitam questionar, de um lado, a natureza do conhecimento e, de outro, a relação indivíduo-sociedade, inserindo este campo de estudos entre as correntes epistemológicas pós-modernas. Para a história, as representações sociais nascem num momento de discussão sobre a “crise na história”, ou uma crise geral nas ciências sociais, em meados dos anos 1980. Esse período foi marcado pela queda dos regimes socialistas na Europa e o questionamento sobre as matrizes doutrinárias dominantes até então: o estruturalismo ou o marxismo. A discussão parte da premissa de que outros elementos do pensamento, disciplinas mais recentemente institucionalizadas intelectualmente (como a linguística, a sociologia ou a etnologia), poderiam auxiliar a dar a resposta ao questionamento sobre a crise.

O primado conferido ao estudo das conjunturas econômicas ou demográficas e das estruturas sociais, nas suas certezas metodológicas, tidas como pouco seguras à vista das novas exigências teóricas, não respondiam “às necessidades e às incertezas da pós-modernidade” (Amaral, 2004, p. 3). Ao voltar-se para objetos de estudo mantidos até então inteiramente estranhos a uma história dedicada somente à exploração do econômico e do social e ao aproximar-se excessivamente de normas de cientificidade e modos de trabalho imitados das ciências exatas, as ciências sociais minavam a posição dominante, ocupada pela história no campo universitário. O que ocorreu foi a “importação” e a mescla de novos princípios de legitimação, até então no domínio das disciplinas “literárias”, em contraponto ao empirismo histórico até então reinante.

A história reagiu de duas formas: captou os posicionamentos das doutrinas econômicas e sociais, posicionando-se nas frentes abertas por essas compreensões. Além disso, elegeu novos objetos para seu fazer historiográfico: atitudes perante a vida e a morte, rituais e crenças, estruturas de parentesco, formas de sociabilidade, modos de funcionamento escolares etc. Isso significava constituir novos territórios do historiador pela anexação de saberes e abordagens oriundas de ciências circunvizinhas (etnólogos, sociólogos, demógrafos), de onde, primordialmente, percebe-se o retorno maciço a uma das inspirações fundadoras dos primeiros *Annales* dos anos 1930: o estudo dos utensílios mentais que o predomínio da história das sociedades havia relegado um tanto ao segundo plano.

Sob a designação de história das mentalidades<sup>2</sup> ou, por vezes, de psicologia histórica, delimitava-se um domínio de pesquisa distinto tanto da velha história das ideias quanto das conjunturas e estruturas. Sobre esses objetos reencontrados, podiam ser absorvidos modos de tratamento inéditos, tomados de empréstimo às disciplinas vizinhas, tais como técnicas de análise linguística e semântica, instrumentos estatísticos da sociologia ou certos modelos da antropologia (Moscovici, 2003). O resultado dessas novas possibilidades foram a ampliação dos objetos de pesquisa por intermédio de novos enfoques que não elegessem tanto o econômico e o social. Nessa busca, criticando as produções anteriores, Moscovici (2003, p. 375) afirma: “Na verdade, pode-se dizer que são os intelectuais que não pensam racionalmente, já que produziram teorias como o racismo e o nazismo. Acreditem: a primeira violência anti-semita ocorreu nas universidades, não nas ruas”.

No que diz respeito ao aspecto simbólico da religião, devemos, de antemão, definir o significado de símbolo: “Símbolo, do grego (*sym-ballo*), remete-nos à união de duas coisas separadas que se complementam” (Reimer; Souza, 2009, p. 25). Desta forma, cada coisa, individualizada, tem seu sentido próprio, porém, quando interrelacionadas, adquirem novo sentido. O símbolo é uma forma de linguagem da experiência religiosa, possibilitando a interpretação daquilo que não é explicitamente colocado. O símbolo religioso é complexo e polissêmico, já que as pessoas não o veem como é, mas sim de acordo com sua experiência de vida.

Nessa perspectiva, verte-se este trabalho, tendo em vista o modo como e por quem é absorvida a crença numa divindade, nesse caso específico, em São Jorge, resultante de possíveis combinações que se expressam nas representações dos indivíduos, na perspectiva individual ou nas representações coletivas, num espaço geográfico de constantes construções e desconstruções (Pesavento, 2005). Na definição da historiadora, as representações

[...] construídas sobre o mundo não só se colocam no lugar deste mundo, como fazem com que os homens percebam a realidade e pautem a sua existência. São matrizes geradoras de condutas e práticas sociais, dotadas de força integradora e coerciva, bem como explicativa do real. Indivíduos e grupos dão sentido ao mundo por meio das representações que constroem sobre a realidade. (Pesavento, 2005, p. 39).

---

<sup>2</sup> Sobre o tema: ESCOSTESGUY, Ana Carolina D. Uma introdução aos estudos culturais. *Revista Famecos*, dez. 1998.

Tratamos essas representações com o empréstimo de outros saberes, estudo de rituais e crenças, formas de sociabilidade e suas permanências e mudanças, tendo como pano de fundo a festa e a crença em São Jorge.

## 2.4 Das origens da crença em São Jorge

Sobre as origens da crença, de acordo com as pesquisas e estudos desenvolvidos pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Georgina Silva dos Santos, sabe-se que remontam a versões do início da Idade Média. Segundo a pesquisadora, existiriam três versões para a origem da crença. Na primeira e mais antiga versão, de origem grega, se verifica:

O relato mais antigo de seu martírio tem como base os fragmentos de um texto grego. Foi escrito por um discípulo do ‘mestre Jorge’ e remonta ao século V. Narra os tormentos sofridos pelo santo após declarar-se cristão perante o imperador Graciano [sic]. Segundo a lenda, por recusar-se a oferecer sacrifícios aos ídolos pagãos, São Jorge foi tremendamente torturado com marteladas no crânio. Mas para confortá-lo, o Senhor apareceu-lhe. Revelou-lhe que haveria de morrer e reviver três vezes antes de falecer realmente. Conta-se que o vaticínio do Criador cumpriu-se. O mártir suportou calçados com pregos pontiagudos, os talhos de um roda com gládios e a voracidade das aves de rapina, exatamente como o Prometeu. Acorrentado da mitologia grega. Entre uma ressurreição e outra, restituiu a saúde de um boi para consolo de um lavrador, intercedeu por uma viúva aflita, curando seu filho doente, e batizou quatrocentos mortos, após ressuscitá-los. (Santos, G., 2006, p. 2).

Uma segunda versão, datada e com mais riqueza de detalhes, retrata a vida de um nobre, residente da Capadócia, na Turquia, que ingressa nas fileiras do exército romano. Elevado a tribuno, recusa-se a aceitar as divindades romanas, é torturado pelo imperador Diocleciano e, ainda assim, permanece na fé. Afirmo a autora:

A segunda versão do martírio de São Jorge, composta em 916, baseia-se na narrativa anterior, mas a supera em precisão histórica. Tem como personagens figuras que reprimiram o credo cristão no mundo romano e revela a origem do mártir. O relato apresenta-o como um tribuno do exército imperial, natural da Capadócia, que se recusou a fazer oblações aos deuses diante do Senado e do exército. Segundo a narrativa, a desobediência provocou a ira do imperador Diocleciano, que ordenou sua prisão. Sendo nobre e rico, São Jorge doou todos os seus bens aos pobres e deixou-se conduzir ao cárcere, onde foi submetido a torturas atrozes. Um anjo do Senhor, no entanto, libertou-o de todos os suplícios. O santo suportou uma roda cheia de gládios, saiu ileso de uma fossa de cal e não se feriu ao andar sobre o fogo. Conta-se que a cada prova superada, São Jorge operou milagres. Trouxe um morto à vida e salvou o único boi do camponês Glicério. Maravilhados com o poder do mártir, os soldados algozes e a própria imperatriz Alexandra aderiram à fé cristã. Inconformado, Diocleciano condenou-o à decapitação. (Santos, G., 2006, p. 2-3).

É na terceira versão que o catolicismo irá recepcionar São Jorge um tanto que precariamente, já que o santo nunca foi canonizado, sendo erigido à categoria dos “santos

populares”.<sup>3</sup> O não reconhecimento à categoria de santo canonizado, com vida e obras reconhecidas, cumprindo todas as exigências canônicas para tal elevação, inclusive milagres, pode estar ligado a fatores específicos relacionados à crença em São Jorge. Acreditamos que a perene negativa de elevação e reconhecimento possa estar ligada a fatores de ordem política e de poder da Igreja Católica Apostólica Romana.

De acordo com o exposto, há versões variadas para sua origem. Ademais, as histórias também são de localidades variadas, lugares que, naquele momento, politicamente, não coadunavam com os ditames da Igreja. Apesar de a discussão acerca da disputa política a qual a Igreja do Oriente (Constantinopla) e a do Ocidente (Roma) travaram a partir do século VI e que se sustentaria até o século XI, denominada Cisma Grega, não ser o objetivo principal da nossa discussão, não seria ilógico raciocinarmos que, se a fé em São Jorge tem sua origem e veneração na Igreja do Oriente, ao Ocidente não seria oportuno legitimá-la. Trata-se de um mundo dividido, com São Jorge como “guardião da fronteira”, como retrata o artista veneziano Vittore Carpaccio, na tela *São Jorge matando o dragão*, reproduzida a seguir:

Figura 1 – São Jorge matando o dragão - 1507



Fonte: Vittore Carpaccio (2014).

Legenda: óleo sobre tela – 141 x 360 cm

Sem o intuito de fazer uma análise estética da obra, cabe-nos somente a recepção da tela. Apesar das inclinações pouco voltadas à perspectiva e ao equilíbrio das formas, algo

---

<sup>3</sup> As referências a santos populares são controversas e regionalizadas. Denominam-se santos populares ou anônimos aqueles que não possuem sua existência comprovada, bem como, em processo investigativo específico, movido pela Igreja Católica Apostólica Romana, não tenha sido possível comprovar intercessões milagrosas sob a sua tutela.

comum aos pintores renascentistas da sua época, Vittore Carpaccio<sup>4</sup> apresenta um traço marcante que nos é pertinente: o orientalismo. As paisagens e as cidades são imaginadas. Na imagem, trazendo e elevando Veneza e seu porto à grande fronteira, está o último bastião do Ocidente, a cidade trânsito entre os dois mundos antagônicos. O fundo é imaginado, com superposições do porto de Veneza e construções arquitetônicas orientais. O movimento é a essência da obra, a lança é utilizada como divisor dos “mundos”. Do lado esquerdo, junto ao dragão, está o Oriente, com construções típicas, numa paisagem imaginada, recriada. A morte e as desgraças, frutos da não conversão, acompanham o dragão. São Jorge limita esses mundos, num claro apelo religioso, típico das obras de Carpaccio. O dragão está retesado, num movimento abrupto, visceral. Sua trajetória nefasta é interrompida pela força do golpe desferido pelo cavaleiro com a armadura.

Nessa ótica, a tela é mais um dos objetos de desconstrução do Oriente. Ademais, pelo fato de a Igreja Católica nunca ter reconhecido o santo, o que acreditamos estar ligado à necessidade de “renegá-lo” ou de ter que acatá-lo como um “anto do mundo grego” (numa referência ao mundo mediterrâneo pós-divisão do Império Romano, nos anos 300 d.C.). Isso sem que, por outro viés, essa mesma igreja o ressignificasse, reapropriando-se dele para a solidificação dos seus vários processos hegemônicos (Oriente, Novo Mundo, África) do Ocidente frente ao mundo. Desta forma, seria crível, dado os grandes embates teológicos e representativos que latinos e gregos travavam à época sobre o controle da fé e da doutrina cristã, compreender em qual conjuntura São Jorge estava envolvido.

Trata-se de um santo de tamanha popularidade e apelo não reconhecido pela Igreja Católica, mas necessário a ela. O que também concluímos é que, alheio a esses interesses, a crença em São Jorge não reconhece essas barreiras ou projetos hegemônicos. Como podemos observar, somente aos fins do século XIII, há uma nova versão sobre São Jorge, agora com a inserção de “objetos” e dogmas católicos (Virgem Maria, Evangelho e batismo). A nova versão, extraída da obra *Legenda áurea*, do arcebispo dominicano de Gênova Jacoppo de Varazze (1236-1298)<sup>5</sup>, é bem extemporânea às outras versões, o que também nos poderia levar a acreditar na invenção de um novo São Jorge.

---

<sup>4</sup> Vittore Carpaccio (1465-1525) era um artista veneziano, com nascimento em local indefinidos, Veneza ou em Capodistria, e um pintor italiano da escola veneziana que combinava o medievalismo com as novas técnicas renascentistas (Vittore Carpaccio, 2014).

<sup>5</sup> Jacoppo de Varazze era dominicano. A despeito de sua importância reconhecida tanto na vida eclesiástica quanto secular da cidade de Gênova, seu envolvimento na pacificação das disputas entre as facções locais de guelfos e gibelinos é particularmente notável, porém seus dados biográficos são escassos. Apesar dos bolandistas aludirem à sua beatificação, esta informação não se confirma em pesquisas mais recentes. Ver em especial: AIRALDI, G. *Jacopo da Varagine: trasanti e mercanti*. Gênova: Camunia, 2020.

O arcebispo, que pretendia com sua obra divulgar e instruir os fiéis para os sermões, buscava, também, sistematizar as lendas dos santos e, assim, popularizar a vida deles no cotidiano do homem medieval (Almeida, 2002, p. 69), reforçando laços com a crença católica:

Conta a *Legenda* que, além das muralhas da cidade de Lida, vivia um dragão que aterrorizava a população. Tinha um odor pestífero e uma fome descomunal. Aqueles que ousavam enfrentá-lo, fracassavam. Para mantê-lo sob controle, era-lhe oferecido diariamente um animal. Ao fim de um período, os rebanhos esgotaram-se. O rei então ordenou que a cada dia um habitante, designado por sorteio, fosse levado à fera. Certo dia, a sorte apontou a filha do rei. Desolado, o rei ofereceu toda sua riqueza e até metade do seu reino para que a substituíssem. A oferta, porém, não teve voluntários. Levada aos arrabaldes da vila, a princesa entregou-se às lágrimas. São Jorge cavalgava pelo lugar quando avistou a jovem. Disposto a oferecer-lhe ajuda, parou para indagar-lhe o motivo de seu pranto. Enquanto a donzela tentava dissuadi-lo a deixar o local, o dragão, inesperadamente, precipitou-se sobre o santo. São Jorge abateu-o com sua lança, amarrou-o com auxílio da princesa e conduziu-o até a cidade. Diante dos moradores, o herói prometeu matar a fera se todos aceitassem o Evangelho. Grata, a população converteu-se ao cristianismo e deixou-se batizar. Para agradecer-lhe o feito, o rei ofereceu sua filha em casamento. São Jorge, no entanto, recusou o consórcio. Antes de partir, pediu-lhe apenas que zelasse pela fé cristã e cuidasse dos pobres. Conta-se que em honra a São Jorge e à Virgem Maria, o soberano mandou erguer ali duas igrejas. Consta que, próximo às ermidas, surgiu uma nascente e todos que dessa água beberam viram-se curados. (Santos, G., 2006, p. 3).

A análise das versões, apesar de não ser objeto precípuo destas reflexões, é pertinente, já que, nessa versão, nota-se claramente, além da inserção dos “objetos católicos” supradescritos, uma “revisão” epistemológica na trajetória de São Jorge. A nova versão busca reconduzir (no sentido de dar nova direção) aqueles que travarem contato com a *Legenda áurea*, não mais na resiliência ante a perseguição e o sofrimento que os adversários de Cristo os infligiram, mas numa vida trilhada e voltada para crença no Evangelho e nos valores cristãos, como percebemos nos trechos a seguir: “[...] prometeu matar a fera se todos aceitassem o Evangelho e, antes de partir, pediu-lhe apenas que zelasse pela fé cristã e cuidasse dos pobres” (Santos, G., 2006, p. 3). Corroborando nossas premissas, apresentamos um relato mais atual, porém com remissões históricas, razões pelas quais o santo não é elevado:

A vida deste Santo, que remonta o termo Georgios do grego, é uma lenda, inclusive rejeitada, no século V, por um Concílio Católico. Afirmo a lenda que nos idos do século III ou IV, na Nicomédia de Capadócia, em Preto de Silca, povoado da Líbia, existia um lago onde vivia um dragão onde só o seu cheiro pestilento infestava as redondezas. E, para que não sofressem ataques da fera, os moradores eram obrigados a entregar víveres a esta, sob pena de ataques. Esgotados os víveres, passaram a ir pessoas. Até que a filha do rei foi oferecida como presa ao dragão. No momento em que esta é oferecida a fera, eis que surge um cavaleiro, chamado Xurxo, e mata a fera com uma lança, salvando-a do dragão. Esta lenda cinge-se com a ocidental, onde um cavaleiro também nascido na Capadócia, filho de cristãos, muda-se para a Palestina, após a morte de seu pai, influente comerciante. Lá, ingressa nas fileiras do exército romano, onde é promovido ao posto de capitão, em face de suas habilidades e a extrema dedicação. Dedicação esta que o leva a novas promoções, vindo a residir na

corte imperial e exercendo funções de extrema importância na corte. Como a época Roma ainda era politeísta, um decreto do imperador Diocleciano tinha sido elaborado com o objetivo para eliminar todos os cristãos da região. Confirmado o decreto pelo Senado romano, e dado a ordem, Jorge levanta-se no meio da reunião e afirma que os deuses romanos eram pagãos e não deveria ser seguida, logo, a ordem de matar os cristãos também não fazia sentido.

Neste interim, é indagado por um Cônsul romano sobre a origem de tal ousadia, e Jorge responde que era por causa da verdade. Então, o cônsul, novamente o pergunta: E o que é a verdade? E Jorge responde que a verdade é o Senhor Jesus Cristo, a quem os romanos perseguem, e, ele é mais um servo de Jesus. E que ali estava para dar testemunho desta verdade.

De várias formas São Jorge foi forçado a desistir da fé, inclusive com torturas físicas. Ao término de cada sessão, era perguntado se desistiria da sua fé, mas Jorge, persistente, afirmava que seguia um Deus vivo e só a ele temeria. Diante da resistência de Jorge, o imperador Diocleciano manda decapitá-lo no dia 23 de abril de 303. O culto ao soldado romano se propaga pela Ásia Menor e Europa, ganhando força nas Cruzadas, onde vários príncipes católicos o evocam, no intuito de obterem sucesso nas batalhas. Em 1340, o Rei Eduardo III, da Inglaterra, cria a ordem dos cavaleiros de São Jorge. Paralelamente são criadas ordens de cavaleiros em homenagem a São Jorge, inclusive em Portugal, que será uma das bases para vinda do culto de São Jorge para o Brasil. (Cavalcante, 2003. p. 13).

O texto foi extraído do livreto vendido na Igreja de São Jorge, no Centro do Rio de Janeiro. A autoria é de um padre que congrega e representa a confraria Irmandade de São Jorge na cidade. Percebe-se, no texto, que há uma “construção”, preocupada com a trajetória de São Jorge, dando-lhe um legado nobre, porém, renegando-lhe assento na constelação dos santos reconhecidos pela Igreja. A controvérsia ainda é mais contundente quando lançamos nosso olhar para o direito canônico<sup>6</sup>, legislação que, no seu Título IV, cânone 1186, estabelece:

Para fomentar a santificação do povo de Deus, a Igreja recomenda à veneração especial e filial dos fiéis a Bem-aventurada sempre Virgem Maria, Mãe de Deus, a quem Cristo constituiu Mãe de todos os homens, bem como promove o verdadeiro e autêntico culto dos outros Santos, por cujo exemplo os fiéis se edificam e pela intercessão dos quais são sustentados. (Paulo II, 1983, p. 10).

Prossegue a legislação, no cânone 1187 da mesma titulação, asseverando: “Só é lícito venerar, mediante culto público, aos servos de Deus que foram inscritos pela autoridade da Igreja no catálogo dos Santos ou dos Beatos”. Na pesquisa, na listagem dos santos e beatos catalogados e aceitos pela Igreja Católica<sup>7</sup>, São Jorge é ausente. Ou seja, oficialmente, para a Igreja Católica, São Jorge não é “São”. Sobre o processo que erige uma vida à categoria de santo, há a legislação do Vaticano, com última atualização em 1983, denominada *Divinus*

<sup>6</sup> Sobre o Direito Canônico, pesquisamos sobre a legislação canônica, atualizada em 1983 pelo Papa João Paulo II. Para tal, pesquisamos o *Código de Direito Canônico* (2015). A referida legislação embasa todo o compêndio jurídico e processual na esfera temporal da Igreja Católica Apostólica Romana e sofreu, desde a sua gênese, no século V, inúmeras revisões.

<sup>7</sup> Sobre a listagem oficial do Vaticano versando sobre os santos efetivamente canonizados, ver o Blog Lumine (2015).

*perfectionis magister*<sup>8</sup>, que, dentre várias prerrogativas e exigências processuais que a distinção prevê, define a condição de “santo”:

A Igreja, que desde os primeiros tempos do Cristianismo sempre acreditou que os Apóstolos e Mártires em Cristo estão unidos a nós mais estreitamente, os tem venerado particularmente junto com a bem-aventurada Virgem Maria e os Santos Anjos, e tem implorado devotamente o auxílio de sua intercessão. A estes se uniram também outros que imitaram mais de perto a virgindade e a pobreza de Cristo, além daqueles cujo claro exercício das virtudes cristãs e dos carismas divinos suscitaram a devoção e a imitação dos fiéis. (Paulo II, 1983, p. 10).

A condição é permissiva, porém, evoluindo no mesmo texto e numa análise dos aspectos processuais e pré-requisitos exigidos, percebemos que as condições para concessão da graça são altamente restritivas, somadas a várias instâncias de verificação e julgamento, dentre outros:

Compete aos Bispos diocesanos e demais hierarquias equiparadas pelo Direito, dentro dos limites de sua jurisdição, quer por ofício, quer por pedidos de fiéis ou grupos legitimamente constituídos ou de seus procuradores, o direito de investigar a vida, virtudes ou martírio e fama de santidade ou martírio, milagres atribuídos e, se considerar necessário, o antigo culto prestado ao Servo de Deus cuja canonização se é pedida. (Paulo II, 1983, p. 12).

Desta forma, se alinharmos as razões históricas, o lócus originário de São Jorge (o Oriente e todas as construções feitas a esse respeito) e o processo político que envolve o julgamento da capacidade de uma alma (no sentido *post mortem*) ser elevada a santo, veremos que nosso São Jorge foi paulatinamente transformado em um ser periférico, marginal, renegado, que necessitou transitar por várias batalhas e embates para ser o homem a cavalo, armadura em lança, atacando o dragão da maldade, alhures à legitimação dos controles da fé.

## 2.5 São Jorge em Portugal e sua recepção no Brasil

A empreita portuguesa nas colônias, em especial, a obra de colonização do Brasil, foi, seguramente, uma obra que moveu corações e mentes, consequentemente, resultante de outras obras até que os lusitanos aqui desembarcassem. Sob a égide de cruces, a cavalo, em vestes com forte aporte simbólico, homens perpassaram terras e outros homens, acreditando estar nessas e nesses homens o repositório dos seus “dragões”. Então, mais do que um processo econômico movido por Coroas ou Companhias de Comércio, o modelo de colonização

---

<sup>8</sup> Sobre a codificação relativa à canonização, pesquisamos o site Veritates Splendor (2015).

portuguesa no Brasil seguiu um misto de enriquecimento mercantil e resposta religiosa aos movimentos reformistas do século XVI.

Numa outra dinâmica, numa corrida do espaço geopolítico que o “novo mundo” poderia ofertar, estavam as recém-consolidadas coroas de Espanha (Aragão e Castela) e Portugal (Avis). Assim, ao buscarmos as ligações do objeto com a empreita portuguesa no Brasil, temos que ir mais além e compreender todo o aporte representativo e simbólico que São Jorge possuía em Portugal, desde sua formação. Nosso recorte temporal compreende então as disputas pela unificação da coroa portugalense, mais precisamente nas disputas com os *castellanos*.

Originados da luta contra um adversário comum (o Islão), vizinhos entre si, os reinos de Leão, Castela, Aragão e Portugal mantiveram sua unidade territorial às custas de contínuas operações armadas, entremeadas por breves períodos de trégua, em que eram restabelecidas suas relações políticas e comerciais. A face assaz belicosa destas monarquias ibéricas deu a guerra um papel fundamental em sua estruturação social e em seu conceito de poder, forjou uma liderança de reis cristãos guerreiros e conquistadores, segundo consta, afeitos a lenda de São Jorge. (Santos, G., 2006, p. 51).

Ainda sobre a conquista e a unificação portuguesa:

Em 1200, o santo militar emprestou seu nome a uma ordem de cavaleiros aragoneses. Mas conta-se que bem antes, em 1141, Afonso Henriques, o primeiro dos reis lusitanos, já se havia achegado ao santo, pois instituiu, após a conquista de Lisboa, uma paróquia em sua devoção, seguindo a crença dos soldados ingleses que lutaram na Reconquista e expandiram ao Sul dos limites do Condado Portugalense. Situada intramuros da cerca moura, a paróquia reunia seis igrejas colegiadas. Em seus limites, o templo de São Jorge, erguido em 1149, situava-se próximo a Sé, entre a futura Rua do Limoeiro e a rua do Barão, passando logo a categoria de sede da paróquia, por ordem do primeiro bispo de Lisboa, D. Gilberto. (Santos, G., 2006, p. 51).

Nas batalhas de unificação do reino português contra a corte espanhola (Castela), especificamente na batalha de Aljubarrota, os portugueses, apesar de em menor número, conseguiram a vitória, informa a autora:

O monarca luso aguardava o inimigo, protegido por um laudel bordado com palmas verdes cercado escudos de São Jorge, enquanto Num’Alvares, com uma jaqueta de lã verde, bordada com rosas, ostentava armadura completa e orava, prometendo a Virgem um templo ao pé de Ourém, e a S. Jorge outro, ali mesmo, no lugar onde tinha os seus joelhos...Os castelhanos vieram e avançaram bramindo por Castela e Santiago. Aos berros, os portugueses responderam com o grito do rei: ‘ávanté, ávanté S. Jorge, S. Jorge que eu sou rei, rei de Portugal’. (Santos, G., 2006, p. 64).

