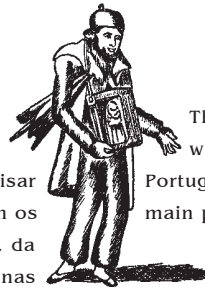


Beatriz Catão Cruz Santos

Doutora em História pela UFF. Recém-doutora UFRJ.

As Capelas de Minas no Século XVIII



O texto faz um breve histórico do culto de São Gonçalo do Amarante na América portuguesa e tem por objetivo central analisar um conjunto de petições que envolvem os devotos de São Gonçalo, em sua maioria, da comarca de Rio das Mortes, capitania de Minas Gerais no século XVIII. Através da leitura dessas representações dirigidas ao rei, que demandam a ampliação da assistência espiritual aos moradores da região e do diálogo com a historiografia sobre a cidade e as irmandades na América portuguesa, este ensaio afirma que as capelas se definem como um lugar a meio caminho entre o sertão e a cidade colonial.

Palavras-chave: santos, irmandades, sertão, cidade colonial, Minas Gerais.

The text is a short historical note on the worship of Saint Gonçalo from Amarante, Portugal, in the Portuguese America, and the main purpose is to analyse a series of petitions that are related to the devotees, the majority of them from *comarca do* Rio das Mortes (Death River Judicial District), located in the Minas Gerais Captaincy, 18th century. From reading these representations to the King that request the spiritual assistance enlargement to the region dwellers, and by the dialogue on the historiography of the town and of the brotherhoods in Portuguese America, this paper affirms that the chapels are defined as places in between the backlands and the colonial town.

Keywords: saints, brotherhoods, sertão, colonial town, Minas Gerais.

Por que as edificações religiosas estão quase sempre registradas nas plantas e paisagens das cidades da América portuguesa? Por que as cidades coloniais recebiam nomes de

santos? Por que os agrupamentos urbanos se davam em torno das capelas? Por que, passado muito tempo, com a diversificação da malha urbana, as igrejas e suas paróquias continuam a marcar o

centro das ruas?¹

Essas e outras questões correlacionadas podem ser encaminhadas por meio da relação entre cidade colonial e religiosidade católica na América portuguesa. A partir dessas questões que assinalam uma percepção de nossa *urbs*, este ensaio tem por objetivo analisar um conjunto de representações dirigidas ao rei, que envolvem devotos de São Gonçalo, em sua maioria, da comarca de Rio das Mortes, capitania de Minas Gerais no século XVIII.

Por meio desse conjunto documental, que localizei ao procurar registros sobre a festa de São Gonçalo do Amarante,² é possível reconhecer o culto ao santo em algumas localidades de Minas