Diante desse cenário, podemos concluir que São Jorge é recepcionado no Brasil com forte aparato representativo, uma carga belicosa embalada pela vitória e subjugação de ameaças. O “mal” determinado é, nesse caso, Castela. Quem procura ao santo se assemelhar ou nele

buscar refúgio quer outorgar-se num resoluto procurador da conquista e da glória do reino de Portugal. Nas palavras de Vainfas e Souza (2002, p. 8):

Cruzados, cruz: vera e santa cruz. O sentido religioso da expansão ultramarina, empenhado, como na cruzada, em alargar o território dos fies ao Cristo, se transmutaria depois na ideia de missão, ora empenhada na salvação das almas. Almas d'além mar, mais do que territórios da cristandade, eis que passou a preencher o sentido religioso da colonização. E isso não só no Brasil como no Oriente, a terra das especiarias, para onde foi o Jesuíta Francisco Xavier, jesuíta que, por seu denodo missionário, virou santo.

Prossegue o autor no que diz respeito à “resposta católica” aos movimentos reformistas:

No Brasil, vera cruz, santa cruz – cruz fincada em 1500 sob a chancela de Pedro Álvares Cabral, com as armas e divisas de D. Manuel, e missa rezada por frei Henrique de Coimbra, franciscano. A cruz era o emblema das velas portuguesas e o rei de Portugal era grão Mestre da Ordem de Cristo. A cruz de Cristo acompanharia os portugueses, com a espada do rei, na tessitura do império colonial. Não por outro motivo a Bahia seria ‘Salvador da Bahia’, ‘Bahia de Todos os Santos’. Fundada pelo primeiro governador-geral, Tomé de Souza, em 1549. Bahia de todos os Santos, feriado católico em louvor da totalidade de santos, como que a desafiar os protestantes, que desde Lutero, em 1517, duvidavam da santidade dos santos. (Vainfas; Souza, 2002, p. 9).

Ainda sobre a chegada de São Jorge ao Brasil:

Data do reinado de D João II a mais antiga notícia histórica das festas públicas, que celebrava em Portugal a instituição da Eucaristia, festas as quais aquele soberano permitiu que se acrescentasse a procissão de São Jorge, com o seu cortejo dos três reis magos, a Serpente, São Sebastião e uma donzela, o Dragão, São Miguel, Santa Clara e mais uma infinidade de personagens do martirológico e do simbolismo cristão, que no dia do corpo de Deus, percorriam enfileirados as suas lendárias da lusa metrópole. De 1412 em diante é que a tradição amortalhada nas caras régias, resplandece, tendo como testemunhas de igual valor os documentos das municipalidades insulanas e coimbrã, espalhados por sopros seculares sobre a mesa de trabalho do erudito Th. Braga, que os tem estudado e divulgado com lúcido critério e alevantado saber. O processo de Corpus Christi, isoladamente, é do ritual romano: em todos os países católicos ele existiu e existe, limitando o seu giro às circunvizinhanças dos templos, ou aos próprios templos. Como tradição pátria, como legado dos tempos colônias, é mais particularmente na procissão de São Jorge que vamos tratar, e que destoa da de Corpus Christi da liturgia cristã, constituindo um todo independente, ou uma parte cuja ligação ideal é o fio delgado de uma lenda. (Morais Filho, 1989, p. 119).

A chegada dos portugueses ao Brasil, em 1500, com todo aparato cultural, religioso dogmático e ideológico, em contato com as culturas locais e em seguidas transplantadas, inevitavelmente desencadeia o que Gruzinski (2001, p. 62) define como “choque da conquista”:

As mestiçagens desencadeadas pela conquista do Novo Mundo parecem indissociáveis de dois outros fenômenos maiores na América do século XVI, de um lado, o que costuma se chamar ‘O Choque da Conquista’ e, de outro, o que chamei de ocidentalização, essa empreitada multiforme que levou a Europa Ocidental, no rastro de Castela, a fazer a conquista das almas, dos corpos e dos territórios do Novo Mundo. (Gruzinski, 2001, p. 62).

Esse choque cria, na ótica dos portugueses, a ideia de uma “sociedade colonial”, o que pressupõe um estamento ou um pretense quadro de consolidação da “ordem europeia” para manutenção do projeto de controle dos territórios, das almas e dos corpos, a princípio, dos autóctones e depois dos afrodescendentes. Diminuídos em suas crenças, demonizados seus objetos sagrados e dogmas, estava o cavaleiro de todas as mazelas que o contato com o “velho mundo” e o “novo mundo” acarretaram. O cenário, apesar das literaturas em contrário, não foi pacífico, conforme prossegue o autor: “Se nem todas as mestiçagens nascem necessariamente de uma conquista, as desencadeadas pela expansão colonial na América iniciam-se invariavelmente sobre os escombros de uma derrota” (Gruzinski, 2001, p. 64).

A compreensão do processo de formação da cultura latino-americana, partindo-se do “choque da conquista”, permite a construção de sustentáculos teóricos que nos levarão à compreensão da crença em São Jorge, no Brasil, descortinada nesse texto. Isto é, compreender o objeto crença em São Jorge na então colônia é perceber qual carga simbólica<sup>9</sup> do santo desembarca no Brasil. Sob outro paradoxo, intentamos compreender esse aparato latino-americano, rompendo amarras eurocênicas e finalistas. Para tal, valemo-nos das reflexões de Derrida (1971, p. 234), que pontua esta ruptura: “[...] no momento em que a cultura europeia foi deslocada, expulsa do seu lugar, deixando então de ser considerada como a cultura de referência”. O olhar é transversal, perpassa, compreende e supera a esquematização de “civilizado” e “primitivo”, “culto” e “inculto”, e tantos outros dualismos finalistas.

Outra questão que devemos enfrentar ao situar a expansão europeia no Novo Mundo é a ideia da construção do bem e do mal, inseridos num mundo extremamente polarizado, por um lado, pelo desconhecimento do “outro”, nesse caso, os ameríndios e negros, por outro, pela radicalidade religiosa que protestantes e católicos travavam naquele momento. Aliados a isso, temos também a inerente dificuldade ocidental de conceber e recepcionar o novo, o desconhecido. Sobre a polarização, Vainfas e Souza (2002, p. 9-10) afirmam:

Já o franciscano frei Vicente do Salvador, nosso primeiro historiador, explicaria que a Terra de Vera Cruz ganhou o nome de Brasil por causa do pau de cor abrasada e

---

<sup>9</sup> Usamos o termo “simbólico” para pontuar a importância de São Jorge em Portugal por meio da presença de ordenações de cavaleiros (reinóis, fiéis à Coroa) sob a devoção de São Jorge, atuantes há mais de 200 anos, como explica G. Santos (2006, p. 34).

vermelha e isto porque o Diabo, que perdera o controle sobre a velha cristandade europeia, acharia refúgio na América. Um historiador francês diz que o demônio viajou para a América nos porões dos navios ibéricos e, se assim foi, Deus e o Diabo foram levados juntos ao Novo Mundo pelos europeus. A ideia não é má, mas não se pode reduzir o fenômeno da religião e da espiritualidade a maniqueísmos. No Brasil, terra diabólica pelo nome, Bahia abrigaria todos os santos na fundação de Salvador.

O que nos chama atenção é que, embora antagônicos, o bem e o mal, na perspectiva dogmática religiosa europeia, colocam-se indispensáveis um ao outro, sendo que o primeiro não subsiste sem o segundo. Pratica-se o bem, porque existe o mal, e o mal aqui é agregado ao novo, ou ao novo que se contaminou do mal, justificando toda ação “civilizatória”. Na festa do Corpo de Deus, a qual nosso objeto está estrategicamente incluído, veneram-se santos e espíritos bons porque existe o mal. Nesse quadro de antagonismos, do bem versus o mal, as “conquistas” que permeiam o imaginário português, desde a sua consolidação, perpetuam.

São Jorge, o santo guerreiro, vestido em armadura, lutando pelo bem e pela justiça, contra o dragão da maldade. A festa se implanta e se reforça (permanecendo até os dias atuais) num misto de necessidade da manutenção das estruturas dominantes, motivação à empreita portuguesa e estratégia de resistência das populações solapadas. Os opostos encontram-se numa dimensão comum: ambos expressam a crença no sagrado. Nas maneiras como se manifestam e na forma como se diferem, é que residem nossos questionamentos: Quem o define e o legitima? Qual é o seu lócus enunciativo? O que é divino e o que é profano na sociedade colonial, em especial, na crença em São Jorge?

Não interessa, para as elites dominantes da sociedade colonial, o sentido de sagrado que permeia as crenças dos autóctones e dos transplantados africanos, mas, sim, a implantação, a manutenção e a massificação da chamada “dessacralização”, conforme explica Gruzinski (2006), um processo de perda do caráter sagrado de objetos e crenças, instrumentalizados no uso massivo das imagens europeias, aliado ao dualismo dogmático. Sobre a discussão:

De Colombo a Pané, de Martir a Oviedo, o olhar ocidental pousado nos objetos das ilhas foi se imobilizando aos poucos, na dupla certeza de reconhecer uma imagem e nela identificar o diabo. Passados o choque do desconhecido e a primeira interpretação colombiana, hesitante e maleável, dá-se o enquadramento (Martir), o campo encolhe, a visão se estiliza e se dramatiza até vir a tona a ‘visão americana’, na verdade uma réplica pura e simples de um *deja vu* europeu. (Gruzinski, 1990, p. 41).

A essência do relacionamento com o sagrado e a sua dessacralização, a inserção e a coexistência dos opostos dualísticos podem ser observadas, conforme os textos acima, nos caminhos das práticas e dos rituais religiosos percorridos na sociedade brasileira, desde o início da sua colonização até o período de recorte desta discussão. Dominada e oprimida por um

catolicismo “oficial”, a sociedade colonial brasileira é marcada por uma liturgia sacramental, vinculada aos dogmas, ao templo, à igreja, às imagens e ao terreno. Assim, desde a organização física das cidadelas coloniais, até o íntimo das residências, a tendência de oferta de bens religiosos voltadas à imagem e ao mito se faziam constantes e presentes, com altares e igrejas nas propriedades privadas, compra de vagas em locais sagrados (esfera coletiva), ordens religiosas estratificadas (brancos, negros e mestiços) e a noção de homens “bons” como modelo. Tudo isso serviria para o próximo passo do processo da “conquista”.

Esse era o modo de manutenção e controle exclusivos do permissível e do tolerável pelas autoridades clericais e governamentais no “status quo colonial”.

O prólogo pacífico desta guerra de imagens, desde o início situado sob o signo do olhar e do visual, é tão imprevisível como desnorteante, pois teríamos a impressão de estar seguindo um roteiro diferente, que não acabaria inelutavelmente na tragédia das ilhas e do continente, nos massacres, na deportação das populações indígenas, na destruição de seus ídolos. Delineiam-se intuições, entreabrem-se pistas, intensificam-se perspectivas como em filigrana, às quais, séculos mais tarde, a etnografia voltará. (Gruzinski, 2006, p. 23).

Ademais, ressaltemos, no que tange às esferas de poder, o forte imbricamento de autoridades clericais e governamentais. Momento esse que o Império brasileiro tentará manter até a quebra do padroado. Esse imbricamento, como veremos adiante, serve de premissa para compreendermos como feriados laico-religiosos, procissões religiosas com militares e outros representantes aparentemente laicos caminham juntas. Isso colabora para que o profano e o sagrado, o laico e o religioso permaneçam difusos no cotidiano do Brasil. Sobre essa complexidade, assevera Marchi (2005, p. 49):

Todavia, fruto da complexidade religiosa e cultural, as múltiplas experiências de uma catolicidade oficial europeia somaram-se outras representações religiosas, a dos nativos e a dos afrodescendentes, constituindo-se um conjunto de concepções e explicações que sobrepujam racional e irracional, sagrado e profano, espiritual e material. O conjunto de representações construídas e as experiências vividas sejam pelo caráter sacramental da religiosidade, seja pelo santorial, pelas pajelanças, pelos cultos afros, pela crença nas forças sagradas da natureza, pela interveniência dos espíritos desencarnados, formou um cabedal religioso próprio, constituído de formas específicas de relacionamento com o sagrado. Não se trata de um mero sincretismo religioso ou uma sobreposição de rituais e crenças, mas da construção de uma religiosidade vivenciada nas suas crenças, nos seus ritos e nos seus santos de fé.

Nessas assertivas, insere-se a nossa problemática. A chegada do santo, via colonizadores, traz consigo e provoca ao mesmo tempo uma torrente de representações, reapropriações, experiências (re)vividas e esquecidas (ou que foram obrigadas a serem esquecidas), realimentadas e reconduzidas ao cotidiano da sociedade colonial brasileira.

Ameríndios e afros, reunidos em seus escombros, buscaram identificar, nas suas respectivas jornadas, e ritos de passagem, situações que possam estabelecer espaços de negociação e rememoração das suas culturas, e estas, com a cultura portuguesa dominante (Marchi, 2005). Em via contrária, os colonizadores buscaram, inicialmente com o trabalho jesuítico, e posteriormente e paralelamente com todo o cabedal de festas, romarias, procissões e quermesses, estabelecerem seu espaço de dominação e negociação, permitindo, em alguns casos, a inserção dos demais atores sociais, porém, subalternizando-os.

Ao entendermos os elementos destacados (as origens portuguesas, a diáspora negra e o solapamento das culturas autóctones), percebemos as negociações que puderam gerar o “transeunte” São Jorge e o porquê da existência, por exemplo, do orixá Ogum, o seu ente mestiçado no Rio de Janeiro, ou Oxossi, na Bahia. O mesmo aspecto que gera festas provinciais, formaturas militares, salvas de canhões e desfiles de irmandades, será, pelas razões que apresentamos, deliberadamente obscurecido. A percepção de como a festa era criada, organizada e disposta na sua consecução, nos permite compreender como as estruturas de poder e os subalternizados agenciavam os espaços territoriais ou representativos na sociedade colonial.

## **2.6 A guerra de imagens e a dessacralização dos símbolos**

Uma das premissas para subalternização de uma cultura é o constante, contínuo e crescente processo de construção da diferença. Não se ver no outro ou, mais do que isso, negar o outro enquanto ser humano é o primeiro passo para que um grupo socialmente constituído e em contato entenda o que significa sobrepujar saberes e conhecimentos. Não queremos, entretanto, ancorar nossa problematização num processo mecânico ou esquemático de causa e efeito, ou generalizar o aporte teórico ora suscitado. Desejamos, sim, criar uma gênese, um marco inicial no processo de construção do outro que ora retratamos e que servirá de sustentação para compreensão do objeto de estudo.

A festa e a crença singular em São Jorge nascem de uma guerra de imagens trazidas tanto do alto como do calabouço das caravelas, tanto das matas como dos burgos. O ponto de partida (o que realmente o foi) é tido como o primeiro conflito americano.

No entanto, já no final do ano de 1496 produziu-se o irreparável. Foi sem dúvida o primeiro conflito americano dessa guerra de imagens. Alguns indígenas tinham apanhado imagens cristãs que os espanhóis haviam confiado à guarda de neófitos: Saindo daquele oratório jogaram as imagens no chão e as cobriram de terra e depois urinaram em cima, dizendo: ‘Agora teus frutos serão grandes e bons’. E isso porque

enterraram num campo cultivado, dizendo que seria bom o fruto que ali tinha se plantado: e tudo isso por vitupério. (Gruzinski, 2006, p. 30-31).

A atitude dos autóctones, encarada como sacrilégio pelo irmão de Colombo, gerou a ordem de queimá-los vivos. A repressão espanhola nos revela a inviolabilidade de um espaço que mistura a política e o religioso. O processo já se encontra de tal forma demarcado: o respeito às imagens dos brancos é tão intangível quanto a submissão dos autóctones ao colonizador. Esse foi o início da longa série de destruições, apropriações, deformações a qual foi tecida nossa história (Gruzinski, 2006, p. 31).

O processo de colonização da América Espanhola, objeto central dos estudos de Serge Gruzinski, ajuda na compreensão do que foi o processo de conquista no Novo Mundo. Apesar do cenário conflituoso, as culturas locais conseguiram se organizar de forma muito além do pensado e do desejado por aqueles que se colocaram acima e fora delas. Aliás, as estratégias de resistência, em casos extremados do processo, se transformaram em estratégias de sobrevivência. Isso porque, para que o processo de assimilação cultural lograsse êxito, logo que iniciados os contatos com o Novo Mundo, as cortes empenharam-se em eleger pessoas ou especialistas que exerceriam uma atividade semelhante à dos antropólogos.

A missão deles era fornecer ao rei e às companhias de comércio informações sobre saberes locais. Nosso exemplo recai sobre o ferramental epistemológico europeu resultante do estudo de alguns objetos retirados dos indígenas, denominados *cemis*. O que persiste nos colonizadores é a necessidade de se estabelecer qual a relação dos objetos de devoção com a cultura local, quais seriam os possíveis óbices que esses elementos poderiam oferecer ao processo de cristianização (carga simbólica para a sociedade local), ou até como seriam adaptados a esse processo. Para os que assim atuaram, dentre tantos, determo-nos no milanês Pedro Martir, que é convocado pela corte espanhola, logo no início dos anos 500, para instruir-se acerca dos objetos de devoção dos ameríndios (Gruzinski, 2006, p. 32). Prossegue o autor:

Dessa vez, o objeto catalogado logo de saída como um simulacrum, uma representação figurada. Salta aos olhos é que pela imagem antropomórfica que Martir se interessa, e que é ao figurativo que retorna o debate. O zeme de Mártir é identificado e visualizado a partir de um modelo iconográfico ocidental – ‘os espectros que nossos artistas pintam’ [...] O zeme seria, portanto, a imagem, ou mais exatamente, o simulacro de um espectro. (Gruzinski, 2006, p. 34, 36).

A ideia é que haja uma adequação “forçada” da cosmologia local à ocidental. Nesse sentido, prossegue o autor:

O fato é que Pedro Martir dá a si mesmo – e ao leitor – os meios de imaginar e ser aquele objeto exótico que lhe chega das ilhas. Assim, confere-lhe uma configuração, empresta-lhe uma identidade, e extrapola as crenças em torno dele. Mas, sobretudo, lança uma imagem, o zeme – espectro, capaz de produzir efeitos de sentido que acabam tornando opaco o elemento etnográfico e se substituindo a ele. Processo habitual de um pensamento conquistador e redutor? Reflexo obrigatório de todo pensamento dominante? Provavelmente. (Gruzinski, 2006, p. 37).

Traduzindo este *modus operandi* ao nosso objeto de estudo, não podemos, de forma alguma, acatarmos a crença em São Jorge no Brasil como algo livremente recepcionado pelas populações em epígrafe (escravos e índios). O processo envolveu violências, negociações, performances e dissimulações. As estratégias de sobrevivência e adaptações a cosmovisões locais (catequese) representam tudo o que resulta do solapamento de uma cultura e da violência epistêmica.

### 3 DOS HOMENS BONS AO SÃO JORGE “CIVILIZADO”

O fim do século XIX e o início do século XX são o grande recorte temporal e o cenário maior das nossas premissas e problematização. Porém, desde o século XVII, as populações afrodescendentes buscam seus espaços representativos na sociedade colonial brasileira. As estratégias mais comuns de resistência, resiliência e negociação realizadas, a exemplo de “estatutos de pureza de sangue” erigidos por Portugal às suas colônias, se materializavam na organização das irmandades religiosas, como visto adiante.

#### 3.1. O conceito de pureza de sangue e a irmandade de São Jorge

No que se refere ao aspecto econômico social, assinalamos as ordenações de ofício, uma derivação à brasileira das corporações de ofício da Europa Antiga, presentes no espaço das comemorações religiosas, como a procissão do Corpo de Deus na América. Essas organizações permitiam, ainda que precariamente, a inclusão dos afrodescendentes, porém, somente pela via do ofício e da subalternidade. Dada as premissas religiosas do nosso objeto, centramos na importância das mobilizações dessas populações nas irmandades religiosas, sem destacá-las do cotidiano colonial, onde o imbricamento entre o público e o privado, o econômico e o religioso fazia-se presente. Gregório de Matos<sup>10</sup>, advogado e poeta do período colonial, nos século XVII, já asseverava:

[...] porque é mulato  
Ter sangue de carrapato  
Ter estoraque de Congo  
Cheira-lhe a roupa a mondongo  
É cifra de perfeição:  
Milagres do Brasil são.

A impureza de sangue foi, durante todo o processo de colonização do Novo Mundo, um campo fértil de grandes discussões e contradições nas políticas destinadas ao controle jurídico e social das colônias. O objetivo maior por parte das cortes era, dentre outras, ter o controle da mobilidade (ascensão) social dos habitantes, partindo-se de um discurso aristocrático religioso.

---

<sup>10</sup> Gregório de Matos Guerra nasceu na então capital do Brasil, Salvador (BA), em 20 de dezembro de 1636, numa época de grande efervescência social, e faleceu no Recife (PE), pelas mais recentes pesquisas, em 1695, embora a data tradicionalmente aceita fosse a de 1696. “Foi patrono da cadeia nº 16, por escolha do fundador Araripe Júnior. Como poeta de inesgotável fonte satírica não poupava ao governo, à falsa nobreza da terra e nem mesmo ao clero. Não lhe escaparam os padres corruptos, os reinóis e degredados, os mulatos e emboabas, os ‘caramurus’, os arrivistas e novos-ricos, toda uma burguesia improvisada e inautêntica, exploradora da colônia. Apelidaram-no de ‘O Boca do Inferno’” (Academia Brasileira de Letras, 2015).

Essa mobilidade estava diretamente ligada à sua convicção religiosa e a sua cor de pele, em ascendência ou descendência. Sobre isso, Castro-Gómez (2005, p. 54) alicerça-nos:

El primer discurso universalista de los tiempos modernos no se vincula entonces con la mentalidad burguesa liberal sino, para dógicamente, con la mentalidad aristocrática cristiana. Se trata, según Mignolo, del discurso de la limpieza de sangre. Este discurso operó en el siglo XVI como el primer esquema de clasificación de la población mundial. Aunque no surgió en el siglo XVI sino que se gestó durante la Edad Media cristiana, el discurso de la limpieza de sangre se tornó ‘mundial’ gracias a la expansión comercial de España hacia el Atlántico y el comienzo de la colonización europea. Esto significa que una matriz clasificatoria perteneciente a una *historia local* (la cultura cristiana medieval europea), se convirtió, en virtud de la hegemonía mundial adquirida por España durante los siglos XVI y XVII, en un *diseño global* que sirvió para clasificar a las poblaciones de acuerdo a su posición en la división internacional del trabajo. (Castro-Gómez, 2005. p. 54).

Nesse sentido, nosso objeto converte-se em mais um das ferramentas de construção da hegemonia mundial pretendida pelas coroas, seja a portuguesa, seja a espanhola. O processo de pureza de sangue possuía uma dupla faceta: a social religiosa, que restringia e não permitia o acesso social, engendrado no discurso da fé e da lei; e a econômica, que gestada e a cavaleiro da primeira, adequava a fórmula da conversão e do salvamento das almas às necessidades do capital e das práticas mercantis extrativistas.

Embasada na lógica acima e numa economia sustentada pela mão de obra escrava ou ameríndia, que per capita superava em muito a dos colonos, a metrópole e as elites locais faziam do mecanismo de controle um instrumento da manutenção e da sobrevivência dos status quo colonial e do controle social de forma geral. Destarte, o medo de rebeliões e extermínios contra os europeus, como observado nas Antilhas e na Jamaica, permeavam corações e mentes de ambos os lados. O controle da ascensão social nas colônias deveria ser severo, motivo de legislações direcionadas especificamente às possibilidades e às limitações da movimentação social de seus habitantes. Soma-se ainda o receio dos reis e das suas respectivas nobrezas, com o “peso” do lastro de fidelidade que os seus súditos teriam nos trópicos e terras além-mar, terras que, por vezes, se demonstravam longínquas e intransponíveis à aplicação das normas e dos bons costumes à moda da corte.

Bem assevera Raymundo Faoro, jurista, sociólogo e historiador, sobre essa preocupação, conforme citado por Santos (2005, p. 52): “quanto mais distante ficava o rei, maior ficava a sombra”. Assim, num misto de concessões e radicalismos, a vida colonial alternava-se, ao sabor dos interesses mercantis, ao controle do comportamento dos súditos e da necessidade de povoamento da América pelos descritos “homens bons”. As miscigenações e as misturas eram vistas como empecilhos à empreita real, via de regra, pelas razões acima expostas.

Tomemos, por exemplo, a determinação da coroa inglesa, para quem é claro o posicionamento quanto às misturas:

[...] para prevenção desta mistura abominável e geração espúria que daqui para frente pode crescer neste domínio, seja com negros, mulatos e índios casando-se com inglesas ou outras mulheres brancas, ou por se associarem ilegalmente, que seja decretado [...] que, para o futuro, caso um inglês ou outro homem ou mulher branca, sendo livre, se casar com negro, mulato ou índio, homem ou mulher, cativo ou livre, deverá num prazo de três meses, ser banido deste domínio para sempre. (Viana, 2007, p. 70).

Continuidades e poucas mudanças marcaram os critérios de “limpeza de sangue” nas Américas. No Brasil, a legislação portuguesa versou em várias oportunidades sobre o tema, mas nos detemos no parecer do Conselho Ultramarino do início do século XVIII, que bem caracteriza a questão da “limpeza de sangue”:

Era justo que somente as pessoas que tivessem limpo de nascimento fossem eleitas para servir de vereadores e andar na governança da capitania, porque se a falta de pessoas capazes fez a princípio necessária a tolerância de admitir os mulatos ao exercício daqueles ofícios, hoje tem baseado esta razão, e se for indecoroso que (estes cargos) sejam ocupados por pessoas com semelhantes defeitos. (Viana, 2007, p. 78).

A legislação vai mais além, aconselhando aos insulares que não mantivessem relações ou concubinatos com negras ou mulatas, “razão pela qual se iam maculando as famílias todas” (Viana, 2007, p. 78). Chegava-se ao extremo de impedir o acesso e de não se legitimar eleição de qualquer “homem que seja mulato nos quatro graus em que o mulatismo é impedimento”. Recomendava-se, ainda, que os homens não deixassem descendentes “defeituosos e impuros vendo que de outro modo podem alcançar, nem para si nem para os seus, os empregos de maior distinção e honra das terras em que vivem, pois o afeto de consegui-los é natural a quase todos os humanos” (Viana, 2007, p. 79).

As limitações não atingiriam somente as querelas de cunho jurídico e ou administrativo da colônia. As organizações religiosas, nesse momento, mostravam-se profundamente ligadas ao poder real e não se opunham às condições desumanas do trabalho escravo. Assim, diferenças e barreiras religiosas também eram erigidas, subalternizando também a esfera temporal da vida dos negros e ameríndios. Transplantavam-se os mesmos critérios de “pureza de sangue” das esferas jurídico-administrativa para as ordens religiosas, dividindo-as em castas, pré-ordenadas pela cor ou condição social.

Na Europa, desde as mudanças impostas pelo Concílio de Trento (1545-1563), o catolicismo assume novas perspectivas, com a Igreja empreendendo e reforçando outros

modelos de devoção por meio da inserção dos santos intercessores<sup>11</sup> (Viana, 2007, p. 97). Nas caravelas, nos oratórios e altares, santos intercessores ganharam refúgio e responsabilidades protetoras junto ao cotidiano dos colonos. Nesse conglomerado, insere-se São Jorge. Na América Portuguesa, a empreita de transplantação dos santos e querelas se mostra tão complexa quanto ao projeto colonial em si. Ao contrário de outras colônias, o Brasil não recebeu quantidade expressiva de dióceses ao longo do período colonial (Viana, 2007). Ainda assim, seguindo o modelo título e fim da própria empreita, a Ilha de Santa Cruz, a Terra de Vera Cruz, a cruz se tornou o objeto fim do alto clero para o enquadramento da vida religiosa de todos, desta gente, conforme se dizia, “sem fé, sem lei e sem rei” (Vainfas; Souza, 2002, p. 12).

O projeto das irmandades portuguesas transplantadas para o Brasil segue a mesma lógica, ainda que em detrimento da baixa expressividade do clero regular português na colônia.

Ancoradas a roda de alguma figura santa, catalisadora de corações e afeto, muitas vezes sediada em uma igreja com o apoio e incentivo do pároco, as confrarias do período moderno foram decerto um espaço de vivência religiosa, mas também agentes do processo de enraizamento da ideologia tridentina nos territórios tradicionalmente leais a Santa Sé. Por isso, constituíam uma das principais expressões sócio religiosas encorajadas pelo poder eclesiástico para enquadrar e exprimir a religiosidade dos leigos sensíveis a oratória dos pregadores e a experiência dos místicos. (Santos, G., 2005, p. 164).

As irmandades, em especial, a de São Jorge, reuniram, na metrópole, expressivas participações nos campos temporal, espiritual e econômico dos seus associados, tendo grande influência na vida política de Portugal do século XVIII. Destarte, não podemos nos esquecer que, apesar das premissas igualitárias e caridosas, os pré-requisitos de pureza de sangue serão mantidos.

Fiel a conquista afiançada pelos alvarás régios obtidos na centúria anterior, a corporação exigia que os oficiais fossem irmãos da irmandade Espiritual do nosso Santo, nunca com menos de 35 anos, sabendo ler e escrever e de boa vida e costumes. Por isso, resguardando a moral que construiu desde a Antiguidade uma dicotomia entre as esferas de atuação do masculino e do feminino, as regras da Casa de Jorge previam que sendo casados, os trabalhadores não poderiam ter suas mulheres em lugares públicos, para que pudessem ocupar, sem restrições, um lugar na Casa dos Vinte e Quatro e, porventura, no Senado. Isto é, vetava, a união dos oficiais com mouras, mulatas ou negras. Afinal, eram essas, em sua maioria, que andavam pelos mercados e ruas a vender arroz-doce, trapos velhos e coisas do gênero. (Santos, G., 2005, p. 149).

---

<sup>11</sup> Os santos intercessores são as divindades reconhecidas pela Igreja Católica Apostólica Romana pela sua vida e exemplo que serviram de motivação, apoio e chamamento aos viventes nas suas trajetórias de vida. Para informações sobre a legislação relativa à canonização, pesquisamos o site Veritatis Splendor (2015).

O aprofundamento desses pré-requisitos foi um desafio à vida colonial e provocou distensões que cronistas e viajantes relataram ao se depararem com a gama de rituais de sociabilidade que o Brasil descortinara. Esses rituais desconcertantes aos olhos externos provocaram as contradições que possibilitaram o incremento da vida religiosa privada na colônia, em detrimento dos desejos de implementação da reforma tridentina. É o nascimento de uma “espiritualidade brasileira” multifacetada que se tornou o grande guarda-chuva de inúmeros rituais e crenças religiosas, dentre as quais, a festa de São Jorge, objeto deste estudo. As festas religiosas no Brasil são o grande teatro onde esses atores têm suas performances recepcionadas e reinterpretadas, alhures, aos interesses até mesmo de grandes mecenas.

### **3.2 A ruptura do projeto: as festas religiosas e as irmandades no Brasil**

Conforme afirma Fanon (2008, p. 13), “O que é frequentemente chamado de alma negra é um artefato do homem branco”. As festas religiosas ligadas ao catolicismo, conforme enfatizado na seção 2, foram transplantadas para o Brasil colonial e sofreram dadas as particularidades do processo de ocupação do território e de seus atores envolvidos, distensões que são uma das bases da nossa problematização. Quanto à questão das irmandades, ao serem transplantadas a princípio para o universo colonial, elas tiveram seu ordenamento, tido como “ideal”, modificados, em grande parte por razões ligadas a uma realidade surreal: a escravidão, a engrenagem mestra que movia toda a roda que adoçava o mundo (numa acepção ao açúcar produzido nos engenhos brasileiros), deixando o fel nos corações e nas mentes dos transplantados. Essa situação de difícil mensuração é o pano de fundo das rupturas frisadas nesta pesquisa e a gênese da reinvenção da nova festa ao santo que se construirá no Rio de Janeiro.

Para que tenhamos noção da dimensão desta situação, demonstramos a quantidade de cativos que adensavam a cidade. Nas reflexões de Roger Bastide<sup>12</sup>, sociólogo e estudioso da cultura afrobrasileira, a grandeza dos mecanismos de resistência dessas comunidades no período das *plantations* no Brasil complementam o entendimento dos mecanismos de aplicação da ordem dominante em sentido contrário.

---

<sup>12</sup> Roger Bastide (1898-1974) chegou ao Brasil em 1938 para ocupar a cátedra de Sociologia I, no Departamento de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo (USP), deixada pelo professor Claude Lévi-Strauss. Bastide aqui esteve até 1974, quando partiu definitivamente para a França onde foi lecionar primeiramente na École Pratique des Hautes Études, hoje École des Hautes Études en Sciences Sociales, nomeado, em seguida, para a Universidade de Paris, cátedra de Sociologia, além de ter sido, durante mais de dez anos, professor no Institut des Hautes Études de l’Amérique Latine. Seu regresso para a França significou, dizia ele, um terrível aumento de trabalho. (Queiróz, 1994).

A grande plantação, onde o número de escravos era bastante considerável, para que inter-relações se estabelecessem com o senhor, possibilitou, por conseguinte, uma certa medida, a perpetuação dos valores africanos. Mas, para que esses se perpetuassem era necessário revigorá-los, em datas determinadas, na grande corrente da consciência coletiva. Marcel Mauss mostrou, tratando dos esquimós, a importância do ritmo de dispersão e de concentração humana na vida religiosa, e Durkheim, focalizando os nativos australianos, destacou a importância da festa que reúne os homens numa mesma exaltação mística. Ora, os negros das plantações comungaram também em frestas, renovaram a força de seus símbolos, de seus valores, de seus ideais na reunião regular e em datas determinadas ao redor do fogo ao som de atabaques. A primeira razão que levou os senhores a permitir os escravos, ou na tarde de domingo, ou nos dias feriados e ‘santificados por nossa muito santa madre Igreja’; Divertirem-se ‘à moda que sua nação’ era de ordem puramente econômica; tinham notado que os escravos trabalhavam melhor quando podiam divertir-se livremente de tempos em tempos, e não quando exigiam deles um trabalho contínuo, um esforço sem interrupção, dia após dia. (Bastide, 1985, p. 71).

Diante do exposto, podemos afirmar que, por um lado, havia um mecanismo de exploração da mão obra (escravidão), equiparando as pessoas a “mercadorias”, por outro, havia, também, inserido nas próprias estruturas de dominação, as estratégias de resistência.

O branco imaginava que eles dançavam em homenagem à virgem ou aos santos; na realidade, a virgem e os santos não passavam de disfarces e os passos dos bailados rituais cujo significado escapava aos senhores, traçavam sobre o chão de terra batida os mitos dos orixás ou dos voduns... A música dos tambores abolia as distâncias, enchia a superfície dos oceanos, fazia reviver um momento a África e permitia, numa exaltação ao mesmo tempo frenética e regulada, a comunhão dos homens numa mesma consciência coletiva. (Bastide, 1985, p. 71).

Ora, na leitura supracitada, podemos concluir que os mecanismos não só estavam em prática, como também institucionalizados e tidos como “manual” da boa convivência entre senhores e escravos, sendo as festas “mescladas” a válvula de escape das tensões presentes, motivo da nossa atenção. Para que possamos falar através dos “olhos” daquela temporalidade, valemo-nos também dos testemunhos dos viajantes, dando vida ao cotidiano religioso mestiço da maior colônia portuguesa e mostrando como o projeto colonial dos “homens bons” foi recebido e processado.

Entre vários viajantes que passaram por nossas terras, nos centramos nas impressões de John Luccock<sup>13</sup>, que dedicou seu olhar às festas religiosas no Brasil do século XVIII. Para este, havia “grande regularidade na frequência aos seus serviços (das cerimônias religiosas e procissões) de que, porém, parece estar o coração ausente”. Sua crítica cinge-se no dualismo entre a presença dos fiéis e a sua efetiva devoção (Santos, G., 2005, p. 80). Ou seja, no olhar

---

<sup>13</sup> John Luccock, comerciante inglês que desembarcou no Brasil logo após a abertura dos portos em 1808 e por aqui permaneceu por dez anos, publicou a obra *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil* (Luccock, 1981).

deste europeu, há uma festa religiosa no Brasil que não encontra equivalência europeia, no caso, na festa do Corpo de Deus. A ênfase é proposital, pois visa dar cores vivas ao termo “mestiço”, que utilizamos para qualificar a festa no parágrafo anterior. Prossegue o viajante:

[...] as procissões dos Sacramentos eram menos comuns e feitas com maneiras mais respeitadas, as imagens por vezes surgiam a rua, com grande aparato, despertando profunda veneração. As irmandades, esse importantíssimo ramo da disciplina católica, se findaram ou foram preenchidas, tinha-se todo o homem por obrigado a pertencer a alguma delas e até aos negros permitia-se vestir a opa de uma ordem, empunhar a vara de prata e sair em procissão de mistura com príncipes e princesas, fidalguia da terra e a nobreza dos céus.

No dia de Corpus Christi, a principal dentre as festas católicas, resolveu-se realizar uma demonstração que provocasse impressão profunda e generalizada. O povo contemplou o Menino Salvador conduzido ao Egito, com a maior das pompas escoltado por príncipes e dignitários, tanto clérigos como leigos, juntamente com toda a guarnição militar por guarda e todas as insígnias que o pudessem representar como o Rei dos Reis e Soberano do Mundo. Contemplaram a seu próprio sacerdote principal, que acompanhava, apertando ao seio aquilo que tem por verdadeira essência da divindade, e seu próprio Soberano, que consideram o maior dos monarcas, levando uma vela, humildemente, ao lado. Os olhos, assim assediados, despertam a imaginação, domina o espírito, todos os joelhos se dobraram, todas as cabeças todas as bocas se descobriram, todas as bocas emudeceram. E toda aquela turba reunida, por um instante ao menos, foi religiosa, sem dar conta disso. (Santos, G., 2005, p. 81-82).

O relato, rico em detalhes, é um campo fértil para nossas discussões. Para o cronista, uma nova festa é recriada no Brasil. No seu relato, os imbricamentos do público e do privado nos são peculiares, não se verifica claramente as fronteiras de cada ente (presenças de guarnições militares, clérigos, leigos). Derivado disso, a preocupação do ser e do estar presente desses mesmos entes é marcante. É nesse sentido, de como a festa se caracteriza como espaço de demarcação de poder e território, que também centramos nossas temáticas.

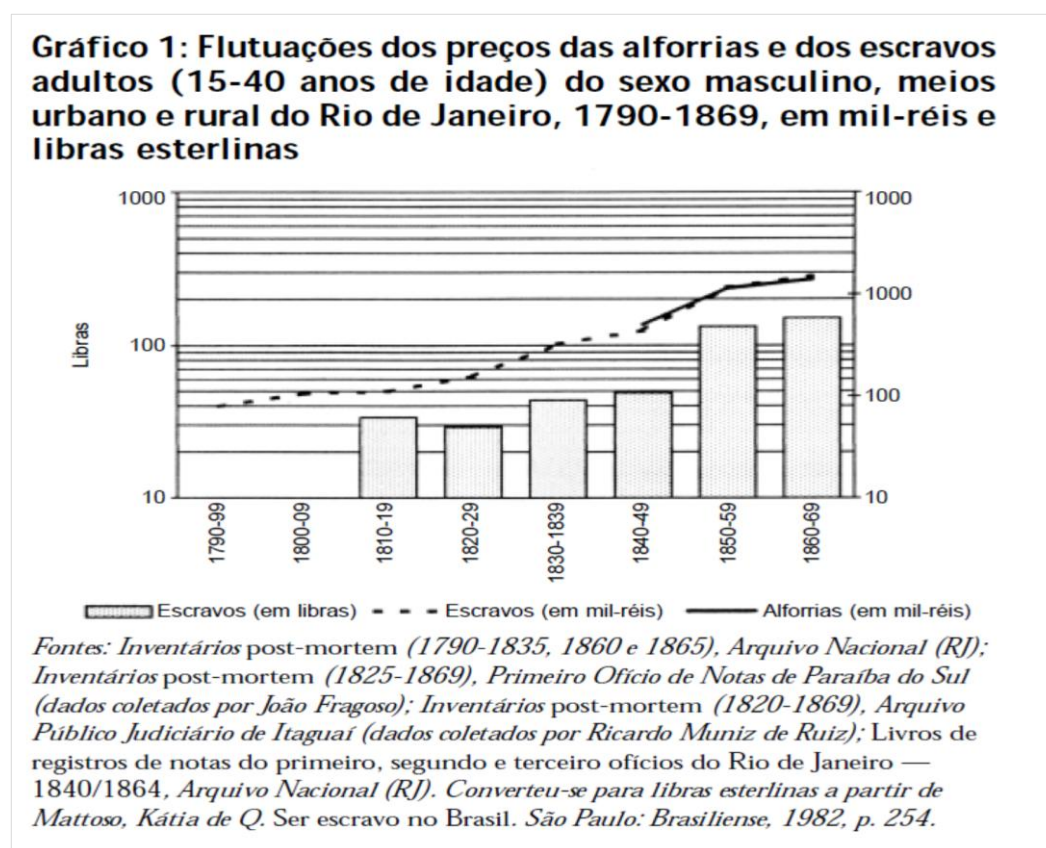
Vislumbremos também a atenção do viajante com a “permissividade” dos locais, citando que “até aos negros permitia-se vestir a opa”. Isto é, a festa apresentava uma coreografia única, particular, dissonante da visão de festa religiosa do homem comum europeu. Percebemos também a grande necessidade de socialização das pessoas e de como a festa se revestia nessa oportunidade. Sobre a dupla perspectiva (o poder catalisador de sociabilidade e a disputa pelo espaço de poder e identitário), desdobram-se a festa e suas tensões, as permissividades, os imbricamentos, os atores sociais e as suas performances, as mudanças e as permanências, o público e o privado partilhando o espaço coletivo.

As festas religiosas de forma geral adquirem importância ímpar no Brasil colonial, e seus imbricamentos, suas tensões e seus desdobramentos vão construindo-se, tendo seu clímax no Império. Aliás, o período imperial é o ponto de partida para o entendimento de como a condução dessas tensões eram uma premente preocupação de todos. Para tal, inserimos dados

da atuação da repressão policial que vai se agigantando e se consolidando nesse cenário de fortes demarcações geográficas e identitárias.

Assim, se por um lado o Brasil caminhava para a abolição, dada as mais variadas questões, restrições internacionais, mudança/substituição dos modelos de relação de trabalho, pressões políticas de setores da sociedade; por outro, uma forte restrição também se apresentava para aqueles que acreditavam na manutenção do trabalho servil. A repressão ao tráfico internacional de escravos e seu efeito imediato, a escalada inflacionária do seu custo, pode ser verificada:

Figura 2 – Gráfico de preço das alforrias e dos escravos adultos do sexo masculino, Rio de Janeiro (1790-1869)



Fonte: Alencastro (1997).

A questão financeira de sobremaneira influencia o ambiente social da cidade, tida como a maior metrópole escravocrata do mundo no século XIX. O aumento do custo de obtenção da mão de obra escrava, aliado às crescentes pressões pelo fim da escravidão, nos levam a algumas premissas: a exploração do trabalho escravo toma novas facetas, dentre as quais a que o escravo não deveria mais estar tão inserto em atividades rotineiras do privado do seu senhorio, mas

deveria auferir lucros para ele. É o que a historiografia define como “negros de ganho”<sup>14</sup>: parte da sua jornada de servidão, o escravo poderia ser “cedido” a outrem mediante paga, no que tange a alguma habilidade especial que este detenha, ou poderia negociar mercadorias a mando e a serviço do seu senhorio. Na visão do cativo, a possibilidade da compra da alforria se vê diminuída, dado o processo inflacionário ora verificado. A questão do “negro de ganho” abre uma série de novos espaços de negociações, já que, inseridos no espaço urbano, os cativos travam contato com libertos, alforriados e, principalmente, organizações e irmandades, objeto central deste estudo.

Assim, mais do que mera “concessão” ou permissividade do *establishment*, a questão do “ganho” transmuta-se em um duplo paliativo. Para aqueles que sonham em comprar a liberdade, a possibilidade da lenta mas tangível compra da mesma; para aqueles senhores por hora descapitalizados, a nova modalidade de trabalho é também uma nova forma de auferir lucros. Essa nova relação, no nosso entendimento, provoca um novo dinamismo nas relações das irmandades. A proximidade que a vida urbana proporciona aos cativos, somadas à perda de laços de identidade e familiaridade que o cativo acarretou, favorece em muito as propostas das irmandades, reinterpretadas pelas comunidades afro e readaptadas aos festejos e às comemorações esquecidas na África.

A ideia de irmandades de africanos não era nenhuma novidade naquele momento. Se, num primeiro instante, somente os dominicanos possuíam o “privilégio canônico” de fundar confrarias para africanos em Portugal, nas Américas, dados os interesses e as influências dos jesuítas na empreita, o privilégio estendeu-se a outras ordens (Viana, 2007, p. 152). Destaca-se, nesse sentido, o papel dos jesuítas e das carmelitas na criação das irmandades. Nossa Senhora do Rosário era a invocação preferencialmente identificada nas irmandades criadas por africanos libertos ou escravos. Sob a proteção desta é erguido e fundado o Mosteiro de São Domingos de Lisboa, em 1460, que originou a Irmandade do Rosário dos Pretos do Mosteiro de São Domingos, tida como a mais antiga das associações dita de pretos de Portugal (Viana, 2007).

Destarte, o Compromisso da Irmandade do Rosário dos Pretos de Lisboa, elaborado ainda nos século XVI, pode ser considerado o modelo inicial para elaboração do compromisso das associações compostas por cativos e libertos na América Portuguesa. Assim, nas associações da colônia, as disposições em torno da alforria, do acesso a cargos e da presença de “brancos” exercendo funções na mesa diretora eram frequentes e remetiam àquele modelo

---

<sup>14</sup> Escravos que em acordo mútuo com seus senhores negociavam mercadorias ou serviços (aluguel por tempo ou jornadas determinadas), nas cidades ou em outras propriedades, dividindo com seus senhores o lucro obtido. Sobre o tema, ver Alencastro (1997).

português de compromisso, quanto retratava as tensões vividas no espaço colonial (Viana, 2007, p. 153). Tensões essas que o projeto colonial só tornou mais extremas e que o Império não pode conter, somente contingenciar. Soma-se a tudo isso as tensões provocadas pelo inchamento populacional e o medo das revoltas escravas, como ocorria em Salvador.<sup>15</sup> Tudo isso levou autoridades municipais e a polícia colocarem em vigor uma série de medidas restritivas às manifestações populares, em especial, as dos afrodescendentes. A proibição dos batuques foi uma das mais marcantes, além do combate às locações precárias: o “morar sobre si”<sup>16</sup>, que era a condição reinante para manutenção do “ganho”, devendo ser combatida.

A partir da República, ainda que encerrada a escravidão, uma nova tensão se observa, agravada por outra faceta: a negação do passado. Num contexto mais amplificado, a República visou, a princípio, a construção de um Brasil sem passado, sendo ela o “marco inicial” da “nova história” – história alheia a seus agentes mais subalternizados, vagantes e sem passado (escravos, indígenas e populações dos sertões). Os governantes buscaram engendrar novos corolários, trazidos nos navios vapores dos imigrantes (e do projeto de embranquecimento da nação), dos cafés parisienses, mas, principalmente projetos de modernização e civilidade, que irrompem nosso continente como alternativa salvadora.

Esses projetos perpassam um local: a capital da República, a cidade do Rio de Janeiro, lócus geográfico multifacetado já na sua gênese. Na visão das novas elites, as festas religiosas, nas roupagens até então apresentadas (imbricadas com o poder político), são entendidas como retrocesso ao grande modelo de modernidade conduzido pelas elites republicanas “triumfantes” do país. No Brasil, ou melhor, no movimento cívico militar que colocou termo ao período Monárquico, esse foi, via regra, o movimento gestado nas elites brasileiras.

Importado e transplantado os modelos de República francês e norte-americano, acreditava-se na possibilidade da criação ou na existência de um “cidadão cívico” genuíno cujo projeto político brasileiro da República pudesse ser gestado e construído aos moldes da civilidade e do progresso europeus. Isso vinha atrelado temporalmente, no Brasil, à abolição da escravidão, sem que, entretanto, as feridas do cativo tivessem sido sequer reconhecidas ou quiçá curadas. A abolição, como o próprio termo encerra, pôs fim ao cativo, mas criou seres

---

<sup>15</sup> Em 1835, na cidade de Salvador, eclode uma das maiores rebeliões escravas que o Brasil conheceu, a Revolta dos Malês. Sobre o tema, ler: SANTOS, Ynaê Lopes dos. *Além da senzala: arranjos escravos de moradia no Rio de Janeiro (1808-1850)*. 2006, 171p. Dissertação (Mestrado em História Social) – Departamento de História da Universidade de São Paulo, 2006.

<sup>16</sup> Sobre o termo “morar em si”, criado no jargão policial e jurídico da época, traduzia uma situação na qual o negro (escravo ou forro), para auferir o “ganho”, vivia nas imediações e limites da cidade, em moradias improvisadas e sem endereço certo. Ver Y. Santos (2006, p. 91).

vagantes e desterrados e, acima de tudo, proporcionou o nascimento e a multiplicação de populações invisíveis.

A Lei Áurea de 1888 não só deixou de prever ressarcimentos aos proprietários (como esses tanto esperavam), como não priorizou uma política social de amparo a estes grupos sociais que, sem o aprendizado necessário ou a experiência nas cidades, não dispunham de ferramentas primeiras para competir em igualdades de condições com os trabalhadores nacionais livres, ou mesmo com as populações imigrantes que traziam consigo suas especializações e hábitos urbanos. (Schwarcz, 2014. p. 61).

Atrelado a isso, o modelo dominante de determinismo social fortemente difundido à época dificultava e praticamente inviabilizava a mobilidade social das populações afrodescendentes. De acordo com essas práticas, a falta de sucesso profissional ou social estava diretamente atrelada à raça ou à cor do indivíduo. Com um argumento científico ou biológico, as elites republicanas afastaram a discussão sobre a liberdade política, a cidadania e a igualdade de direitos, alicerces teóricos do ideário republicano. Prossegue a autora:

E o movimento era duplo: de um lado destacava-se a inferioridade presente no componente negro e mestiço de nossa população; de outro tentava escamotear o passado escravocrata e sua influência na conjuntura do país. Bom exemplo é o hino da Proclamação da República. Criado em 1890, portanto, um ano e meio após a abolição oficial da escravidão, conclamava: ‘Nós nem cremos que escravos outrora tenha havido em tão nobre país’. Ora, a libertação mal ocorrera e já se silenciava (oficialmente) sobre ela, ou a transformavam em ‘passado remoto’. No entanto, longe do passado, impunha-se uma espécie de subcidadania, que visava a realidade dos sertões, mas também dos ‘cortiços’, tão bem descritos por Aluísio de Azevedo, que em 1890 publicou romance homônimo, em que caracterizava tais aglomerados urbanos como verdadeiros barris de pólvora, não só por reunirem populações tão distintas, portuguesas, espanholas, ex-escravos, negros e mulatos livres – mas por carregarem as mazelas dessa urbanização feita às pressas e à custa da expulsão de largos contingentes populacionais. (Schwarcz, 2014. p. 62)

O contingenciamento criou um duplo imbróglio: a elite que triunfante conduzira o Brasil à civilidade demonstrou não ter conhecimento de quem verdadeiramente habita o Brasil; as subcidadanias criadas pelo modelo e as promessas não adimplidas geraram profundas dissonâncias no seio da sociedade brasileira, já multifacetada. A maior razão disso foram os conflitos internos que a jovem República enfrenta, como a Revolta da Vacina<sup>17</sup>, conflito, dentre tantos outros, que retrata a dupla questão suscitada.

---

<sup>17</sup> A Revolta da Vacina foi um conflito ocorrido entre os dias 10 e 16 de novembro de 1904, na cidade do Rio de Janeiro, contra a ordem do governo federal de vacinar toda a população da cidade contra doenças tropicais. Ver: Revolta da Vacina (2015).

Figura 3 – Bonde tombado na Revolta da Vacina no Rio de Janeiro



Fonte: A Revolta da Vacina (2015).

O conflito, ocorrido em 1904, tinha dois lados e um teatro: de um lado, o médico sanitariano Oswaldo Cruz<sup>18</sup> e o seu séquito, encarregados de erradicar, a qualquer custo, as doenças tropicais no Brasil; de outro, os “subcidadãos”, nacionais, africanos e imigrantes estrangeiros (Schwarcz, 2014, p. 51). O teatro é a cidade do Rio de Janeiro. Sobre essa ambiguidade, a autora explica:

Segmentos étnicos e sociais muito distintos passaram a dividir bairros e a coabitar em moradias coletivas, misturando crenças religiosas e também tradições culturais. Ao lado de óperas, teatros, lojas e restaurantes elegantes – que corresponderiam ao ticket de entrada para a modernidade – proliferavam antigas práticas religiosas – rezadores, feiticeiros, benzedeiros e curandeiros de toda a sorte. Conviviam assim mundos diferentes, mas inesperadamente aproximados. [...] Casinhas enfileiradas, concentração em espaços exíguos, avenidas com novo tráfego, tudo gerava muita solidariedade e trocas, mas também tensões, conflitos e mal-entendidos. (Schwarcz, 2014, p. 51-52).

### 3.3 Os “bota abaixo”: por uma sociedade asséptica e civilizada

À luz de um novo século e iluminadas pelos ideários de modernidade e ruptura com o passado imperial, as elites republicanas brasileiras, sob a égide da regeneração, ergueram aquilo

---

<sup>18</sup> Oswaldo Cruz (1872-1917), médico sanitariano, ingressou na Faculdade de Medicina com 15 anos, antes dos 30 já estava no Instituto Soroterápico Federal, após estudos na Europa. Promoveu uma série de ações contra as epidemias que assolavam o país, nem sempre compreendidas pela população. Sobre o tema e as informações, ver portal Fiocruz (2015).

que seria comparada a Paris dos Trópicos, após reurbanização da cidade do Rio de Janeiro. Para além do projeto em si e seus desdobramentos, o ambiente que permeava nos é pertinente. As transformações em curso no mundo no decorrer dos fins do século XIX e início do século XX são de grande influência a *intelligentsia* republicana brasileira. Sobre o período:

Essas transformações drásticas do modo de vida ocorreram concentradamente em especial entre a última década do século XIX e as primeiras do século XX, entre os países mais desenvolvidos da Europa e nos Estados Unidos. O que significa dizer que, comparativamente, nessa porção do mundo ocidental, a realidade mudou num ritmo lento e compassado do Renascimento até fins de 1800, período em que tanto as velocidades quanto as medidas de força de tração eram consideradas sobretudo em relação ao deslocamento e potencial dos equinos e muares, principal fonte de energia até então, visto que mesmo as máquinas a vapor eram avaliadas por seu *'horse power'*. Mas desse ponto em diante, quando o impacto da Revolução Científica e Tecnológica se faz sentir na sua plenitude, alterando tanto hábitos e costumes cotidianos quanto o ritmo e intensidade dos transportes, comunicações e do trabalho, o mundo que então se estabelece, já nos parece francamente familiar. (Novais, 1998, p. 11).

Tais transformações provocam uma nova concepção do modo vida da sociedade. A produção em massa e a ascensão de uma nova elite, a burguesia industrial, levaram o mundo a uma busca desenfreada por novos mercados.

O resultado dessa nova expansão européia foi um avanço acelerado sobre as sociedades tradicionais, de economia agrícola, que se viram dragadas rapidamente pelos ritmos mais dinâmicos da industrialização européia e norte americana, e em breve, japonesa. Não bastava, entretanto, as potências incorporarem essas novas áreas as suas possessões territoriais, era necessário transformar o modo de vida das sociedades tradicionais, de modo a instilar-lhes os hábitos e práticas de produção e consumo conformes ao novo padrão de economia de base científico – tecnológica. Foram essas tentativas de mudar as sociedades, suas culturas e costumes seculares, que desestabilizaram suas estruturas arcaicas, desencadeando uma série de revoltas, levantes e guerras regionais contra o invasor europeu e seus aliados locais, entre a metade do século XIX e início do século XX [...].

Na América Latina, esse processo se concentrou sobretudo na luta pelo controle do eixo econômico e territorial estratégico representado pelo Rio da Prata e sua rede hidrográfica. A Inglaterra aliou-se com o Império Brasileiro e com as elites liberais dos países platinos, contra a resistência de líderes tradicionalistas do Uruguai (1851, 1864-5), da Argentina (1852) e do Paraguai (1865-70). (Novais, 1998, p. 14-15).

A base teórica da expansão eram as correntes científicas, o darwinismo social, o monismo alemão e o positivismo de Augusto Comte. Centrados nessas premissas, o desmonte das manifestações populares e das práticas que não coadunavam com o pensamento europeu era a ordem do dia. A cidade, porém, é um lugar de contrastes. Assim, nos alinhamos ao que diz o pensador Nestor Garcia Canclini e suas “visões da modernidade”.

Nessas sociedades, o que se constrói é um espaço de incerteza, onde não só o espaço geograficamente constituído nas proposituras hegemônicas se evidencia, mas os cruzamentos

socioculturais deles resultantes. Constrói-se um cenário de contraposição aos “objetos puros”, ou a cultura popular autêntica (Canclini, 2008, p.18-21). Ainda sobre essas reapropriações do imagético, assevera o autor:

Contudo, a vida urbana transgride a cada momento essa ordem. No movimento da cidade, o interesse mercantil cruza-se com os históricos, estéticos e comunicacionais. As lutas semânticas para neutralizar, perturbar a mensagem dos outros ou mudar o seu significado, e subordinar os demais a própria lógica, são encenações dos conflitos entre as forças sociais: entre o mercado, a história, o Estado, a publicidade e a luta popular para sobreviver. (Canclini, 2008, p. 301).

Inserir a cidade no contexto de hegemonia, o marco da supremacia do capital mercantil/manufatureiro, da ciência, do progresso e da civilidade, tornou-se questão de Estado. Para o bem e para o mal, para as elites, a atual fisionomia da cidade é de desordem e doença. Pessoas vindas de várias nacionalidades e etnias, do branco estrangeiro ao nacional pobre, passando pelo mulato ao negro retinto, não eram “adequadas”. Esse cenário social soma-se às políticas de Estado que já possuíam carga excludente, profundamente potencializada pelas discussões filosóficas da época, ligadas ao darwinismo social, à eugenia e ao higienismo. Inserido em práticas prementes e reais (a erradicação das doenças, por exemplo), havia um discurso marginalizado, ligando as práticas sociais dessas populações à penúria sanitária em que se encontravam.

A pertinência dessa reflexão, tendo em vista nosso objeto de estudo, cinge-se em duas premissas. A primeira, já discutida, consiste na negação sistemática de que a República erigia a tudo aquilo que trouxesse algum aporte representativo do Império, como se revelava a festa de São Jorge. A segunda é fruto da primeira, já que a negação promovida renega à marginalização tudo e todos aqueles nela inseridos, indiscriminadamente. O processo se torna latente quando nos voltamos para o modo como a festa é recepcionada na *intelligensia* brasileira, ou seja, por uma perspectiva histórica e analítica sobre o papel e a influência dos intelectuais na formação da sociedade e da identidade nacional brasileira, na materialidade investigada: os jornais, os não “empastelados<sup>19</sup>” e os que puderam ser alvo desta pesquisa.

---

<sup>19</sup> Sobre o “empastelamento”, ato de empastelar, verbo: invadir uma gráfica ou redação de jornal para inutilizar o trabalho em curso, danificar equipamentos e materiais. Causar danos físicos ou materiais, estragar, machucar (Empastelamento, 2015).

### 3.4 De comandante a reservista: a festa de São Jorge e o advento da República

O advento da República, para além das questões correlacionadas ao espaço geográfico e às demais circunstâncias dirimidas na seção anterior, marca profundamente as questões de cunho representativo do nosso objeto de estudo. O período que se encerra na transição da Monarquia para a República no Brasil foi caracterizado como uma inversão, uma substituição do aparato simbólico que as festas religiosas e São Jorge tinham para os estamentos políticos e religiosos do Império versus os observados na República. Isso porque, proclamada a República, ela continuava a ser uma meta a realizar. A história da República torna-se, assim, a história de uma “aculturação”, no sentido de que um novo conteúdo simbólico pretende suprir o vazio deixado pela negação ao passado monárquico, viabilizando a imposição de uma nova ordem. O trabalho do grupo dirigente é manter viva a ideia de República, como num *slogan* organizador de uma sociedade.

Apesar de algumas tensões que envolveram a Igreja e a Coroa nos anos 1800 (crise da maçonaria, perda do padroado, dentre outras), esta conseguiu manter uma aliança consistente com o Império brasileiro, o que permitia-lhe manter algumas vicissitudes, tais como o controle dos nascituros, casamentos e óbitos e, logicamente, todas as benesses delas advindas. Ou seja, a Igreja ocupava um espaço de poder no Império que não seria mantido na República. A festa de São Jorge é um exemplo marcante dessa ruptura. Vejamos o relato de Melo Filho (1963, p. 279, 283) ao transcrever a festa na antiga capital do Império:

Em 1850 via-se ainda na rua S. Jorge, murando a um lado a rua da Lampadosa, a modesta capelinha de São Jorge, que fora abatida anos depois e em seu lugar elevado um prostíbulo!

Ao amanhecer, a voz garrida do sino anunciava o início da festa do padroeiro do templo; como um tapete aos seus degraus baixinhos, estendiam-se areias e flôres, e os seus irmãos, com a opa da irmandade, começavam no seu labor anual.

[...] A imagem de S. Jorge lá estava no corpo da capela, exposta a adoração do público, à espera do cavalo branco, em que sairia montada, e de muitos outros que a seguiriam com os *tesouros*, vindo um e outros da Quinta de São Cristóvão, com a criadagem em grande uniforme.

[...] Enquanto isso se passava, os irmãos de S. Jorge chegavam a porta, desciam a rua, desesperados da tardança da música e do acompanhamento do santo.

Eis senão quando o povo atropelava-se, os moleques corriam em bando até o largo do Rocio (70), e na embocadura da rua dos Ciganos (71), assoviando, gingando, apontando, diziam: *É vem, É vem !...*

E a multidão recuava, o cavalo e a comitiva oficial de S. Jorge passavam, o préstito preliminar aprontava-se e às dez horas marcadas S. Jorge deixava a sua capelinha para ir ao largo do Paço reunir-se ao Corpo de Deus, em procissão soleníssima.

Desde muito cedo, o movimento das tropas, o rodar de carrêtas de artilharia, os toques de clarins, os sons de músicas marciais propagavam-se em direções múltiplas, fazendo lembrar uma cidade invadida por exércitos triunfadores.

Era a guarda nacional que marchava tôda, eram os batalhões dos subúrbios que compareciam a tomar posição na lustrosa revista, passada pelo General no seu dia glorioso.

Estendidos em linha pelas ruas Direita, Pescadores, Quitanda, Assembléia e largo do Paço, os batalhões da freguesia do Sacramento, por alcunha *Chinelo velho*, de Santa Rita, *Tainhas*, de Sant’Ana, *Caranguejos*, de São José, *Guaturamos*, da Candelária, *Galo sem crista*, o 6º do Engenho Velho, *Sorumbá sem fundo*, o 1º de Artilharia, *Carroceiros*, e os corpos de roça esperavam o chefe militar para fazerem-lhe as honras no seu trânsito [...].

ES. Jorge chegava a rua da Misericórdia; na Capela Imperial os officios religiosos tocavam os terno, e da igreja e imediações o cortejo ordenava-se.

A um sinal de dezenas de girândolas, encaminhava-se a procissão. As fortalezas salvavam [...]. Nisso passava o pálio, que abrigava o bispo com o santíssimo, monsenhores, cônegos e sacristas, tendo as varas o Imperador com o manto de Cristo, e os ministros fardados em grande gala.

Os grandes do império, os cavaleiros do Cruzeiro, e de Cristo, com as insígnias de suas ordens, a nobreza e os arqueiros ultimavam o cortejo.

Nessa narrativa, percebemos a dimensão dada à festa no imaginário da população, das autoridades oficiais e eclesiásticas brasileiras. Ademais, devemos levar em conta e relativizarmos a participação popular, os contingentes oficiais imperiais e os recursos empregados e/ou envolvidos exclusivamente para a festa nessa época. Deve ser levado em consideração no relato o poder simbólico inserido no espaço geográfico/estratégico disponibilizado para os festejos, no que tange ao trajeto destinado à procissão (vias e logradouros de grande importância da capital do Império) e à disposição dos efetivos militares e não militares na procissão (“estendidos em linha” – sentido de homenagem). E, por fim, a “legitimadora” presença do Imperador do Brasil.

O aparato simbólico que a festa traz consigo, dada as condições de ruptura que o projeto republicano apresenta para o Brasil, via de regra, é desmontado e marginalizado, numa tentativa de construção de uma República que se preza pela negação do passado. Ainda sobre as procissões e as paradas militares, especificamente no relato, apresentam-se difusas, afinal, o santo é antes de tudo um soldado! Algumas reflexões nos são oportunas para entendermos as relações entre o espaço público (a cidade), as procissões, as paradas militares e a festa.

As reflexões do antropólogo Roberto Damatta acerca dessas manifestações nos amparam para entendermos o caráter híbrido da crença. Trata-se de uma procissão mitigada a uma parada militar. No caso das procissões, elas assumem significado diferente nas possibilidades de compreensão do sagrado, já que os fiéis saem de suas casas (espaço privado) para irem ao encontro do sagrado. O santo, por sua sorte, também saí do seu espaço de adoração (templo) para ir ao encontro dos fiéis. Ambos cumprem papéis na manifestação. Na procissão:

[...] é o sagrado que entra nas casas das pessoas, e como dizem os religiosos, no coração de cada um dos acompanhantes e observadores. A procissão se configura

como um momento em que o santo, que está acima de todos, suprime a dicotomia casa/rua, criando o seu campo social próprio. Carregado num andar mais alto que os homens, ele fica realmente elevado e acima de todos, irmanando os fiéis que, no momento de sua passagem, transferem (muitas vezes com emoção sincera e perturbadora) seus sentimentos de filiação para ele. (Damatta, 1997, p. 104).

Sobre a filiação, acreditamos que independentemente das questões estatais ou de poder que gravitaram sobre a crença em São Jorge, fatores constituintes da nossa abordagem, a filiação descrita por Damatta (1997, p. 105) seguramente não foi demolida junto aos cortiços:

Nas procissões, todos se irmanam com o santo, e por meio dessa relação (que assume a forma de elo típico de proteção e mediação) ficam ligados a todos os outros fiéis que também seguem ou veem o santo. O ponto é, pois, relacionar-se com e pelo santo. Nesta passagem física e social, as ruas se transformam e ficam diluídas as fronteiras entre elas, como espaço público, e as casas, como espaço de intimidade. Nas procissões, portanto, não se nega água para os participantes e todo o espaço é ocupado por quem está relacionado com o santo. Cria-se uma atmosfera de transferência de lealdades e de abertura para o campo sagrado. As janelas e portas devem estar abertas. Cortinas e toalhas rendadas, do melhor linho, com vasos festivos e de flores, são colocadas nas janelas e varandas. Tudo isso para que o santo possa ‘ver’ a casa, numa dramatização da abertura e do campo relacional que deva existir entre os homens – mesmo nas suas residências, onde possuem suas mais intransferíveis lealdades – e o santo. Temos, então, o sagrado entrando e sendo recebido nas casas. (Damatta, 1997, p. 105).

O que faz uma imagem ou um relato de vida não comprovada transplantado para as nossas terras tomar tamanho vulto e adquirir tamanha carga simbólica? Trata-se, alinhando-nos às reflexões do antropólogo, do processo de passagem de um domínio simbólico para outro. Um deslocamento de fronteiras tanto no campo simbólico como para os grupos sociais destacado nesta pesquisa.

A base do processo de simbolização é, pois, o deslocamento ou a passagem. Isso é importante porque falamos em símbolos, mas em geral jamais especificamos as condições que transformam um mero objeto – um pedaço de folha, uma pedra, um gesto, um livro ou um animal – em símbolo. Digo que é parte fundamental desse processo de simbolização a transmutação ou passagem de um elemento de um domínio para outro. Pois se a sociedade classifica, ela também opera e manipula as suas classificações. Além disso, as sociedades não classificam o nada, mas coisas, pessoas, relações, objetos, idéias. O grande insight de Van Gennep foi, naturalmente, ter teorizado sobre os ritos de passagem, mas creio que é mais importante para nós reter o conceito de movimento, processo e deslocamento – inerente nessa perspectiva e implícito na idéia de passagem – que o termo ritual. (Damatta, 1997, p. 98).

Desta forma, posicionamo-nos então na possibilidade de que os movimentos dos diversos grupos sociais aqui inseridos possibilitaram, alhures, a condição política ou o controle desse ou daquele grupo social, por intermédio da manutenção da crença em São Jorge. Os movimentos de apropriação que determinados grupos sociais diaspóricos fizeram em relação

ao santo influenciaram sobremaneira a sobrevivência da crença, gerando essa característica catalisadora que variados grupos sociais e econômicos possuem em São Jorge, no Brasil.

Retornando ao relato de Mello Filho (1963), compreendemos que um aparato militar também é disposto, reforçado pela presença do comandante maior dos efetivos: o imperador do Brasil. Esse corte nos é oportuno já que tratamos e centramos nossa temática na “operação de desmonte” que a crença em São Jorge sofre na transição do Império para a República por parte das elites. Sobre esse aparato que reflete o status quo estabelecido, tecemos nossas reflexões no intuito de tentarmos revisitar o desmonte e inferir sobre a importância dessa ruptura.

A difusão das procissões, em dias de festa religiosa, colocava em evidência a mentalidade das populações, que viam no rito processional uma função tranquilizante e protetora [...]. Ao lidar com a demanda pietista dos colonos, a Igreja passa a lhes dar justificativas históricas e teológicas [...]. Isto porque as procissões são simultaneamente fenômenos comunitários e hierárquicos. Elas exprimem a solidariedade de grupos sociais subordinados a uma paróquia, reforçando tanto laços de obediência à Igreja e aos poderes metropolitanos quanto aqueles internos, entre os membros de uma comunidade. (Del Priore, 2000, p. 23).

Nas paradas militares, o próprio termo já nos ampara para compreender a formatura de militares a serem passados em revista ou para alguma solenidade. Solene era o momento no Império para as homenagens a São Jorge. Também nos cabe a reflexão, considerando o caráter ambíguo da procissão naquele momento (manifestação religiosa e estatal combinadas), particularidades que diferem a primeira da segunda.

Uma outra forma de procissão são as paradas militares. Aqui também se anda de modo processional com uma pessoa atrás da outra, todas seguindo para diante, mas é curioso que se use a expressão parada (do verbo parar) para designar essas formas de relacionamento entre o mundo da casa e o universo público. Nas paradas, o ponto de partida é duplo, pois os soldados saem dos quartéis e os espectadores, de suas residências. O ponto dramático das paradas é, evidentemente, a demonstração de força, quando contingentes de homens armados e preparados para a guerra são aplaudidos e se apresentam com os seus fardamentos de forma absolutamente coordenada. (Damatta, 1997, p. 106).

Prossegue o autor afirmando que, ao contrário das paradas, nas procissões, você, enquanto partícipe, a qualquer momento, pode se retirar, caso seja um dos militares envolvidos. Neste momento, nosso interesse está em demonstrar como, naquele momento da crença, público e privado ainda se colocavam de forma imbricada.

### 3.5 São Jorge “empastelado”

Para melhor embasarmos as nossas premissas, trouxemos também algumas pesquisas dos jornais no Rio de Janeiro, no recorte temporal delimitado, para verificarmos o impacto da negação das estruturas de poder instituídas. Os periódicos, quando não silenciam a existência da festa (a pesquisa mostrou-se infrutífera para a busca específica da festa), retratam não uma festa em si, mas uma manifestação essencialmente religiosa e claudicante, agora sem matizes populares, como verificamos nos recortes abaixo.

Os momentos iniciais do jornalismo na República brasileira foram marcados por um esforço pedagógico do grupo republicano atuante na imprensa, buscando legitimar seu poder através da reformulação do imaginário coletivo, dentro de um sentido cívico republicano e de ideários de cientificidade, fortemente inspirados nos movimentos iluministas do século XVIII da Europa. Esta imprensa formula um “esvaziamento” das festas religiosas, e o resultado é o que verificamos nos recortes abaixo:

Venerável Confraria dos Martyres – S. Gonçalo Garcia e S. Jorge.  
A sagrada imagem do glorioso martyr S. Jorge, defensor da fé catholica, achar-se-á em exposição n’esta igreja a veneração de todos os fiéis, a começar nesta quinta feira de Corpus Christi até o próximo domingo, em que se efetuará a festividade dos oragos d’esta confraria, a qual será opportunamente annunciada.  
Os irmãos cobradores estarão presentes n’estes dias, afim de arrecadarem quaisquer esmolos e offertas com que os irmãos e devotos se dignarem concorrer.  
Secretaria da confraria, em 26 de maio de 1891. O secretário J.V. Lombas.  
(Gazeta de Notícias, 1891).

O anúncio solicita, para além da presença dos irmãos da confraria, a colaboração financeira destes, algo bem diferente da festa nos tempos do Império, onde as joias pessoais da Coroa eram ofertadas para ornamentarem o santo, e regimentos e batalhões militares eram estrategicamente posicionados para homenagearem São Jorge, ou que os populares assim o fizessem, saudando o santo e a todos na forma que Câmara Cascudo (1988) nos propõe.

Não louvamos a violência, mas ninguém de boa fé desculpará o grosseirão atrevido.  
E seguia a procissão.  
As ruas de Paysandu, Ypiranga e Laranjeiras estavam deslumbrantes: anoitecia, e do meio para o fim da rua de Paysandú e em toda a do Ypiranga as casas estavam ornamentadas, pendiam de ambos os lados fileiras de andarellas do mais bello gosto, atiravam-se flores sobre o pallio, e de algumas casas subiam ao ar inúmeros foguetes, e queimavam-se fogos de bengala.  
O recolher da procissão foi imponentissimo; foi indescritivel.  
E diante daquella afirmação tão imponente dos sentimentos religiosos deste povo que vai a caminho de dois annos sob jugo da republica dos atheos, fazemos a cada instante o confronto das ridiculos e odiosas tentativas do benemerito governos revolucionario em descristianisar este povo e a reação pacifica, mas brilhante da população, em conjurara a peste da incredulidade que se quis continuar querer implantar. Cada vez melhor: graças, sempre graças mil ao Deos das nações. (O Apóstolo, 2008).

Nesse editorial, o que percebemos é um grande recrudescimento do periódico, de orientação católica, para com o movimento republicano. As colocações de que a República quer “descristianizar” o povo são uma resposta, acreditamos, a possível perda no espaço representativo que a Igreja Católica mantinha no Império e a perdeu nesse momento. Desenvolvendo a temática, a festa e o espaço geográfico são agora os estopins dos embates que Igreja e a República travaram. O que também colhemos nesse periódico, e em paralelo à pesquisa, é que, constantemente, aglomerações de cunho religioso e ou lideranças religiosas eram tratadas com truculência pela polícia. A resposta no jornal era imediata, com editoriais atacando a ação dos policiais e dos “atheos” da República! Observemos outro periódico, a *Gazeta de Notícias*, que num “esforço pedagógico”, alerta sobre a decadência da festa:

Cousas de Hespanha

Sou ainda do tempo que nas cidades de Lisboa e Rio de Janeiro a procissão de Corpus Christi era uma festividade solene.

Armavam-se as janellas com damasco vermelho e algumas com brocados de custosissimo preço. Cobriam-se as ruas com areia vermelha, vinda de muito longe; vahiam das províncias contingentes de tropas para engrossar a guarnição da cidade, e de todas as partes do paiz, vinha gente de todas as camadas da sociedade e que, na maior parte dos casos, era obrigada a dormir nas praças e nas ruas, ao relento.

Mas desde o aparecimento de S. Jorge, com os seus pretinhos e tarrachas, até o pallio cercado pelos alargatados archeiros, o povo, que conta usuariamente o cabedal de seus prazeres, verificava, de anno para anno, que aquella popular manifestação externa do culto catholico ia na mais visível e rápida decadência.

Chegou a tal ponto o desprestigio d’esta festa religiosa, tanto em Portugal como no Brasil, que, para satisfazermos este habito que contrahimos com o leite da meninice, é necessário fazer uma viagem a Hespanha, a nação catholica por excellencia, que tem resistido e resistirá ainda por muitos séculos a acção corrosiva dos protestantes, fran-maçons e positivistas, de que Deus nos defenda, pela sua infinita misericórdia. (*Gazeta de Notícias*, 1890).

Sobre esse periódico, cabe-nos uma reflexão mais profunda. Situada, a princípio, na elegante Rua do Ouvidor, a *Gazeta de Notícias* ficou conhecida por ter se mantido distante do debate político. Mas suas publicações a respeito das medidas do governo para a reconstrução da capital federal no início do século XX nos indicam que ela não deixava de fazer avaliações críticas das questões mais polêmicas, apesar de muitas vezes ter preferido apoiar as decisões do governo. Nasceu em um momento de transição política e acompanhou com inclinação liberal essa mudança, divulgando sempre as novidades editoriais vindas da Europa.

A coluna é quase que didática para os leitores e orienta-os sobre um passado não tão enobrecedor do Brasil e de Portugal, ligado às festas religiosas. Mas pelo que nos parece o autor carrega delas saudosismo. Assevera sobre uma decadência das festas crescente, ano após ano. Legítima a festividade como um mero culto “catholico” ligado a um ato pueril da sociedade

brasileira e, como numa catequese, busca as respostas das suas construções no seu núcleo enunciativo, a Europa.

Se avançarmos nas premissas, entendemos a *contrariu sensu* e problematizamos com a questão: Se negada pelas elites, quais seriam então as representatividades das minorias afrodescendentes nesse contexto? Se a festa caiu no “ostracismo” europeu, por onde andavam as pessoas que John Luccock, com estupefato, observara, “permissivamente” engendradas na festa do início do século XIX? Onde estão as salvas e as guarnições descritas por Moraes Filho? Serão os pseudocidadãos, os invisíveis da República, os quais, no seu hino, já intentavam pelo seu esquecimento? Junto a essa “tábua rasa”, uma nova categoria de subcidadania foi criada para defini-los: batuqueiros, arruaceiros, malandros, macumbeiros e feiticeiros. Para onde o braço da lei e da ordem republicana não tardou a agir.

A reportagem apresenta-se como uma resposta de certa forma irônica e busca colocar cada qual no seu espaço de representação dentro do espaço tempo, por ele mesmo delimitado. Aliás, sobre a mesma estigma que problematizamos, temos a música Delegado Chico Palha (1938), de Nilton Campolino e Tio Hélio, que nos auxilia a entender os mecanismos de marginalização aos quais esses contingentes foram submetidos:

Delegado Chico Palha, sem alma sem coração;  
 Não quer samba nem curimba na sua jurisdição;  
 Ele não prendia, só batia, ele não prendia, só batia (refrão)  
 Era um homem muito forte, com um gênio violento;  
 Acabava a festa a pau e ainda quebrava os instrumentos;  
 Os malandros da Portela da Serrinha e da Congonha;  
 Pra ele eram vagabundos e as mulheres sem-vergonhas;  
 A curimba ganhou terreiro, o samba ganhou escola;  
 Ele expulso da Polícia vivia pedindo esmola.  
 (Delegado, 1938).

A música, reeditada pelo cantor e compositor Zeca Pagodinho em 2000, enriquece a nossa temática. A composição é um retrato do que significava para as populações subalternizadas a manifestação da religiosidade, referenciada com o termo “curimba”. A repressão cingia-se na associação da religiosidade ao atraso, a perniciosidade, ao desregramento e a pouca “civildade”. Frequentar a curimba ou o terreiro era sinônimo de vida vadia. Aliás, o enquadramento jurídico penal ali se fazia presente na contravenção já abolida, denominada “vadiagem”. Aos invisíveis da República, o braço da lei.

O samba ganha escola em todos os sentidos: batuques, festas religiosas, curimba e participação das camadas populares. Outro Brasil também se constrói em paralelo aos boulevards e à burocracia republicana. Uma tradição de resistência, resiliência e religiosidade,

forma, nesses atores, frutos dos laços desenvolvidos tanto pela amplificação da ação das irmandades religiosas, como pelas condições a eles impostas, por uma religião que não lhes acolhe, por uma cidade que não lhes pertence e por uma sociedade que não lhes reconhece.

## 4 A FESTA DE SÃO JORGE NO RIO DE JANEIRO: COMUNIDADES IMAGINADAS E RECRIADAS

O grande pano de fundo para as nossas discussões é a cidade do Rio de Janeiro, a capital do então Império e da atual República, que passava por profundas modificações, com um intenso fluxo migratório (interno e externo), causado, dentre outras razões, pela decadência da fazenda escravista cafeeira fluminense e pelos intensos conflitos bélicos ocorridos na Europa do século XX. O crescimento da cidade até aquele momento deu-se com muito pouca ou nenhuma ação modificativa no espaço geográfico. Com a mudança da família real para o Brasil (1808), as mudanças iam e viam, ora se constituíam e ora não se implementavam à mercê das estrutura de poder e das reclamações de estrangeiros.

### 4.1 Uma cidade a muito dividida

“De uma cidade, não aproveitamos as suas sete ou setenta e maravilhas, mas a resposta que dá as nossas perguntas” (Calvino, 1972). A cidade crescia impulsionada pelos fluxos ora descritos, proliferando os cortiços, a moradia barata. O marco zero dessas mudanças se dá com a vinda da Missão Artística Francesa junto à família real, iniciando-se assim o processo que Muniz Sodré denomina de “enganar os olhos” ou “*trompe-l’oeil*”, em francês.

Pode-se localizar, assim, na Missão Artística Francesa, o ‘trauma originário’ da cultura oficial no Brasil: ali se acham as fontes semióticas do *trompe-l’oeil culturalista nacional*. Sanear (segundo as concepções dos higienistas europeus), embelezar (impor a paisagem os monumentos de feição européia) e liberar a circulação (atacar o ambiente natural para adaptá-lo ao transito de homens e mercadorias). (Sodré, 1988, p. 41).

No campo ideológico, as ideias liberais burguesas eram, “via fórceps”, incorporadas na vida das elites nacionais, mas num formato à brasileira, como papéis de parede decorativos importados, porém fixados em paredes de terra e pau a pique, num deslocamento gerador de ilusões (Sodré, 1988, p. 35).

Conhecer o Brasil era saber destes deslocamentos, vividos e praticados por todos como uma espécie da fatalidade, para as quais, entretanto, não havia nome, pois a utilização imprópria do nome era a sua natureza [...]. A transformação arquitetônica era superficial. Sobre as paredes de terra, erguidas por escravos, pregavam-se papéis decorativos europeus ou aplicavam-se pinturas, de forma a criar a ilusão de um ambiente novo, como os interiores das residências dos países em industrialização [...] pintavam-se janelas nas paredes, com vistas sobre ambientes do Rio de Janeiro ou da Europa, sugerindo um exterior longínquo, certamente diverso do real, das senzalas, dos escravos e terreiros de serviço. (Sodré, 1988, p. 34-35).

Vivia-se a ilusão burguesa, o modelo era calcado na escravidão e destinado unicamente à produção agrícola, porém o ambiente era modificado para criar uma atmosfera urbana, cosmopolita e europeia, que exigia o afastamento dos escravos, um contrassenso ao pensamento burguês da livre iniciativa, em que quase tudo era produto de importação (Sodré, 1988).

No plano geográfico, a modificação do olhar (e do tratar) das autoridades para com a cidade é lançado: o “bota abaixo”. Esse foi o nome que os populares, à época, deram às modificações urbanas impostas pelos governantes da cidade na virada do século XIX para o XX. A um dos bota abaixo mais notórios, cabe-nos a ressalva:

Gosto deste homem magro, chamado Barata Ribeiro, prefeito municipal, todo vontade, todo ação, que não perde tempo ao ver correr as águas do Eufrates. Como Josué, acaba de pôr abaixo as muralhas de Jericó, vulgo cabeça de porco. Chamou as tropas segundo as ordens de Javé durante os seis dias da escritura, deu a volta a cidade e depois mandou tocar as trombetas. Tudo ruiu, e para mais justeza bíblica, até carneiros saíram de dentro da cabeça de porco, tal qual da outra Jericó saíram bois e jumentos. (Assis, 1979, p. 597).

Machado de Assis soube como poucos descrever o momento histórico ao qual estava inserido. O termo “cabeça de porco” advém de um cortiço com o mesmo nome, o maior da cidade (mais de 4 mil habitantes), demolido pelo Prefeito Barata Ribeiro, fato narrado pelo escritor, que nos premia com a sagaz e oportuna crônica (Assis, 1979, p. 12).

Remetendo ao nosso objeto, mais precisamente à narrativa de Morais Filho (1989) e às dicotomias da sua narrativa para as reportagens coletadas, percebemos o quanto se demonstra visceral a ruptura e o quanto se fez necessário todo um rearranjo dos atores sociais envolvidos nesse movimento. Enobrecia-se a cidade mulata com os novos ares parisienses? Sobre esse cosmopolitismo, João do Rio, mais um dos pseudônimos do escritor e jornalista João Paulo Emilio Cristóvão dos Santos Coelho Barreto, retratou bem o momento:

O Rio é o porto de mar, é Cosmópolis num caleidoscópio, é a praia com a vasa que o oceano lhe traz. Há de tudo: Vícios, horrores, gente de variados matizes, niilistas rumaicos, professores russos na miséria, anarquistas espanhóis, ciganos debochados. Todas as raças trazem qualidades que aqui desabrocham numa seiva delirante. (Rio, 1976, p. 10).

Houve a tentativa de homogeneizar a cidade por parte das elites republicanas contrapondo-se a um turbilhão de novos contingentes que a cidade aporta. Nesse contexto de remodelação do país e da sua capital, em que é consagrado o modelo de cidade cosmopolita, também está inserida a clara proposta de separação dos espaços geográficos e culturais entre os

ricos, que moram na zona sul, e os pobres, que moram na zona norte. Segundo Sevcenko (2003, p. 43), alguns pilares desse projeto foram estabelecidos:

Assistia-se à transformação do espaço público, do modo de vida e da mentalidade carioca, segundo padrões totalmente originais; e não havia que pudesse se opor a ela. Quatro princípios fundamentais regeram o transcurso dessa metamorfose [...]: a condenação dos hábitos e costumes ligados à sociedade tradicional; a negação de todo e qualquer elemento de cultura popular que pudesse macular a imagem civilizada da sociedade dominante; uma política rigorosa de expulsão dos grupos populares da área central da cidade, que será praticamente isolada para o desfrute exclusivo das camadas aburguesadas; e um cosmopolitismo agressivo, profundamente identificado com a vida parisiense. (Sevcenko, 1985, p. 43).

O monopólio do controle da produção dos bens culturais também será uma tônica desse momento. Entender o objeto de estudo inserido nessa disputa é um dos nossos argumentos para desenvolvermos as premissas. Esse controle se demonstra pouco eficaz, já que, se por um lado temos um mascaramento dos costumes culturais em prol de uma sofisticação arquitetônica aos moldes europeus, em especial, franceses; por outro temos um contraponto na problemática estrutural do país, que à época tinha em torno 15 alfabetizados para cada 100 habitantes (Sevcenko, 2003, p. 68). Desta forma, a produção e disseminação desses bens enfrentaram um problema dentro de si mesmo: Produzir para quem? Racionalizar e excluir em proveito de quem?

Ao longo da história do Ocidente e da nossa história, a ideia da vida urbana tem recebido variadas leituras. Ora a vida urbana é lugar de progresso, ora de desordem, ora de caos. Durante muito tempo se pensou a cidade como espaço de modernidade, de progresso, em oposição a um mundo rural, considerado lócus da tradição e do atraso. A cidade passa a ser vista como um local da racionalidade e planejamento, da fragmentação e da subordinação do indivíduo.

As reformas buscam não só atingir os objetivos de ordem econômica pura e simplesmente. Inscreverem-se como classe vitoriosa nesse espaço físico também se faz imperioso para as elites. A reforma da cidade, ao mesmo tempo em que “engana os olhos” na suntuosidade dos prédios, o imaginário burguês das elites prepara também o processo de invisibilidade das comunidades negro populares (Sodré, 1988. p. 43). No processo de invisibilidade, o desafio era alinhar os pensamentos de natureza liberais e igualitaristas à estrutura dominante, de ordem patriarcal e escravagista, que se esforçava em transmutar-se na nova ordem do dia.

Negar os hábitos do antigo regime, solapar toda e qualquer manifestação popular que possa ir de encontro aos corolários da civilidade, essas são fortes razões para compreendermos a marginalização da festa de São Jorge. O esvaziamento das citações nos periódicos de

circulação à época (os que sobreviveram aos empastelamentos, via de regra) representa as linhas de sustentação da nova ordem que se impõe em várias vertentes, da urbanística à midiática, passando pela política e pela social. Incautos seríamos ao não imaginarmos que a organização das cidades não está somente ligada a razões de causa e efeito (Oliveira, 2002, p. 23), ou a relação do espaço temporal.

A cidade é mais do que isso, é catalisadora de experiências, de lembrança e esquecimento. Essa mesma cidade erguida sob a égide de irmandades devotas a São Jorge, na urgência de criar postulados, nega esses e a si própria, inventando um novo passado ou rebatizando um novo marco inicial. Assim, seguem as intervenções no urbanístico voltadas para a saúde pública experimentadas pela cidade do Rio de Janeiro, como uma outra faceta:

Dada a dimensão dos empreendimentos necessários para compor o meio urbano de acordo com as normas de habitabilidade da medicina e da engenharia sanitárias, a técnica deveria aliar-se à política governamental. A noção de *conforto* suave e disciplinador encontra-se no centro da sedução dessa estratégia sanitária. Não se pode esquecer, entretanto, a dimensão pedagógica baseada na ação disciplinar sobre as pessoas, no meio ambiente, natural ou arquitetônico, em tradução literal da proposta do liberalismo utilitarista de Jeremy Bentham, em finais do século XVIII e início do século XIX. A política traça objetivos e caminhos a serem alcançados pela técnica unida ao capital. (Oliveira, 2002, p. 25).

Reivindica-se, nesse momento, esquadrihar os parâmetros de coesão entre os discursos médicos e as técnicas de construção. Objetiva-se adequação de um ambiente que propiciasse a permanência de homens sãos ao trabalho e à política. O afastamento de práticas tidas como promíscuas (os batuques, por exemplo) e prejudiciais ao trabalho são a parte que cabe à medicina e ao engenheiro, aquele que detém conhecimento de como se produzir um ambiente propício para formação e permanência dos homens sãos (Oliveira, 2002, p. 26).

Compreender sob essa ótica o caráter abrupto e desproporcional da Revolta da Vacina e, no mesmo sentido, a marginalização e subalternização da crença em São Jorge são os problemas que começamos a suscitar nessa argumentação. Ao pôr em prática as reformas desejadas, sem tratar da urgência delas, mas, sim, de seus desdobramentos, os grupos minoritários criam espaços de segregação: “Era preciso, pois, findar com a imagem da cidade insalubre e insegura, com uma enorme população de gente rude plantada bem no seu âmago, vivendo no maior desconforto, imundície e promiscuidade” (Sevcenko, 1986, p. 29).

Findar com essa imagem da ideia do desconforto, aqui transmutado na agonia que contingentes humanos são submetidos, é compreender que essas pessoas não enxergavam outra possibilidade a não ser se submeterem voluntariamente a essas condições. Acontecimentos

como esse eram despercebidamente notícia. Submetendo-se à “racionalidade higienista”, nosso objeto e tantos outros foram tragados e reposicionados, de mártir a marginal.

#### **4.2 A desconstrução do objeto: de guardião a marginal**

Se pensarmos no aparato simbólico que a imagem de São Jorge traz em si, a imagem de um cavaleiro em armadura derrotando um dragão, entenderemos mais uma faceta da nossa argumentação. Se nos atermos às representações do mundo medievo, em especial, na defesa da Veneza Antiga, como na tela de Carpaccio, construímos aqui parcialmente nosso contraponto e problema: a trajetória do santo e as várias apropriações que a imagem ou o arquétipo construíram no imaginário das pessoas.

As mensagens que a representação de São Jorge buscava transmitir no medievo (defesa do mundo cristão), comparadas a sua posterior trajetória em Portugal (a defesa contra os castelhanos) e, finalmente, a sua chegada ao Brasil (projeto catequizador e imperial), nos levam a uma das nossas premissas indiciárias: “nosso” São Jorge é um agente civilizador que aqui chega e é transformado. Sobre esse caráter civilizatório, Le Goff (1995), ao interpretar as representações das iconografias dos santos na Idade Média, assevera especificamente que, nas representações de São Jorge, o ato de matar o dragão é simbolicamente diferente da paz e dos valores cristãos envolvidos nas representações dos demais santos cristãos.

Matar o dragão é aumentar o espaço civilizatório, impor ao desconhecido a reordenação do espaço natural. Derrotar o dragão é ir além do ato de (re)estabelecer fronteiras, é um ato civilizatório. A cavalaria, a exemplo de São Jorge, o seu protetor via de regra no medievo, é a instituição que conecta o espaço político entre o clero e a nobreza, o elo mantenedor e garantidor das procissões e pontos de peregrinação (Le Goff, 1993). Ela é o grande suporte para as cruzadas de “libertação” dos símbolos e espaços geográficos arguidos como cristãos. O cavaleiro é a ferramenta de submissão do espaço heterogêneo, do desconhecido e do indomado, porque a própria natureza do cavaleiro é de ser errante, sem hereditariedade (Le Goff, 1993, p. 118).

Trazendo a discussão para nosso recorte temporal, entendemos que, findado o projeto civilizatório do Império pelo movimento intentado pelos grupos republicanos, necessariamente findam-se também todos os aparatos simbólicos que aquele grupo valorizava, inclusive o simbolismo atrelado à crença em São Jorge. Porém, uma nova questão nos é dada: a crença no santo toma outro sentido, deixa a sorte junto às camadas populares, a crença agora passa a ser reorganizada para outras práticas, ou até se manter parcialmente nas existentes, porém

readaptada em novos espaços de mediação. Essas mediações buscavam, no nosso entendimento, preencher o vácuo deixado por diásporas e processos de aculturação violentos, como os experimentados pelo Brasil e já desenhados no início.

Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será. (Fanon, 2008, p. 34).

Porém, esses processos se apresentam com uma dupla faceta: a comunidade imaginada e recriada por esses povos transplantados não absorve a premissa de um completo “sepultamento” da sua cultura. O que percebemos é uma reorganização dos espaços identitários ou a reunião das “ruínas”, numa citação de Gruzinski (2001). Nesse sentido, disputa e identificação residem no controle político desses remanescentes e espaços geográficos. Sobre essa experiência,

O saber mítico que constituía o ethos da africanidade no Brasil adquire contornos claramente políticos diante das pressões de todo tipo exercido contra a comunidade negra. Assim, os espaços que aqui se refaziam tinham motivações ao mesmo tempo míticas e políticas. Veja-se o caso do quilombo: não foi apenas o grande espaço de resistência guerreira. Ao longo da vida brasileira, os quilombos representavam recursos radicais de sobrevivência grupal, com uma forma comunal de vida e modos próprios de organização. (Sodré, 1988, p. 64).

Esse modelo de organização comunitária não estava restrito às regiões canavieiras. O próprio termo “quilombo” não é uma designação dos afrodescendentes, mas dos colonos e advém do jargão jurídico dos colonizadores. Ao contrário dessa determinação, os afrodescendentes preferiam chamar seus agrupamentos de “cerca” ou “mocambo” (Sodré, 1988, p. 64). Esses grupos “[...] iam desde grupos isolados no interior do país até a morros (dentro da metrópole carioca), ou a sítios próximos ao território urbano, a exemplo do quilombo da região do Cabula, em Salvador (Sodré, 1988, p. 64).

As organizações integrantes das festas movidas pelos afrobrasileiros, seus rituais e práticas buscavam uma ligação com as suas ancestralidades. A ligação é mítica, como, por exemplo, as homenagens e festas aos reis do Congo. As comunidades no Brasil criaram um ritual de memória ligado a um passado (nobre e vitorioso) africano, mas com características únicas brasileiras. Reis africanos e afrobrasileiros, descendentes do rei do Congo, desempenharam muitas funções. As suas ligações com as irmandades religiosas leigas são

estreitas, bem como sua inserção e representação nos espaços dos festejos públicos. Isso proporcionou um dinamismo que entendemos pouco visíveis no meio acadêmico, já que essas valoram, ao invés da praxis em si, a uma suposta valoração da “pureza” (proximidade ou distância) dos rituais brasileiros versus africanos (Heywood, 2008, p. 166).

Desta forma, quando os africanos e seus descendentes se uniam para formar irmandades religiosas leigas, em comunidades de escravizados fugidos ou se rebelavam, era de praxe a nomeação de um rei, que tinha um triplo papel: representante máximo ritualístico, político e militar. Assim sendo, eles cumpriam, além dos objetivos específicos e necessários para a sobrevivência das comunidades, o papel mister da reafirmação e do transplante para o Brasil das representações originárias africanas. Tais situações culminam, por exemplo, na proibição, por parte do governador da capitania de Minas Gerais e São Paulo, da nomeação e coroação de reis e rainhas negras nos festejos por entender serem “fustigadores” de movimentos como o de Palmares (Heywood, 2008, p. 173).

Essa organização acompanhada de resistência permitiu também a reorganização de seus mundos estilizados e da sua cosmovisão do sagrado, seu patrimônio. Alinhamo-nos ao entendimento de Sodré (1988, p. 50) para definição do termo “patrimônio”:

O termo tem sido utilizado, entretanto como categoria sociológica, que incorpora um conjunto de particularidades atuantes na aquisição e na transmissão de riqueza e de poder. A noção de patrimônio abrange, assim, tanto bens físicos (uma loja, uma fazenda, dinheiro etc.) quanto a competência técnica ou o lugar social que conquistam determinadas famílias ou grupos. Não se pode compreender a lógica patrimonialista por critérios puramente econômicos, uma vez que aí se entrecruzam determinantes étnicos, políticos e simbólicos. (Sodré, 1988, p. 50).

Assim, o patrimônio dos afrodescendentes no Brasil é o resultado de uma combinação de territórios que permeiam o político, o mítico e o religioso. Perdidas as batalhas dos guerreiros, desprovidos dos seus territórios físicos, restou aos membros das comunidades a possibilidade de se “reterritorializar” por intermédio de um patrimônio simbólico, que foi a reunião dos “escombros” (Sodré, 1988, p. 50). O saber vinculado aos cultos a muitos deuses, a dramatizações e a institucionalização das festas, apoiados nesses saberes, são recriados os terreiros, os locais de culto aos orixás.

Nesse ambiente, concretizou-se uma síntese ou a reunião de cultos a orixás que se realizavam de forma separada na África. Seja em templos, seja em cidades, na condensação do terreiro, muito se transpõe dessa cosmovisão. As representações dos grandes espaços que assentam a existência: o *orum* (o invisível, o além) e o *aye* (o mundo visível). Assim, *orum* e *aye*, embora diferentes, coexistem (Sodré, 1988, p. 51).

A terra e a sua fertilidade ligam o ciclo da vida e o ritmo do universo. O terreiro, pequeno espaço de terra, é a recriação da grande mãe África e integra a dimensão do sagrado. A terra guarda o segredo do *orun*. Cada linhagem africana tem a terra como objeto de grande valor, tanto por motivos de sobrevivência material como simbólico (Sodré, 1988). Transplantados para urbe, mato e urbano interagem, criando e aglutinando, num pequeno espaço, o terreiro:

Encontramo-nos na presença de uma geografia sagrada e mítica que presume ser a única real e não um projeto teórico de um espaço e de um mundo que não habitamos nem conhecemos. Na geografia mítica, o espaço sagrado representa o espaço real por excelência, por o mito é real para o mundo arcaico, sendo a revelação da autêntica realidade do sagrado. (Sodré, 1988, p. 52).

No culto aos orixás, não se discute a questão quantitativa do espaço, ou se ele é terreno ou imaterial. Aliás, ao contrário das crenças monoteístas que deram origem ao cristianismo, este espaço é tangível e real. O espaço cristão é profundamente demarcável, vide as várias passagens da história ocidental (Cruzadas, Reconquista da Península Ibérica), em que esforços não foram poupados para o resgate e/ou a recuperação de territórios com aparato simbólico para a fé cristã.

Nos tempos atuais o território, impregnado de significados, símbolos e imagens, constitui-se em um dado segmento do espaço, via de regra delimitado, que resulta da apropriação e controle por parte de um determinado agente social, um grupo humano, uma empresa ou uma instituição. O território é, em realidade, um importante instrumento da existência e reprodução do agente social que o criou e o controla. O território apresenta, além do caráter político, um nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são grupos étnicos, religiosos ou de outras identidades. O caráter político do território representa um aspecto de forte interesse em nossa pesquisa. Nas reflexões de Sack (1986), a Igreja Católica reconhece a política e controla diferentes tipos de território, englobando dois amplos tipos: o primeiro inclui os templos, os cemitérios, os pequenos oratórios à beira da estrada e os caminhos percorridos pelos peregrinos que são, entre outros, os meios visíveis pelos quais o território é reconhecido e vivenciado; o segundo inclui sua própria estrutura administrativa. A Igreja Católica Apostólica Romana vem mantendo uma unidade político-espacial. Estamos nos referindo aos territórios demarcados, onde o acesso é controlado e dentro dos quais a autoridade é exercida por um profissional religioso. O território religioso constitui-se, assim, dotado de estruturas específicas, incluindo um modo de distribuição espacial e de gestão de espaço. (Rosendahl, 2018, p. 2).

Porém, a particularidade das religiões afro nos é pertinente porque nos auxilia na compreensão da nova interpretação que São Jorge passou a ter ao travar contato com as religiões afro. Para o catolicismo, a manutenção das fronteiras e dos limites, a submissão do desconhecido e o embate do bem contra o mal são as virtudes de São Jorge que chegam ao Brasil pelas mãos dos portugueses. Consorte, qual será a roupagem que sua versão sincretizada se descortinará? O que tentamos problematizar é sob quais vestes o santo será incorporado,

falando do meu lugar, de nascido e criado por uma primeira, segunda e terceira geração de devotos de São Jorge, moradores da Baixada Fluminense do Rio de Janeiro. Com quais objetivos esses grupos subalternizados se mobilizavam e ainda se mobilizam? Seria uma tentativa de resistência ou uma espécie de congelamento cultural étnico? (Canclini, 2008, p. 235). Tudo isso permitiria a essa sociedade encontrar, no santo, vias de adaptação às novas realidades impostas, primeiro a diáspora, depois o despejo?

Ademais, sobre esta amálgama nem sempre homogênea apoia-se nossa problematização: o santo, após percorrer sua trajetória de inspiração e arquétipo dos combates e garantias das fronteiras europeias e lusas, principalmente as além-mar, passa a ser obscurecido. A racionalidade moderna não admite cavaleiros nem dragões! O resultado desse corte político (a queda do Império), geográfico (as reformas da cidade), social (a expulsão das pessoas ) e econômico (fim do trabalho escravo sem qualquer planejamento) foi as mudanças observadas na cidade e na cultura, sobretudo na festa de São Jorge.

Essas incisões são tão marcantes que até mesmo no lócus originário da nossa festa (Portugal), tivemos algumas rupturas, em parte semelhantes à nossa, trazidas à guisa para enriquecermos nosso debate. A reportagem de 1908 retrata a procissão em homenagem ao Santo com a participação do rei de Portugal, porém já decadente, vitimado pelos movimentos visando sua derrubada e a instauração da República, que viria a ocorrer dois anos depois, pela revolta em armas (Rosas; Rollo, 2010, p. 15).

Figura 4 – Procissão em homenagem ao Santo, com a participação do rei de Portugal



Fonte: Revista de Ilustração Portuguesa (1908).

No final do século XIX, a monarquia portuguesa entra em crise por uma série de fatores que iam desde a baixa popularidade da corte portuguesa até as crises na balança comercial, dependente basicamente da comercialização de produtos agrícolas, com baixa produção industrial. Em 1891, estoura uma revolução fortemente reprimida pelas autoridades, levando a Coroa ao descrédito junto à população. As disputas continuam, o primogênito e herdeiro ao trono de Portugal é assassinado em 1907, dando lugar ao segundo filho do Imperador D. Carlos, D. Manoel II, que assume o trono, mas é deposto pelo movimento republicano de outubro de 1910, que coloca termo ao período imperial em Portugal (Pinheiro, 2011, p. 50).

Se nada nos fosse informado e aplicássemos as imagens ao texto de Morais Filho (1989) para a festa no Brasil, verificaríamos muitas semelhanças: a posição dos pajens, o homem em armadura, a escolta e principalmente a participação da Coroa. Assim, como no desenvolver da festa, os subsídios que amparam a queda da corte portuguesa, guardadas as devidas proporções e sem generalizarmos os movimentos em questão (queda do Império do Brasil e em Portugal), em alguns pontos, se assemelham. Não é o cerne da nossa questão tratarmos dos movimentos em si, em especial, do evento de Portugal. Entretanto, a argumentação trazida à baila é o destino comum dado ao santo em ambas as localidades, diante dos também movimentos em comum (neste caso o republicano) neles insertos.

Se nosso olhar centrar na figura do santo e na sua rápida marginalização e obscurantismo, em movimentos à semelhança executados, veremos que há pontos de convergência na argumentação. O que queremos demonstrar é o orquestramento das medidas restritivas contra as manifestações tidas como identitárias daqueles regimes que antecederam os movimentos republicanos (em Portugal e no Brasil). Efetuando-se essas clivagens, encontramos os pontos de convergência que nos interessam para nossa argumentação.

Retornemos à pompa descrita por Morais Filho (1989) nas festas destinadas a São Jorge no Império. Não encontramos sequer resquícios nas reportagens dos jornais cariocas pós-Proclamação da República brasileira para a mesma festa, passados pouco mais de 20 anos! É possível então imaginarmos uma ação ordenada das estruturas dominantes na negação desse passado e, por conseguinte, dos festejos voltados a São Jorge, submetendo à nova ordem as manifestações populares em defecção ao santo.

Diferentemente do Brasil, em Portugal, as medidas foram mais contundentes, levando-se em conta o que assevera a legislação específica quanto à separação da religião e o Estado na Portugal pós-monárquica. Além do fim do reconhecimento do catolicismo como a religião “oficial” no país português, as procissões e a grande possibilidade aglutinadora da crença ao Santo sofreram uma dura restrição legal:

Artigo 55º

Os actos de culto de qualquer religião fora dos lugares a isso destinados, incluindo os funerais ou honras fúnebres com cerimónias cultuais, importam a pena de desobediência, aplicável aos seus promotores e dirigentes, quando não se tiver obtido, ou for negado, o consentimento por escrito da respectiva autoridade administrativa. (Portugal, 2011).

O controle estatal, agora sob numa nova perspectiva, apresenta seu objetivo de forma bem contundente: restringir e/ou obstaculizar o evento como forma de negá-lo e renegá-lo. Apesar das semelhanças nas manifestações da crença ao Santo ou na assimilação por parte do Brasil em relação a Portugal no que diz respeito à crença, verificamos que tanto nos dois países, a partir deste corte, a República, as festas até então relacionadas como na lógica saudosista da relação ex-metrópole versus ex-colônia tomaram trajetórias distintas, apesar do mesmo ato cisório, o fim de um Império e o início de uma nova forma de governo. Mesmo com trajetórias peculiares, o que percebemos é que as reações das populações eram distintas.

Para tratar das comunidades subalternizadas do Brasil, inserimo-nos no contexto do recorte de tempo e lugar, no Rio de Janeiro, no período republicano. Em relação ao controle estatal da festa, notamos um controle mais difuso. Ao contrário do pragmatismo luso, que lança mão, a priori, de uma legislação, eliminando quaisquer dúvidas acerca do que será permitido ou não em relação às crenças e os seus desdobramentos, aqui, o controle se explicitará sob outras facetas. O grande alvo das autoridades eram as aglomerações na cidade, os batuques, as rodas de negros e mulatos, as adivinhações e os tabuleiros das negras, todas aquelas manifestações que não coincidiam com os ideários proto europeus para o Brasil, foram encarados como obstáculos a consecução do grande projeto da cidade: uma cidade sem passado.

Sobre esse “corte”, a guinada “à Europa”, experimentada pelas repúblicas latino-americanas, nos alinhamos a Canclini (2008, p. 69), que afirma que nós, latinos, sofremos do chamado “modernismo sem modernização”. O que ocorre para nós, segundo o autor, é uma tentativa tardia, já aos fins do século XIX e início do XX, de equiparar-nos e de nos esmerarmos para cumprir operações internas que nos legitimem a galgarmos padrões europeus. Porém, o resultado foi outro:

Os países latino-americanos são atualmente resultado da sedimentação, justaposição e entrecruzamento de tradições indígenas (sobretudo nas áreas mesoamericanas e andina), do hispanismo colonial católico e das ações políticas educativas e comunicacionais modernas. Apesar das tentativas de dar a cultura de elite um perfil moderno, encarcerando o indígena e o colonial em setores populares, uma mestiçagem interclassista gerou formações híbridas em todos os estratos sociais. (Canclini, 2008, p. 73-74).

A tentativa então de enclausurar o negro e o indígena pela *intelligentsia* brasileira, levando-os para morros, para o subúrbio e os sertões, gera, como bem assevera, as formações híbridas com as quais hoje convivemos:

Os impulsos secularizadores e renovadores da modernidade foram mais eficazes nos grupos ‘cultos’, mas certas elites preservam o seu enraizamento nas tradições hispano católicas e, em zonas agrárias, também em tradições indígenas, como recursos para justificar privilégios da ordem antiga desafiados pela expansão da cultura massiva [...], coexistem bibliotecas políglotas com artesanatos indígenas, TV por cabo e antenas parabólicas com móveis coloniais, revistas que informam como realizar melhor especulação financeira nesta semana com ritos familiares e religiosos seculares. (Canclini, 2008, p. 74).

Nosso objeto passa então a deixar de habitar ostensivamente o aparato simbólico das elites monárquicas para ser justaposto a novos grupos, subalternos, e sob novas estratégias e performances. Se, para ambos os lados, novos espaços territoriais (tangíveis ou não) passam a ser construídos, por outro lado, novos aparatos simbólicos são criados por parte desses grupos, dominantes ou subalternizados. A cidade se divide, e os grupos também. Novos espaços de negociação são criados. Ao contrário da divisão estanque e racionalista proposta pelos boulevards e pelas demolições, chegamos a algumas premissas. Por mais que se queira, uma sociedade não pode ser dividida criando-se muros, ruas e paredes, banindo este ou aquele grupo em detrimento de outro.

Essa premissa desdobra-se numa realidade muito maior do que as trocas ou performances em relação à crença em São Jorge e seus elementos envolvidos. A partir deste ponto, o santo se insere num grande cabedal de novas práticas e saberes reintroduzidos nos e pelos seus seguidores. A nova roupagem será mais um dos retratos da elite brasileira, que identifica e reserva para cada ator social suas respectivas hierarquias e seus respectivos papéis a serem desempenhados. Não pretendemos hierarquizar essas práticas, ou engendrá-las numa lógica de causa e efeito para alocarmos nosso problema como numa equação matemática. O que problematizamos é como essas relações, construídas a princípio de forma profundamente hierarquizada, ao serem induzidas nesses atores sociais, reverberam novas e diferentes performances.

Não é nosso objetivo quantificar essas relações, ou hierarquizá-las. Consideramos, portanto, que, assim como as sociedades influenciam os indivíduos, os indivíduos também influenciam as sociedades. Com sorte, os bens simbólicos também se descolam, variando do culto ao popular/massivo. A partir desse momento, a crença e o Santo não obedecem mais a

articulação hierarquizada, como na retumbante procissão descrita por Morais Mello (1989). Essa possibilidade que

[...] tentou distribuir os objetos e os signos em lugares específicos: as mercadorias de uso atual nas lojas, os objetos do passado em museus de história, os que pretendem valer por seu sentido estético em museus de arte. Ao mesmo tempo, as mensagens emitidas pelas mercadorias, pelas obras históricas e artísticas, e que indicavam como usá-las, circulam pelas escolas e pelos meios massivos de comunicação. Contudo, a vida urbana transgride a cada momento essa ordem. No movimento da cidade, os interesses mercantis cruzam-se com os históricos, estéticos e comunicacionais. As lutas semânticas para neutralizar, perturbar a mensagem dos outros ou mudar o seu significado e subordinar os demais à própria lógica, são encenações dos conflitos entre as forças sociais: entre o mercado a história, o Estado a publicidade e a luta popular para sobreviver. (Canclini, 2008, p. 300-301).

### 4.3 Um novo elo e um novo alistamento: Ogum

Se havia entre as populações transplantadas profundas diversidades, mais ainda eram as encontradas no cenário do Rio de Janeiro, no raiar do século XX. Conforme já discutido nas seções anteriores, a convergência de uma gama de distintos grupos étnicos para a cidade foi intensa a partir do início do século XIX. Seja por motivos econômicos, seja para atendimento dos projetos de “embranquecimento” do Brasil, nos portos da capital do Império e da República, desembarcavam, voluntariamente ou não, grupos de origens distintas e com suas respectivas cosmovisões. Sobre esses grupos, nesse momento, cinge-se nosso olhar.

Os aspectos da territorialidade, solapados pelas políticas de segregação do espaço geográfico e de invisibilidade do indivíduo, são as tônicas para que nosso São Jorge adquira novas roupagens e novas insígnias, transmutando-se no descendente de Zulu, no legionário de Ogum, como na música de Claudemir e Marquinhos PQD (2009), no cavaleiro nobre:

Eu, sou descendente Zulu,  
sou um soldado de Ogum,  
devoto nesta imensa legião de Jorge.  
Eu, sincretizado na fé,  
sou carregado de axé  
e protegido por um cavaleiro nobre.  
(Ogum, 2009).

Um novo combate, onde bem e mal, premissas tão claras que até então São Jorge dispunha, encontravam-se difusas. O mundo binário do santo estava prestes a ruir. No Brasil, a voz do santo une grupos por ser um personagem mítico, multifacetário e multirreligioso. Nesse multifacetamento, São Jorge trava contato com Ogum, sincretizando-se, motivado, como discutiremos nas seções 2 e 3, também pela territorialidade. Território construído a duras penas

devido às condições subumanas que as populações subalternizadas do Rio de Janeiro, em especial os afrodescendentes, estavam submetidos:

A noção africana de um espaço plástico, que se refaz simbolicamente, tornou-se bastante operativa na escassez imobiliária carioca. O terreiro – que já é um espaço refeito, com vistas as especificidades territoriais brasileiras – passou a conter-se em apenas uma casa, as vezes numa parte da casa, ou em pequena sala anexa a um barraco residencial. Por mais comum que fosse, o espaço sacralizava-se por meio de rituais adequados e pela presença de representações mítico religiosas de origem negra (eguns, orixás reelaborados, pretos velhos, caboclos, boiadeiros, exus, encantados) ou branco – católica (São Jorge, Cosme e Damião, São Sebastião e outros) analogicamente aproveitados.

Deste modo, embora o terreiro possa ser um conjunto apreendido por critérios geográficos (lugar físico delimitado para o culto), não deve ser, entretanto, entendido como um espaço técnico, suscetível a demarcações euclidianas. (Sodré, 1988, p. 75).

Acreditamos ser o sincretismo religioso brasileiro muito mais fruto do processo denominado como “choque da conquista” (Gruzinski, 2001) do que propriamente da amalgama religiosa. Seja pela via do caráter sincrético dos cultos, seja pela aculturação sofrida, ou qualquer outra linha de entendimento que adotemos para compreensão do objeto, as religiões afro são parte integrante e indispensável do que é atualmente a crença em São Jorge no Rio de Janeiro.

A diáspora negra é o ponto de partida para melhor enxergarmos o objeto de estudo. Partimos das religiões afro-brasileiras, na sua percepção e concepção sincrética, ou seja, a partir da influência do elemento europeu. Como bem analisam Vainfas e Souza (2002, p. 8), a cruz de Cristo guiaria os portugueses desde o Ceuta, considerado uma reconquista (já que era a terra dos visigodos no passado). Nesse contexto, a África foi conquistada. Migrados seus habitantes para o atendimento do projeto de colonização do Brasil, conhecido como “árvores do esquecimento”, tráfico e submissões fariam parte do cotidiano dos africanos transplantados. Enriquece também a nossa temática os estudos de Florentino (2009, p. 72) sobre a sociedade brasileira e o status quo dominante:

É instigante a antiga observação de Moses Finley, segundo a qual é escravista – e não meramente possuidora de escravos, toda sociedade cuja elite se reproduz mediante a exploração do trabalho dos cativos. Longe de se apresentar tautológico, semelhante procedimento remete ao fato de que diferenciar homens livres entre si seria o fim último do escravismo. Ora, se a escravidão reproduzia continuamente a elite colonial, e se esta se recompunha e fazia crescer seu estoque de cativos, sobretudo por meio do tráfico atlântico, é forçoso concluir ter sido o fim último da migração compulsória de africanos a reprodução do *topos* social da elite da América portuguesa. Em outras palavras, ao incremento dos desembarques de africanos, correspondia o aumento da diferenciação socioeconômica entre os homens livres. (Florentino, 2009, p. 72).

Ademais, o tráfico visava a reprodução desse sistema. Em suma,

[...] o que se demonstra aqui é o papel estrutural do tráfico atlântico para a afirmação da capacidade dos mais ricos homens livres em gerar renda a partir da apropriação do trabalho escravo. Logo, o comércio negreiro surgia enquanto mecanismo central de afirmação da distância social da elite escravista em relação a outros setores da população livre na hierarquia socioeconômica. (Florentino, 2009, p. 75).

Assim sendo, para os negros, a sobrevivência, seja ela física ou cultural, pressupõe-se a religiosa, dependeria, necessariamente, de um jogo de “negociações” implícitas ou explícitas diante da inevitabilidade da sua condição até a abolição: escravo, objeto, juridicamente semovente, transplantado única e exclusivamente para o atendimento da necessidade do projeto escravocrata brasileiro. A mão de obra para o *plantation* e, no mesmo plano, a manutenção dessa hierarquia na sociedade brasileira. A abolição, nesse sentido, cria, para essas camadas, a condição da subcidadania, afinal de contas, as cicatrizes dos grilhões são profundas! (Araújo, 2010).

A luta pela manutenção de precários laços afetivos, arranjados ou não, aliadas às estratégias de sobrevivência nas performances e dissimulações é o que resta a essas comunidades. Enxergar-se e ser enxergado pelo outro:

O homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido. Enquanto ele não é efetivamente reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema de sua ação. É neste outro que se condensa o sentido de sua vida [...]. É na medida que ultrapasso o meu ser imediato que aprendo o ser do outro como realidade mais natural e mais do que a natural. Se fecho o circuito, se torno irrealizável o movimento dos dois sentidos, mantenho o outro no interior de si. Indo as últimas consequências, chego mesmo a lhe tomar este ser-para-si. (Fanon, 2008, p. 180).

Inserido nesse objetivo de reconhecimento e nesse paulatino movimento de “sístole-diástole”, como Fanon (2008) já observara, nos amparamos também em Bastide (1985, p. 71):

Como religioso Antonil exige que estas festas caiam nos dias dos santos patronos da família do senhor ou dos santos patronos da casa dos escravos (São Benedito, Santa Efigênia). Mas, havia outra razão menos fácil de recobrir com o véu pudico da religião e que se impedia os senhores a acumular as festas e os atabaques. Esse era o alto preço dos escravos. A dança parecia-lhes uma técnica de excitação sexual, um incentivo a procriação, e por conseguinte um meio mais econômico de renovar seu investimento humano sem perda de capital. Houve como que uma seleção ou uma orientação do folclore africano pelo branco das danças de origem banto, do tipo samba, coco, batuque, jongo, lundu; o nome varia segundo as regiões, mas é sempre a mesma dança erótica, cujo centro é construído pela escolha do parceiro sexual, escolha que se marca simbolicamente pela umbigada, isto é, o contato dos dois ventres, umbigo contra umbigo. Por outro lado, diante do modesto altar católico erigido contra o muro da

senzala, à luz tremula das velas os negros podiam dançar impunemente suas danças religiosas tribais. (Bastide, 1985, p. 71).

Na prática religiosa, tolerada ou não pelos senhores, permitiu-se que africanos revivessem consciências até então “esquecidas” por causa da diáspora e da ordem escravista. A intenção dos senhores, numa alusão a Fanon (2008), era manter o negro “dentro de si”, nos seguros invólucros que se transformaram os feriados comemorativos aos santos católicos, quando era permitida “a dança” africana. Sob aquiescência desses senhores, “estar dentro de si” poderia atingir níveis de aceitabilidade, mutando-se (ou dissimulando-se) no “negro de alma branca”.

O negro era ‘perdoado’ por ser negro, na medida que se tornava ‘negro de alma branca’, assim como sua dependência sociológica vinha a ser o preço que tinha que pagar para merecer o afeto condescendente do cristianismo, o que é a própria definição do paternalismo. (Bastide, 1978, p. 93).

Nesse contexto, a relação entre a conversão obrigatória à religião do senhor e a busca dos africanos pela fidelidade às práticas de seus ancestrais, no que tange à religiosidade, é fator marcante para nossa análise. Assim, sabendo-se que as religiões não se constituem apenas como formas de expressão relacionadas à experiência social de seus praticantes, pode-se afirmar que a história das religiões afro-brasileiras envolve o contexto das relações sociais, políticas e econômicas estabelecidas entre negros africanos, ameríndios e brancos europeus. No entanto, perpassar todos os intelectuais e pesquisadores que se debruçaram sobre o tema (religiosidade afro no Brasil) não é objeto desta pesquisa, cabendo-nos somente algumas observações pertinentes que conduzem a problemática da construção deste São Jorge.

A tônica eurocentrista e evolucionista iniciou os debates sobre as religiões afro-brasileiras. Rodrigues (2006), em sua obra *O animismo fetichista dos negros baianos*, discute a questão das possessões nos cultos. Influenciado pelas ideias evolucionistas e pela medicina, tratou do tema como uma questão de saúde. Desde já se evitando os anacronismos, a contribuição do pesquisador foi importante para o entendimento da situação das práticas religiosas dos afrodescendentes naquele momento e a emergência de novos debates.

Rodrigues (2006) conta que visitou inúmeros terreiros de candomblé em Salvador e presenciou vários rituais. Em suas observações, raramente relatadas, concluiu que o Brasil, devido a influência da raça negra, jamais chegaria a ser um país como os da Europa. Tal assertiva estava embasada no ideal de civilização branca, moderna, asséptica e cientificista que se buscava à época. Essa expulsão dos negros da vida social dos centros urbanos tornou os

terreiros presentes nas cidades brasileiras desde o Brasil colônia, como núcleos privilegiados de encontro, lazer e solidariedade para negros, mulatos e pobres em geral. Ali, encontravam o espaço para reconstituir suas heranças e experiências sociais, afirmando sua identidade cultural.

Seguindo a discussão elaborada por Rodrigues (2006), outros pesquisadores deram prosseguimento aos seus trabalhos. A partir dos estudos de Alain Herscovics, na década de 1940, iniciamos a possibilidade de uma leitura mais atualizada do fenômeno religioso e sua inserção na perspectiva cultural (Ferreti, 1995). Assim, as práticas das religiões afro-brasileiras, profundamente orientadas pela matriz africana, são ligadas a uma noção de família, sendo seus entes originários de um mesmo antepassado.

O orixá, neste caso, é um ancestral divinizado que, em vida, por seus conflitos e vitórias, estabelece vínculos que lhe garantem controlar determinadas forças da natureza, como o domínio de águas, mares, ventos, tempestades e tarefas específicas, como o domínio de metais e da caça e o conhecimento de propriedades específicas de plantas. O orixá pode vir a possuir momentaneamente um de seus descendentes e, durante a própria possessão, encarnar seu poder, seu domínio. O culto ao orixá ou a vários orixás por uma mesma casa é uma característica única do Brasil. Na África, o que existe é o culto ao “orisa” que possui características de pertencimento àquela região, dadas às especificidades dos seus integrantes (Sodré, 1988).

No Brasil, a diáspora, aliada a miscigenações nem sempre formais e aceitas socialmente, em detrimento das práticas racistas, acabam por despertar, nesses grupos, um movimento em sentido contrário de resistência e preservação. Isso faz com que o espaço ou a territorialidade se transformasse numa marca dos terreiros. Esse espaço (físico e não físico) que foi (é) um espaço de lutas e disputas de poder (seja internamente, seja pela Igreja Católica ou atualmente pelas Igrejas Pentecostais) e de profunda afirmação e resistência.

Com o fim do Padroado, e as influências iluministas na primeira Constituição do Brasil, diminuem a ação persecutória da Igreja, transformando-a, no decorrer do século XIX e na primeira metade do XX, como já discutimos, numa atitude de desprezo e diminuição das religiões afro-brasileiras em relação ao catolicismo. Numa postura de “demonização”, o discurso assume claramente um tom desqualificatório e tenta incutir na mente de seus seguidores a ideia da existência do “mal” nas religiões afro (Sodré, 1988, p. 64). Assim, assevera o autor:

O saber mítico que constituía o ethos da africanidade no Brasil adquiria contornos claramente políticos diante das pressões de todo tipo exercidas contra a comunidade negra. Assim os espaços que aqui se refaziam tinham motivações ao mesmo tempo míticas e políticas. Veja o caso do Quilombo: não foi apenas o grande espaço de resistência guerreira. Ao longo da vida brasileira, os quilombos representavam

recursos radicais de sobrevivência grupal, com uma forma comunal de vida e modos próprios de organização. E iam desde grupos isolados no interior do país até aos morros (dentro da metrópole carioca) ou a sítios próximos ao território urbano, a exemplo do quilombo da região de Cabula, em Salvador. (Sodré, 1988, p. 64).

Assim, os seguidores nas religiões afro do orixá Ogum, no Rio de Janeiro, e de Oxossi, na Bahia, convergem a São Jorge, o santo “mulato” da Igreja Católica Apostólica Romana. Conforme avalia Bastide (1978), Ogum, originariamente, vive nas terras longínquas da África. Apesar de não viver em terras brasileiras, é atraído pelo toque dos tambores e vem para comer e beber encarnado no corpo de seus filhos. Ogum é escrito na cabeça dos seus filhos e ocupa um espaço entre o invisível (o espaço espiritual) e o visível (o espaço físico, tangível).

Ainda que as religiões afro-brasileiras tenham se estabelecido como espelho da África, no Brasil o candomblé aglutinou, num mesmo local, diversos orixás, ao contrário do país africano, onde a crença é estabelecida por localidade ou aldeia. Por aqui, compartilhando o mesmo território nos terreiros, a imagem de São Jorge, transmutada e sincretizada no orixá Ogum, divide o espaço com outros orixás africanos e outras entidades de origem diversificada, como pretos velhos, boiadeiros e pombagiras.

Cabe frisar que esse processo não se deu de forma pacífica ou fraterna (vide, por exemplo, os confrontos entre capoeiras e a polícia) e não se limitou a aspectos religiosos. Os redutos passam a ser também os nascedouros de várias outras manifestações, como o samba.

A Portela, uma das mais notáveis escolas de samba do Rio, também tem a sua origem junto a uma ialorixá conhecida, Dona Esther Maria de Jesus, que tinha casa no bairro de Oswaldo Cruz. Esse bairro era um reduto importante de formas culturais negras, sendo mesmo designado a época de ‘a roça’ (termo baiano, sinônimo de terreiro de candomblé). Em quintais diversos, realizavam-se reuniões de jongo (canto e dança de linha mística com pontos e desafios, de onde se derivam os sambas de partido alto), caxambu (forma semelhante ao jongo, mas com diferenças rítmicas) e rodas de samba. Além disso, havia as ‘mães de santo’ e ‘filhas de santo’ festeiras (como dona Martinha, africana de nascimento, madrinha da Portela), que promoviam encontros com os sambistas.... Essa casa funcionava de maneira parecida a da Tia Ciata: na frente, a ‘brincadeira’ (jogos de dança e música); nos fundos, cerimônia de cultuação aos orixás (Sodré, 1988, p.135).

#### **4.4 São Jorge e o Rio de Janeiro: novos espaços e novos dragões**

Se a cidade, por força das mudanças explicitadas, destinou aos grupos subalternizados e à festa de São Jorge os morros e o subúrbio, tais ações não passaram despercebidas. No espaço físico, tomando-se como parâmetros o santo, a festa e a suas reverberações resultam em novas interpretações que ultrapassam a questão territorial. Agora, não só a questão sincrética e

ou dogmática estão em questão, mas os espaços de atuação de poder desses grupos que se mesclam dentro de um determinado espaço de tempo.

Em paralelo a esse movimento, está o próprio sentido do que é o desenvolvimento moderno, o que é, para os latino-americanos, apresentar-se ao “mundo do Norte” como desenvolvido? A ocupação de espaços de forma específica, ordenada, buscando uma classificação rigorosa das coisas e espaços, ou pelo menos a intenção de assim fazê-lo, convive numa tensão entre o que é mostrado e percebido. Nesse caso, a própria gênese (ou recriação) da cidade do Rio de Janeiro republicana ampara nossa argumentação, fenômenos tipicamente urbanos, segundo Canclini (2008, p. 301):

Contudo, a vida urbana transgride a cada momento essa ordem. No movimento da cidade, os interesses mercantis cruzam-se com os históricos, estéticos e comunicacionais. As lutas semânticas para neutralizar, perturbar a mensagem dos outros ou mudar seu significado, e subordinar os demais a própria lógica, são encenações dos conflitos entre as forças sociais: entre o mercado, a história, o Estado, a publicidade e a luta popular para sobreviver. (Canclini, 2008, p. 301).

Depreendemos que em culturas como a latino-americana não há como compartimentarmos de forma estanque o tradicional do moderno, o culto do popular/massivo. Não há a manutenção dos “prováveis” centros de emanção do saber, ou do culto (no sentido ritualístico religioso), como em São Jorge. Não se trata mais de resgatar ou conservar essa ou aquela tradição. As tradições, nesse cenário, não se subordinam a esses centros e, em sentido contrário, também não estão inteiramente nas mãos das camadas populares. As tradições transitam. Como afirma Canclini (2008, p. 218): “O problema não se reduz, então, a conservar e resgatar tradições supostamente alteradas. Trata-se de perguntar como estão se transformando, como interagem com as forças da modernidade”.

A dimensão que descortinamos para São Jorge no recorte pós-Império e na entrada da República é, metaforicamente, como um espelho jogado ao solo espatifando-se. Trata-se, ainda valendo-se da metáfora, daquela grande residência aristocrática que, vítima da pilhagem do exército invasor, tem seu mobiliário destruído e consumido por esses. Nesse caso, São Jorge, peça importante do grande mobiliário do Império, é tomado pela elite da razão republicana. Esta então, no seu ímpeto invasor, resolve destruí-lo, espatifando-o ao solo. Mas seus seguidores, fiéis ainda ao “grande cavaleiro do Império”, reuniram seus estilhaços, cada um por si, criando “seu” São Jorge a partir dos seus restos. O interessante da metáfora é que todos têm um pouco de São Jorge e, como num espelho quebrado, se veem, ainda que de forma distorcida refletidos no santo.

Nem objeto, nem representação, o santo deve ser visto, de preferência, por suas intervenções profiláticas e terapêuticas ou por sua capacidade para conter uma força divina? Seria a imagem em seu papel um captor? Mas a imagem-imã é uma metáfora barroca carregada de certa metafísica obscura da qual os cronistas turiferários usaram e abusaram. A presença na imagem e no santo só se dá e opera através do imaginário que corresponde a eles. É o imaginário que, ao se enxertar na imagem, polariza a atenção, anima os desejos e a esperança, informa e canaliza as expectativas, organiza as interpretações e os roteiros da crença. (Gruzinski, 2006, p. 265).

A partir dessa leitura, a questão dos imaginários se faz pertinente. A junção ou a justaposição das divindades afro ao nosso objeto, à semelhança do que o autor descreve na América Espanhola, não é inocente, nem decorre de um mero contato entre etnias. Com base no que já foi demonstrado, podemos afirmar que, em determinado momento do processo de aculturação, ou da violência epistêmica, as próprias imagens do dominante viraram instrumento de defesa do dominado. Ou melhor: a estratégia do uso da imagem por parte do dominante é decodificada pelo dominado, transmutando-se numa nova estratégia de resistência deste para com aquele. Um caso ímpar que sintetiza essa reflexão enriquece a nossa argumentação:

Em 1761, um movimento milenarista se desenvolve ao pé do vulcão Popocatepetl. Ele une, num conjunto de extrema complexidade, herança indígena e movimentos cristãos. Sob a direção de um índio, Antonio Perez, o movimento ataca a Igreja, os padres e as imagens: ‘As imagens que os pintores faziam eram falsas’. Mas a denúncia das representações cristãs não desemboca numa religião sem imagem. Antonio Perez, ao contrário, manda que se adore um verdadeiro deus, isto é, as imagens fabricadas pelos índios, retomando, dois séculos depois, a linguagem idoclasta dos evangelizadores. Ao fazer isso, Antonio revoluciona os termos do debate: não são mais os ídolos que se opõem aos santos da Igreja, mas imagens indígenas, que não apenas conseguem a fusão do ídolo antigo e da representação cristã – o que os índios sob formas diversas, praticavam havia muito tempo –, como também reivindicam o monopólio do culto cristão e da autenticidade. O falso, o impostor, o diabo é o espanhol. (Gruzinski, 2006, p. 272).

O que ocorre é que, na emergência de novos espaços ou de novos embates de outros grupos marginalizados, São Jorge e o culto tomam outras vertentes, e novos “dragões”, desafiadores, são conduzidos ao santo. Nessa perspectiva, alinhamo-nos às reflexões de Bhabha (2013, p. 56), que afirma que, nos momentos de transição, onde o objeto supera os antagonismos e dualismos triunfalistas, onde é o novo que acontece, não sendo “nem um, nem outro”, trata-se de um sinal de que a história está acontecendo.

A história acontece a partir da criação de espaços de negociação, espaços que estão em constante movimento, em trânsito. Não queremos, todavia, não solidificarmos a nossa análise, ou renegá-la ao lugar comum da incerteza ou de algum modismo com epígrafe no “ismo” intelectual. Não podemos então compreender a cultura sem apreender a dinâmica nela inserta. “E, para manter a cultura em movimento, as pessoas, enquanto atores e redes de atores, têm de

inventar cultura, refletir sobre ela, fazer experiências com ela, recordá-la (ou armazená-la de alguma outra maneira) discuti-la e transmiti-la” (Hannerz, 1997, p. 12).

Esses outros “espaços de negociação” são criados através do chamamento à existência de uma alteridade, ou seja, o espaço é aberto porque percebe-se (independentemente da condição social) a existência do outro, a criação e o reconhecimento das identidades (Bhabha, 2013). Dinâmicos por natureza, esses espaços de negociação são entrecortados pelas experiências vividas e pela própria identidade. Isso porque

[...] a questão da identificação nunca é a afirmação de uma identidade pré-dada, nunca uma profecia autocumpridora – é sempre a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir aquela imagem. A demanda da identificação – isto é, ser para um Outro – implica a representação do sujeito na ordem diferenciadora da alteridade. A identificação, como inferimos nos exemplos precedentes, é sempre o retorno de uma imagem de identidade que traz a marca da fissura no lugar do Outro de onde ela vem. (Bhabha, 2013, p. 84).

#### 4.5 O espelho estilhaçado: São Jorge na atualidade

As inflexões dentro da nossa problemática, ao utilizarmos as ferramentas teóricas supradescritas (identidades, fluxos e fronteiras), não abarcam, de forma conclusiva, nossa problemática. Se analisarmos os grupos distintos que mantinham a crença no santo à época (de patrícios, passando a mestiços, negros e a população marginalizada de forma geral), veremos que pouco ou quase nada é coesivo, exceto a crença em São Jorge e a condição de subalternizado. Ademais, até mesmo na homenagem ritualística esses grupos divergem. Via de regra, fora da data festiva, não comungam do mesmo espaço social.

Figura 5 – Cerimonial de umbanda em louvor a Ogum na entrada principal da igreja



Fonte: Arquivo do autor (2011).

O que constatamos é que o corte promovido pela “destituição” do santo no alvorecer da República brasileira produziu todo esse turbilhão de fluxos e refluxos que hoje percebemos na crença em São Jorge, em especial, no Rio de Janeiro, cada qual a sua maneira. Nas comemorações em homenagem ao santo que participamos, como parte da pesquisa de campo, São Jorge apresenta-se como protetor das seguintes categorias sociais: jornalistas, policiais, militares do Exército, bombeiros militares.

Figura 6 – Devotos aguardam na entrada da igreja enquanto uma pessoa em trajes típicos da umbanda oferta santinhos, guias e orações a São Jorge



Fonte: Arquivo do autor (2011).

Não há nenhuma orientação hierárquica expressa, mas deparei-me com oficiais fardados na igreja. São Jorge é o patrono do Quartel dos Bombeiros do Estado do Rio de Janeiro, há uma estátua do santo na entrada da sede. Policiais de forma geral, especificamente do Batalhão da Polícia Montada (destacamento que atravessa a cidade até a Igreja de São Jorge no dia da festa), contraventores, alguns sambistas de renome, seguramente as duas escolas de samba (Império Serrano e União da Ilha do Governador), mantêm pequenos oratórios dentro da quadra com a imagem (estátuas) de São Jorge. Ritualisticamente, o santo é seguido por católicos, umbandistas e candomblecistas. Vemos parte dessas articulações nas fotografias retiradas na festa de 23 de abril de 2009 que ilustram esta seção.

Figura 7 – As oferendas a Ogum



Fonte: Arquivo do autor (2011).

Uma análise contextual das questões identitárias envolvidas nessas imagens e fotografias são oportunas. Não podemos definir identidades por si mesmas, a identidade como desenvolvemos, no íterim desta pesquisa, apresenta-se de forma circunstancial e envolve essencialmente aquilo que está em jogo e se busca pelos grupos sociais. As máscaras brancas que envolvem as peles negras podem ou não ser utilizadas, e as máscaras, no seu curso, não são necessariamente brancas. Isto é, a identidade é acima de tudo relacional (Agier, 2001, p. 9).

Ao ressignificarem os referentes do objeto, os atores sociais dão novas formas ao social e acabam por transformar a cultura. Essas novas formas orientam a existência de cada um no mundo, (re)orientando a dinâmica de uma sociedade. Nesse sentido, o autor afirma:

Toda identidade, ou melhor, toda declaração identitária, tanto individual quanto coletiva (mesmo se, para um coletivo, é mais difícil admiti-lo), é então múltipla, inacabada, instável, sempre experimentada mais como uma busca do que um fato. Mas estas constatações e esses comentários são hoje em dia insuficientes. Com efeito, ao mesmo tempo que as ciências sociais desconstruíam um objeto que havia sido por muito tempo sob uma bias essencialista, ou 'primordialista', como se diz, atualmente, as sociedades o reconstruíram em seus próprios mundos e geralmente segundo essa modalidade mesma, ou seja, afirmando o caráter absoluto, autêntico e atemporal de sua identidade afirmada. Em diferentes pontos do planeta, emergiram movimentos identitários de caráter étnico, racial, regional ou religioso, que podem ser as vezes maciços, as vezes violentos, mas sempre instauradores de novos quadros de socialização e de expressão dos sujeitos. (Agier, 2001, p. 11).

Ao enumeramos os grupos presentes nas comemorações ao santo, pretendemos também dar subsídios à dinâmica a qual se referem os pensadores citados, grupos que fora dos festejos

não encontrariam razão ou afinidade para reunião ou manutenção de laços identitários. Porque, em questões identitárias, seremos o “outro” de “alguém”. A vida urbana, como já citamos, é um acelerador e o grande bioma dessas questões. A cidade potencializa esses encontros e, conforme descrevemos nosso objeto, sua natureza é essencialmente urbana. No mito criador, São Jorge defende as cidadelas dos dragões, Veneza do Islã, Portugal dos castelhanos, o Império brasileiro de seus “inimigos” e os cariocas dos seus mais variados “dragões”.

Figura 8 – Missa campal da Igreja Católica à esquerda do local das homenagens de umbanda



Fonte: Arquivo do autor (2011).

As (re)apropriações estão a todo o momento sendo requeridas e (re)conduzidas. Nesses espaços, a identidade é fruída e as fronteiras não estão claramente delimitadas. Isso permite que, na tratativa das cidades, os atores sejam transeuntes, como no estudo de João José Reis, que trabalhou a questão identitária de um descendente de escravos brasileiro que retorna ao Daomé, e lá a sua história e linhagem perpassam países, culturas e encontros. O problema principal residia na questão efetiva de quem é (era) Urbaim-Karim Elisio da Siva, como para nós, quem são os seguidores de Jorge?

Todas essas características, incluindo algumas extravagâncias e idiossincrasias pessoais, fazem de nosso entrevistado um personagem complexo. Apesar de muçulmano e africano, não está afinado com os ramos mais ortodoxos do Islã, que prosperam a olhos vistos nos dias que correm naquela parte da África; e não aderiu a uma ideologia afrocêntrica tão em voga entre intelectuais africanos e afro-americanos.

Da Silva é um entusiasta da criatividade humana, no Oriente ou no Ocidente, que aprecia desde o melhor carro produzido no Ocidente à mais bela escultura criada na África. É um muçulmano que cultua mambo, jazz e *gospel* – esta a música típica de uma outra religiosidade. (Reis, 2002, p. 85-86).

A identidade, nesse caso, é fruída e se transmuta na melhor possibilidade que seu agenciamento com as “coisas do mundo” possam se apresentar para nosso personagem. A bandeira do Brasil é hasteada na sua residência, informando a todos as suas ligações enquanto cônsul honorário do Brasil no Benim (Reis, 2002, p. 84). Sua família manteve bons relacionamentos com o antigo colonizador, a França, de onde seus predecessores receberam medalhas e tinham assento garantido no conselho que administrava o Daomé.

Figura 9 – Imagem do site da Escola de Samba União da Ilha do Governador



Fonte: União da Ilha do Governador (2009).

Assim sendo, com base nesses argumentos e na nossa temática, compreendemos que a questão identitária, além de outras premissas, pressupõe um agenciamento entre os atores sociais acrescido a uma ideia de pertencimento ou não, ainda que de forma transitória e manipulável.

#### **4.6 São Jorge e o tempo presente: estilhaços que não remontam**

Na sustentação dos argumentos que demonstram a “troca de lados” do objeto de estudo, quando do fim do Império e início da República, valemo-nos da metáfora do “espelho quebrado”. Com a monarquia brasileira tendo todo seu aparato simbólico sistematicamente

desmontado e negado pelo novo regime de governo, nosso objeto experimenta da mesma sorte. Como num espólio de guerra, São Jorge é literalmente “lançado às ruas”, estilhaçando-se como nos vitrais da Noite dos Cristais<sup>20</sup> da Berlim de 1938, ou pelos cacos e gargalos restantes da refrega entre lusos e brasileiros na Noite das Garrafadas<sup>21</sup>, no Rio de Janeiro oitocentista.

Como descrevemos, nossa argumentação se ampara na apropriação por parte dos atores sociais desses “estilhaços” e de como cada qual, ao ver-se e ver São Jorge refletido no espelho, o toma para si, amolgando o santo às suas particularidades. No tempo presente, acreditamos que as quebras e os estilhaços continuam, porém, como num processo sincrônico, os estilhaços são novamente lançados ao solo e novos amolgamentos são realizados. Esses são levados a tal termo que novas sinergias são montadas, sejam elas conflitantes ou não.

Para ampararmos a premissa que sintetiza nossa problematização, nos debruçamos na reportagem de uma pessoa que mora dentro de um monumento a São Jorge, nos bairros de Vila Valqueire e Sulacap, subúrbio do Rio de Janeiro. Mazelas sociais a parte, o novo “morar em si” da escravidão contemporânea tem uma missão precípua: cuidar das fronteiras conflitantes e de litigantes, todos crentes no santo. Isso porque as novas fronteiras são (re)desenhadas na crença em São Jorge. Falamos em litigantes porque a fé em São Jorge, nesse momento, aponta para dissidências e, como o santo está para além das questões terrenas dos seus seguidores, nomeia-se então um mediador para esses conflitos. A chamada da reportagem é “Morador de rua do Rio é sentinela de estátua de São Jorge”.

Fábio Rocha, 34, é sentinela de São Jorge. Há dois anos, mora dentro da base de uma estátua do santo, na praça Sulacap, zona oeste do Rio. O espaço tem apenas quatro metros quadrados. Com carteira de trabalho assinada como auxiliar de serviços gerais, sua função é impedir que a estátua de São Jorge seja depredada e limpar o espaço. ‘Sou conhecido como o guardião de São Jorge. Também me chamam de sentinela, capitão, general; são muitos nomes. Mas sou aquele que cuida da estátua, que é minha casa também’, disse Rocha à Folha. Sua vida mudou depois que conheceu um homem chamado Messias. Nascido no Espírito Santo, Rocha morava nas ruas. Circulava diariamente pela praça Sulacap quando encontrou o gari Messias Gomes, 35. ‘Ia atrás de cigarros e bebidas nos despachos da rua para me aquecer. Estava sem emprego, na dúvida se voltava para o Espírito Santo, pensando também em voltar para o crack. Um dia, sentado aqui na praça da estátua, comecei a chorar. Foi quando apareceu o gari’, contou Rocha. O gari decidiu apresentar o morador de rua ao empresário Jorge Luiz Domingos da Silva, dono de colégios particulares da região, que estava em busca de

<sup>20</sup> A Noite dos Cristais refere-se a uma série de atentados infligidos contra os judeus e seus estabelecimentos na Alemanha Nazista, no decorrer do mês de novembro de 1938. Os cristais são uma analogia às vidraças dos estabelecimentos judeus depredados. A quantidade de vitrais quebrados das lojas ensejava que as calçadas estariam cobertas de cristais (Prenúncio..., 2013).

<sup>21</sup> A Noite das Garrafadas foi uma série de conflitos ocorridos entre brasileiros (libertos e livres) e lusos em fevereiro de 1831, nas ruas do Rio de Janeiro, envolvendo o apoio e o desagravo ao imperador D Pedro I. As garrafadas referem-se aos embates entre os grupos armados de pedras, paus e garrafas (Noite das Garrafadas, 2014).

alguém para cuidar da estátua do santo. Foi contratado por um salário-mínimo e mais R\$ 200 em vale-refeição. (Folha Uol, 2015).

Figura 10 – Sentinela da estátua de São Jorge na zona oeste do Rio de Janeiro



Fonte: Folha Uol (2015).

No alvorecer da República, São Jorge é “capturado” pelas camadas populares, as mesmas que o vigiam (seus monumentos) ou a vilipendiam. Sobre esses litígios:

Antes da chegada de Rocha, um pastor evangélico chegou a arrancar a cabeça da estátua com uma barra de ferro e levar o objeto para casa. A depredação aborreceu os fiéis do santo, que morreu decapitado no ano 303 por não renegar o cristianismo. Com autorização da Prefeitura do Rio, o empresário de Sulacap assumiu a manutenção da praça e instalou a estátua. ‘Comprei por R\$ 4 mil, em São Paulo. Depois da depredação, recuperamos a cabeça e a restauração custou cerca de R\$ 2.500’, disse Domingos da Silva. Situada na Avenida Intendente Magalhães, a praça divide os bairros de Vila Valqueire e Sulacap. O cruzamento atrai muitas oferendas religiosas à praça. Além disso, nas religiões com matriz africana, São Jorge é considerado o orixá Ogum, associado aos guerreiros e trabalhadores. Rocha percebeu que a estátua atraía seguidores de diversas religiões, especialmente em 23 de abril, dia de São Jorge, que é feriado no Rio. ‘Quando comecei a trabalhar, sugeri fazer a divisão da praça. Para os católicos que não entendem as oferendas acenderem suas velas, e também para o pessoal dos despachos não ser incomodado’, disse o guardião. Ele conta que já foi obrigado a apartar brigas entre os dois grupos. Nessas horas, recorre a duas armas: uma peixeira e uma pequena espada de ferro, atribuída a Ogum. ‘Nunca usei, claro. É somente para assustar e separar as brigas’. Desavenças à parte, o guardião se sente protegido sob a estátua de São Jorge. Para entrar e sair de sua ‘residência’, Rocha diz pagar penitência todos os dias. Um buraco de 1,10 metro de altura serve de porta, obrigando-o a se agachar. No interior do monumento, guarda dois rádios, um colchão, ventilador, fôgo e roupas. Cozinha ali mesmo e, se necessário, usa o ventilador para

afastar a fumaça. ‘Não fico com medo de dormir aqui porque tenho São Jorge sobre minha cabeça. Virei devoto dele também. Com fé, vou conseguir realizar meu sonho, que é ter uma casa onde possa entrar de pé’. Apesar de ter vale-refeição, Rocha não perdeu o costume de pegar cigarros, bebidas e até comidas das oferendas. ‘O pessoal que entende de magia diz que morador de rua pode pegar o que está nas oferendas. Eu cozinho aqui às vezes um porco, um pedaço de carne, até umas asinhas de frango que acho nos despachos. Até já passei a entender o que é cada oferenda. Galinha com pescoço cortado não costuma ser coisa boa’, ensinou o guardião.

A reportagem em si nos abriria uma série de pontos de convergência para nossa problemática, mas nos atemos à amalgama que o “vigilante” estabelece com São Jorge. A moradia, a remuneração e as possibilidades que o santo indiretamente lhe proporcionaram conduziram ou negociariam a sua “conversão”? Operam, nesse momento, o “morar em si” contemporâneo, as condições aviltantes em que o morador de rua se encontra até que a solidariedade humana, personificadas no gari, o encontrem. Nesse caso, poderíamos até mesmo operar uma costura. Montado em um cavalo branco e armado com uma lança, pronto para defender o “indefeso”, o vigilante, não estaria São Jorge, mas sim o gari.

Como na representação do Santo, talvez estivesse o respectivo dragão da maldade, amiúde e pacientemente, fumando uma pedra de crack, aguardando mais um fraquejar do morador de rua. São essas negociações que traduzem a capilaridade que o santo atinge, indo ao encontro desse pequeno imaginário que construímos. Vejamos outra manifestação sobre o santo, expressa na música *São Jorges*, de Jorge Vercilo, que nos auxiliará na compreensão do que argumentamos:

#### São Jorges

Jorge, eu tô só lhe esperando  
 Jorge, eu vim pra lhe ver  
 Jorge, eu to só lhe esperando  
 Jorge, cadê você?  
 Meu camarada, chega aí  
 Meu camarada, fala aí  
 Meu camarada, chega aí  
 Meu camarada

Meu filho ardia em febre.  
 O preço do remédio nem  
 dava no salário  
 Bateu uma revolta  
 Roubei no meu casaco  
 Saí de lá correndo  
 Me deu uma vergonha  
 Nem olho no espelho  
 É fácil ser honesto quando  
 se tem dinheiro  
 Eu sei, não justifica  
 Caí no desespero

Mas nada vai nos separar  
Daquilo pelo qual lutamos  
nessa vida  
Nada vai nos separar  
Da paz que todos nós  
sonhamos tanto tempo  
Nada vai nos separar

Num sábado tão lindo  
Na praça lá do bairro  
Chegou um carro estranho  
Ouvimos um disparo  
Alguém gritou: é tiro  
Foi uma correria  
Pisaram em crianças e  
Dessa vez, ainda, foi só  
Alarme falso  
Som de escapamento  
É o pânico e o medo que  
Todos nós vivemos  
(São Jorge, 2015).

A música retrata uma aproximação, uma impessoalidade que o intérprete mantém com o divino. Nessa “oração informal”, São Jorge é aguardado, não numa perspectiva escatológica, mas para “resolver”, dar cabo às demandas que um subalternizado “moderno” é submetido. Porém, não pretendemos com essas analogias “explicar” ou reduzir os fatos a uma diacronia simples e direta. Como historiadores, envolvemo-nos na problematização do fenômeno humano no tempo, buscando demonstrar as possibilidades de se revisitar, como no objeto de estudo, o passado da cidade do Rio de Janeiro e seus atores por intermédio da invenção dos homens para combater seus dragões, onde se clama por um homem em armadura, escudo e lança. Sobre a possibilidade de reinvenção e da fragmentação:

A ideia de cultura como uma totalidade fechada não se coaduna com um sujeito que migra, que se desloca não só no espaço, mas também entre os vários lugares sociais. Um sujeito que migra, que se desloca não só no espaço, mas também entre os vários lugares sociais. Um sujeito que constrói e reconstrói ‘identidades’, ou melhor, que cria empatias culturais, mas ao mesmo tempo, reafirma diferenças, antipatias, desvios, singularidade. A cultura, portanto, torna-se um fluxo permanente, não totalizável, não apenas cêntrico, mas excêntrico.

Nos fluxos da cidade, este ser se normaliza, oscila entre fragmentação total e o mergulho num todo fechado. É este balançar pingente que os andaimes teóricos do historiador deve procurar resgatar, não só preenchendo vazios, construindo paredes sólidas, mas abrindo brechas por onde possam cintilar aspectos que questionam, exatamente, a pretensão de o discurso científico ser o discurso sem lacunas, o discurso enunciador da verdade única. (Albuquerque Júnior, 2007, p. 252).

Um discurso que identifique os vários locais sociais que São Jorge transitou. No objeto midiático que ele acaba por se tornar, a sua participação agora é amplificada para além das camadas populares.

#### 4.7 A reconstrução do objeto: de marginal a cidadão honorário

O que verificamos nos últimos 40 anos é uma reconstrução dos estilhaços aos quais nos referimos. Porém, não mais reconstruindo aquele São Jorge do Império, ou o introduzido pelas ordenações aqui desembarcadas, às quais nos referimos devido ao papel desempenhado por elas na introdução do santo ao cotidiano dos atores sociais. Essa reconstrução perpassa o multifacetamento das possibilidades de se externar a crença. Agora, ele está ligado a variadas intercessões, sem amarras litúrgicas ou doutrinárias.

Essa nova faceta não passa despercebida em outras formas de midiatização. O santo agora estará presente não só nas procissões, igrejas ou nos terreiros, caminha por filmes, programas de TV, documentários e shows. Sua trajetória se misturará à trajetória do Rio, agora justaposto a um ideário do “ser carioca”. Vejamos as imagens extraídas do domínio público. Começemos pela imagem do programa televisivo, caracterizado com uma pauta de assuntos variados, apresentado na maioria das temporadas por mulheres. Desconhecemos as razões para a colocação da imagem no cenário, porém, considerando as minúcias às quais as estratégias da mídia se alicerça, ingenuidade nossa seria imaginarmos o uso desprezioso desta na configuração da cena.

Figura 11 – Programa Saia Justa, com destaque para São Jorge ao lado direito da imagem



Fonte: Saia Justa (2011).

Quanto ao filme, algumas representações das personagens (contraventores, policiais e sambistas) vão ao encontro da nossa narrativa. São Jorge é também patrono de algumas escolas de samba, as quais estão de certa forma ligadas ao “jogo do bicho”, em especial, no que tange aos patrocínios. Nesse ambiente de mescla, absorvido pela temática, cria-se a figura do contraventor “Cacareco”, interpretado por Milton Gonçalves, que acredita estar com o seu “corpo protegido pelas armas de São Jorge”. Nos vários embates que mantém com outros contraventores pelo controle dos pontos de aposta, o santo é invocado. Mesmo depois de assassinado, “Cacareco” e São Jorge em figura (conforme a imagem captada) continuam a assombrar os autores do crime.

Figura 12 – Cena do filme O rei do Rio numa representação de São Jorge junto ao contraventor Cacareco



Fonte: O Rei do Rio (1985)

A imagem a seguir que retrata o show também nos é oportuna. Trata-se de um show realizado na praia de Copacabana, bairro da zona sul do Rio, no dia 23 de abril de 2007, que resultou em um DVD disponibilizado ao público em geral e, dois anos depois, em um documentário. Nesse caso, ainda que pese as orientações de crença específicas dos artistas em favor de São Jorge, o aparato midiático que cercou o evento e a sua reprodução massiva é mais um indício de que o santo continua seu movimento de ascendência.

Figura 13 – Show que leva o nome do santo com os quatro Jorges



Fonte: Coisa de Jorge (2007).

Tal movimentação soma-se aos fatores políticos, já que, em 2008, o governo do estado do Rio de Janeiro sanciona o projeto de lei que torna o dia 23 de abril feriado em toda a unidade da federação. Dessa forma, concluímos que São Jorge agora transita por novas fronteiras, inclusive público e privadas. Os rearranjos prosseguem e novas remontagem são feitas, agora inseridas num aspecto midiático.

#### 4.8 O estar com São Jorg: a experiência na capela

Nas pesquisas de campo realizadas, pudemos estar presentes nas missas solenes, mas o que nos chamou a atenção sobre a crença no tempo presente foi sua abrangência. O silêncio respeitoso mantido dentro do templo nos permite uma visão mais objetiva das trocas mantidas no que se constitui como um dos pontos clímax das manifestações, além da passagem pela estátua e a entrega das demandas, das orações e velas no crematório.

A partir desse contexto, penso que a devoção aos santos não constitui uma mera relação utilitária. Além desta, estão em jogo dimensões incomensuráveis entre o *finito*, simbolizado por uma vela, por exemplo, e o *infinito*, ou o que compromete uma existência inteira: a saúde a ser readquirida, a vida a ser salva ou resgatada, a postura diante da própria morte, etc.

A busca da proteção, procurada no santo, não perfaz uma simples relação de troca entre iguais. Ao contrário, supõe uma relação entre o frágil e o Poderoso; entre o relativo, o finito e o Absoluto, o Infinito. A troca é, pois, bem desigual e por isso remete a atitudes que implicam em posturas humildes, em rebaixamentos diante do indizível, em aceitação temerosa do Mistério. As pessoas se põem nas mãos do Santo, se oferecem também a ele, nos pedidos que fazem das coisas e bens referentes a este e a outro mundo (Medeiros, 2007, p. 85).

## 5 CONCLUSÃO

Preliminarmente, nosso questionamento reside na tentativa de compreender o atual fenômeno que é São Jorge no Rio de Janeiro, a sua presença em filmes, músicas, documentários, escolas de samba, centros de umbanda e candomblé, clubes de futebol, Corpo de Bombeiros e Polícia Militar do Rio de Janeiro (Cavalaria), dentre outros. Para tal, nos apoiamos nas possibilidades de historicização do nosso objeto. Contemplamos um recorte temporal que, acima de tudo, compreendesse a dinâmica das forças que conduziram o processo de gênese dos grupos subalternizados que conhecemos atualmente na cidade e seus inerentes agenciamentos. Essa gênese, por conseguinte, foi iniciada num período de forte ruptura política que vai da Proclamação da República até o raiar do século XX.

Tal escolha nos é proposital, porque nos insere a novas dinâmicas que envolveram: ações políticas, sociais, econômicas, midiáticas, urbanas e até de saúde pública as quais a cidade foi conduzida. O desencadear do “bota abaixo” na cidade e todo o rol de mudanças e negações que rapidamente necessitou-se dar cabo são o ponto de partida da nossa pesquisa. Nesse “pacote” de mudanças e negações, encontrava-se São Jorge. Os santos, como já discutimos exaustivamente, perde sua condição de representatividade no imaginário das forças políticas destituídas, já que uma das condições precípuas do grupo republicano é, a princípio, a negação do passado imperial e escravocrata.

Ademais, São Jorge foi um projeto de uma elite branca e católica que pretendia, dentre outros objetivos, eliminar todo o “mal” emanado do visual, do diferente, do outro, desde os zemes demonizantes dos autóctones pré-hispânicos, até as danças e feitiçarias dos negros pelo Brasil. Assim, nesse movimento de fluxo e refluxo, nosso objeto vai de projeto unificador a objeto marginal, cumprindo um dos seus principais papéis: o de soldado. Serviu a vários “exércitos”, adentrou pela Coroa portuguesa, ajudou a construí-la e a unificá-la, combateu mouros e castelhanos, chegou ao Brasil e foi capturado pelos que aqui estavam. Sua captura foi lenta, num processo de grandes embates, negociações, agenciamentos e muitas inglórias. Se

mergulhamos mais nessa possibilidade desse transeunte, percebemos que seu caráter híbrido não se inicia em Portugal.<sup>22</sup>

Dentro dessa análise da temporalidade e da circularidade cultural, a fluidez observadas nas interações, aliadas a subjetividade e a circunstancialidade que moveram os agentes resultaram nos processos híbridos e de agenciamento que a crença carrega consigo. Assim sendo, entendemos serem os aportes teóricos suscitados como indutores de centelhas dos processos que fluíram nas mudanças e permanências que conduziram na formação do sentido de religiosidade brasileira, no microcosmo que é a festa de São Jorge no Rio de Janeiro, no recorte temporal proposto.

As irmandades agiram como o primeiro grande lócus de agenciamento, atuando como catalisadoras das demandas sociais dos afrodescendentes e na reconstrução dos seus processos identitários. Elas são também reorganizadoras dos espaços territoriais, reais ou imaginados. A festa, na sua concepção e objetivo geral, é o tempo e o local da afirmação e da hierarquização desses espaços em duas vias: de um lado, de como o poder constituído, indiretamente, legítima e deslegítima, delimitando o campo de atuação (fluxo) das irmandades; de outro lado, e em via inversa (refluxo), de como os partícipes interpretam a festa e os seus espaços. Nesses agenciamentos, eles buscam, além da própria sobrevivência física, seus meios de atuação e performance.

Nesse sentido, reiteramos a ênfase ao recorte temporal, já que a festa, a partir da República, apresentará novas dinâmicas e novas negociações. Assim, a cada festa, a cada nova procissão, São Jorge acata a demandas variadas, acolhendo cativos, homens de vários ofícios, e recebendo várias vestes. De cônsul romano a guerreiro africano, de cavaleiro oriental a cavaleiro da ordem católica, de homem de ferro nas procissões a cavaleiro com soldo e assento na Guarda Nacional. São Jorge transitou por vários “exércitos”, forjou novas armas e ganhou novos nomes.

---

<sup>22</sup> “Em primeiro lugar, São Jorge e sua devoção já chegam ao Brasil sincretizados, frutos de fusões, justaposições, e sobreposições anteriores: S. Jorge tornou-se metáfora de Constantino e do deus equestre egípcio Horus; sofreu relações de contágio com os mistérios de Perseu, de Osiris, e serviu de personagem emblemática para a instituição da Cavalaria e das Ordens Militares: a Ordem da Jarreteira britânica, a dos Cavaleiros Teutões alemãs, a de Calatrava de Aragão e a Sagrada Ordem Militar Constantiniana de S. Jorge, esta ultimamente pertencente à casa real napolitana. Jorge tem, portanto, uma história anterior de variadas concepções, significações e atribuições. Podemos lembrar, concluindo, as relações de semelhança em alguns contextos, de contiguidade em outros; as atribuições de tarefas e papéis em caso de perigos extremos e causas difíceis; o fascínio pelos heróis e deuses greco-romanos a despertar, em escritores e pregadores cristãos, a necessidade de conseguir substitutos dentre os heróis da fé já santificados pelos Martirológios das dioceses e mosteiros, substitutos logo aceitos e divulgados – às vezes até reivindicados – pela imaginação piedosa dos fiéis em suas devoções. Tudo isso constitui ingredientes para explicar os processos sincréticos ligados a São Jorge e outros Santos de constituição simbólica semelhante” (Medeiros, 2007, p. 93).

Na emergência de um mundo binário de predestinação de cores e credos, entendemos que o “bem” e o “mal” dependem não só de quem cria os dragões ou de quem forma os cavaleiros, mas de quem negocia o encontro de ambos. Em suma, entendemos que a temporalidade faz nascer, alimenta, envelhece e mata cavaleiros e dragões, ainda que seus “negociantes” os queiram eternos, como nos exemplifica Bhabha (2013).<sup>23</sup>

Identificar fronteiras que são construídas e desconstruídas nesse processo é, na visão do autor e a qual nos alinhamos, compreender que essas não são seu lugar de término, mas de início. Nosso objeto transita por elas, em consonância a sua temporalidade. Portanto, não se trata de um São Jorge, mas de vários São Jorges, cada qual a seu tempo, atendendo às circunstâncias e às estruturas sociais as quais este é amalgamado, negociado e agenciado. Nesses termos: “Uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas como os gregos reconheceram, a fronteira é o ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente” (Bhabha, 2013, p. 19).

Por outro lado, não reservamos a este trabalho a prática determinista da marcação de grupos. Necessitamos, sim, no ofício de historiadores, de tornar o território da palavra uma relação com o passado. Um passado, como nos assevera Albuquerque Júnior (2007), que possa ser inventado, como a trajetória que organizamos para o santo.

Os grupos atuais são difusos, por vezes. Ao finalizarmos as nossas reflexões sobre as festividades como um todo, citamos, de antemão, o sentido dado à palavra “reapropriação”, de vital importância para o engendramento do lugar e tempo da nossa fala. Falamos enquanto historiadores, partícipes observantes e conviventes com a crença no santo. Reapropriar, verbo transitivo, significa tornar próprio (ex.: apropriar bens), acomodar; verbo transitivo e pronominal tornar ou ser adequado ou conveniente a (ex.: é preciso apropriar o discurso; isto não se apropria à situação), adequar, apossar-se. Tomar para si coisa alheia (Dicionário Priberam de Língua Portuguesa, 2014). Quanto ao sufixo “re”, este indica uma ação repetitiva, uma nova incidência ou retorno sobre a mesma ação e/ou objeto.

As definições acima, aliadas às ideias desenvolvidas nesse texto, materializam as ações dos nossos atores, que, ao serem historicizados, reinventam a todo tempo a necessidade de um “novo” São Jorge, dando-lhes novas capas, espadas e escudos. E o mais importante: derrotando sempre os novos “dragões” que a vida os apresenta. Variados objetivos, variadas manifestações religiosas, tempos e templos diferentes. A crença permanece, realocada nas diversas demandas

---

<sup>23</sup> “O desafio reside na concepção do tempo da ação e da compreensão política como descortinador de um espaço que pode aceitar e regular a estrutura diferencial do momento da intervenção sem apressar-se em produzir uma unidade do antagonismo ou contradição social. Este é um sinal de que a história está acontecendo – no interior das páginas da teoria, no interior dos sistemas e estruturas que construímos para figurar a passagem do histórico” (Bhabha, 2013, p. 56)

dos imaginários de seus seguidores. Entender esta fé é entender os elementos que se apresentam entroncados enquanto raízes e frutos da festa, como numa árvore e o seu ciclo: samba, São Jorge (e todo o entendimento de religiosidade e fé dele trazido) e a cidade do Rio de Janeiro. Retornamos então Canclini (2008, p. 21), que nos auxilia na difícil tarefa adotada pelo historiador, ao tentar compreender a cidade e o fenômeno urbano: “As ciências sociais contribuem para essa dificuldade com suas diferentes escalas de observação. O antropólogo chega à cidade a pé, o sociólogo de carro e pela pista principal, o comunicólogo de avião”. Isso significa dizer que cada um registra o que pode, constrói uma visão diferente e parcial. “Há uma quarta perspectiva, a do historiador, que não adquire entrando, mas saindo da cidade, partindo de seu centro antigo em direção aos seus limites contemporâneos. Mas o centro da cidade atual já não está no passado”.

Entender o culto a São Jorge no Rio de Janeiro é, sobretudo, entender o quanto é paradoxal a crença e a cidade, e o quanto são tênues os limites desses paradoxos. Encerramos a nossa reflexão com uma frase de Cecília Meirelles: “Se São Jorge não existiu, é uma pena... Mas como os Dragões existem, Senhor! E quem se encarregará de os vencer?”

## REFERÊNCIAS

- ASSIS, Machado de. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1979.
- NOVAIS, Fernando. *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. Disponível em: <https://www.academia.org.br/>. Acesso em: 1º out. 2015.
- AGIER, Michel. *Distúrbios Identitários em tempos de globalização*. São Paulo. 2001.
- ALMEIDA, Jacopo de Varazze. *Legenda Aurea*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- AIRALDI, G. *Jacopo da Varagine: trasanti e mercanti*. Gênova: Camunia, 2020.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado*. Bauru, São Paulo, Edusc, 2007.
- ALENCASTRO, Luis Felipe. *A história da vida privada no Brasil: Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- AMARAL, Leila. *O momento da emergência de uma antropologia interpretativa: sobre a possibilidade do diálogo no encontro etnográfico*. Minas Gerais: Irmãos Justiniano, 2004.
- ARAÚJO, Alexandre Martins de. *Entrejornadas: coolies afrodescendentes e a plantation plural em Trinidad*. Goiânia: Editora da Universidade Federal de Goiás, 2010.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1985.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Editora Nacional, 1978.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.
- BLOG LUMINE. Lista dos santos que serão canonizados pelo Papa Leão XIV. 2015. Disponível em: <https://blog.lumine.tv/santos-canonizados-pelo-papa-leao-xiv-em-2025/>. Acesso em: 10 set. 2025.
- BOURDIER, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand do Brasil, 2010.
- CALVINO, Italo. *Cidades invisíveis*. Itália: Editora Dom Quixote, 1972.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- CASCUDO, Luís Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Melhoramentos, 1988.
- CASTRO-GÓMEZ, S. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*.

Perspectivas latino-americanas. p. 80-87. Buenos Aires: CLACSO Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

CAVALCANTE, Pe. José Eurico. *São Jorge, vida, morte, oração consolatório e novena do glorioso martir*. Rio de Janeiro: Venerável Confraria, 2003.

COISA de Jorge. Show, 23 de abr. 2007.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Rocco, 6. ed. 1997.

DEL PRIORE, Mary. *Festas e utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

DELEGADO Chico Palha. Compositores: Nilton Campolino e Tio Hélio. Rio de Janeiro, 1938.

DERRIDA, Jacques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. *In: DERRIDA, Jacques. A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

DURKHEIM, Émile. *A ciência social e a ação*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1973.

EMPASTELAMENTO. *In: Observatório da Imprensa*.

<http://observatoriodaimprensa.com.br/jornal-de-debates/empastelamento-modo-de-emprego/>. Acesso em: 1 maio 2015.

ESCOSTESGUY, Ana Carolina D. Uma introdução aos estudos culturais. *Revista Famecos*, dez. 1998. Disponível em:

<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/viewFile/3014/2292>. Acesso em: 10 jun. 2014.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador. EDUFBA, 2008.

FERRETI, Sergio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

FIOCRUZ. Portal. *Quem foi Oswaldo Cruz*. Disponível em: <https://fiocruz.br/trajetoria-do-medico-dedicado-ciencia>. Acesso em: 12 maio 2015.

FLORENTINO, Manolo. Tráfico Atlântico, mercado colonial e famílias escravas. *História: questões e debates*, Curitiba, n. 51, p. 69-119, jul./dez. 2009. Editora da Universidade Federal do Paraná.

FOLHA UOL. Morador de rua no Rio e sentinela de estátua de São Jorge. 26 maio 2015. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/05/1624021-morador-de-rua-no-rio-e-sentinela-e-morador-de-estatua-de-sao-jorge-veja.shtml>. Acesso em: 26 maio 2015.

GAZETA DE NOTÍCIAS. 26 maio de 1891. Disponível em:

[http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=103730\\_03&PagFis=5937](http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=103730_03&PagFis=5937). Acesso em: 10 mar. 2014.

GAZETA DE NOTÍCIAS. 7 mar. 1890. Disponível em:  
[http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=103730\\_03&pasta=ano%20189&pesq=Corpo%20de%20Deus#](http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=103730_03&pasta=ano%20189&pesq=Corpo%20de%20Deus#). Acesso em: 10 mar. 2014.

GREGÓRIO DE MATOS. *In*: Academia Brasileira de Letras. Disponível em:  
<http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?inford=873&sid=190>. Acesso em: 9 de maio de 2015.

GRUZINSKI, Serge. *A guerra de imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HANNERZ, Ulf. *Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional*. *In*: XX ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Bahia, 1997.

HERRERO, Javier. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Editora Loyola, 1991. (Coleção Filosofia).

HEYWOOD, Linda M. *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo. Editora Contexto, 2008.

LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

LUCCOCK, John. *Notas sobre o Rio-de-Janeiro e partes meridionais do Brasil*. Tomadas durante uma estada de dez anos nesse país, de 1808 a 1818. Tradução de Milton Rodrigues. São Paulo. Livrarias Martins Editora, 1981. Disponível em:  
<https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/1275/1/327990.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2015.

MARCHI, Euclides. *O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades*. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná, 2005.

MEDEIROS, Bartolomeu T. Figueroa. São Jorge do Rio: o culto, os significados, as representações, *Revista Antropológicas*, ano 11, v. 18, n. 2, p. 75-104, 2007.

MORAIS FILHO, Mello. *Festas e tradições populares do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint, 1989.

MOSCOVICI, Serge. *La psychanalyse, son image, son public*. Paris: Editora Presses Universitaires France, 2003.

NOITE DAS GARRAFADAS. Portugueses e brasileiros entram em conflito. Disponível em:  
<https://educacao.uol.com.br/disciplinas/historia-brasil/noite-das-garrafas-portugueses-e-brasileiros-entram-em-conflito.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 10 nov. 2014.

O APÓSTOLO. *In*: BÍBLIA. Sagrada Bíblia Católica: Antigo e Novo Testamentos. Tradução José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008.

OGUM. Compositor: Claudemir e Marquinhos PQD. Rio de Janeiro, 2009.

OLIVEIRA, Lucia Lipi (org.). *Cidade: história e desafios*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 2002. 295 p.

O REI DO RIO. Direção: Fábio Barreto. Elenco: Nuno Leal Maia, Nelson Xavier, Milton Gonçalves, Andréa Beltrão.... 1 il. 1985. Disponível em: <https://expirados.blogspot.com/2009/12/dvd-filme-o-rei-do-rio-dias-gomes-1985.html>. Acesso em: 20 out. 2015.

ORTEGA Y GASSET, José. *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de occidente, 1959. p. 50

PAULO II, João. *Código de Direito Canônico*. 4. ed. Conferência Episcopal Portuguesa – Lisboa: Editorial Apostolado da Oração – Braga, 1983. [Atualizado pelo Papa João Paulo II]. Disponível em: <http://www.domtotal.com/direito/pagina/detalhe/31867/codigo-de-direito-canonical>. Acesso em: 9 maio 2015.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & história cultural*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

PINHEIRO, Roncalli Dantas. *São Jorge: Performance nômade de uma voz entre Europa, África e Brasil nos terreiros afro brasileiros em João Pessoa*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Paraíba, 2011.

PORTUGAL. *Lei de separação da igreja e do Estado*, de 20 de abril de 2011. Disponível em <http://www.laicidade.org/documentacao/legislacao-portuguesa/portugal/republica-1910-1926/lei-da-separacao-igreja-do-estado/>. Acesso em: 10 nov. 2014.

PRENÚNCIO do massacre nazista Noite dos Cristais foi ignorada pelo mundo. Instituto Humanitas Unisinos, 12 nov. 2013 Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/525560-prenuncio-do-massacre-nazista-noite-dos-cristais-foi-ignorada-pelo-mundo>. Acesso em: 10 dez. 2014.

QUEIRÓZ, Maria Isaura Pereira. Roger Bastide, professor da Universidade de São Paulo. *Estudos Avançados*, v. 8, n. 22, 1994. Acesso em: 20 abr. 2015.

REAPROPRIAR. *In: Dicionário Priberam de Língua Portuguesa*, 2014.

REIMER, Ivoni Richter; SOUZA, João Oliveira. *O sagrado na vida: subsídios para aulas de teologia*. Goiânia: Editorada Universidade Católica de Goiás, 2009.

REIS, João José. Urbaim-Karim Elísio da Siva, um agudá descendente de negro malê. *Afro Asia*, n. 28, Universidade Federal de Brasília, p. 77-96, 2002.

REVISTA DE ILUSTRAÇÃO PORTUGUEZA. n. 123, 20 jun. 1908. Disponível em: [http://revistaantigaportuguesa.blogspot.com.br/2010\\_02\\_14\\_archive.html?zx=95b15220042296ab](http://revistaantigaportuguesa.blogspot.com.br/2010_02_14_archive.html?zx=95b15220042296ab). Acesso em: 20 set. 2015.

REVOLTA DA VACINA. *Revista da Vacina*, Ministério da Saúde, Centro Cultural de Saúde. Casa de Oswaldo Cruz, Fiocruz, 2015. Disponível em: <http://www.ccms.saude.gov.br/revolta/revolta.html>. Acesso em: 12 maio 2015.

RIO, João do. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro, Nova Aguillar, 1976.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Fundação. Biblioteca Nacional/Editora UFRJ. 2006.

ROSAS, Fernando; ROLLO, Maria Fernanda. *História da Primeira República Portuguesa*, Portugal, Edições Tinta da China Ltda, 2010.

ROSENDAHL, Zeny. *Uma procissão na geografia (on-line)*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018, p. 1-6. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/wy7ft/pdf/rosendahl-9788575115015.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2018.

SAIA JUSTA. Making of do programa Saia Justa do GNT. 29 out. 2011. 1 il. Disponível em: [http://renatopessoamake-up.blogspot.com.br/2011\\_10\\_01\\_archive.html](http://renatopessoamake-up.blogspot.com.br/2011_10_01_archive.html). Acesso em: 20 out. 2015.

SANTOS, Georgina Silva dos. *À sombra da Inquisição: a trajetória do culto a São Jorge na Lisboa do Antigo Regime*. Rio de Janeiro. Palestra para o Arquivo da Cidade do Rio de Janeiro, 9 de agosto de 2006.

SANTOS, Georgina Silva. *Ofício e sangue: a irmandade de São Jorge e a Inquisição na Lisboa Moderna*. São Paulo: Edições Colibri, 2005.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. *Além da senzala: arranjos escravos de moradia no Rio de Janeiro (1808-1850)*. 2006, 171p. Dissertação (Mestrado em História Social) – Departamento de História da Universidade de São Paulo, 2006.

SÃO JORGES. Composição: Jorge Vercilo. Disponível em: <http://www.vagalume.com.br/jorge-vercilo/sao-jorges.html#ixzz3tK7eGKr2>. Acesso em: 24 out. 2015 .

SCHWARCZ, Lilia. *O niger e o guarani: três ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

SE EU QUISER Falar com Deus. Compositor Gilberto Gil. Álbum: A gente precisa ver o Luar, 1981.

SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como Missão: Tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. 2º edição. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1988.

UNIÃO DA ILHA DO GOVERNADOR. Escola de samba, 2019. [Imagem site]. Disponível em: [www.gresuniaodailha.com.br/historia](http://www.gresuniaodailha.com.br/historia). Acesso em: 22 out. 2015, 1.il.

UGOLETTI, Antonio. *Brescia nella rivoluzione del 1848-49: studi e ricerche*. Italia, Front cover, 1849.

VAINFAS, Ronaldo; FLAMARION, Ciro Cardoso. *História da religião e religiosidades – domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz de. *Brasil de todos os Santos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

VERITATES SPLENDOR. *Canonização*. Doutrina- documentos da igreja. Disponível em: <http://www.veritatis.com.br/doutrina/documentos-da-igreja/6589-divinus-perfectionis-magister>. Acesso em: 2 maio 2015.

VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem*. Unicamp/Campinas. 2007.

VITTORE CARPACCIO. *In: Vittorecarpaccio.org*. 1 il. Disponível em: <http://www.vittorecarpaccio.org/>. Acesso em: 23 mar. 2014.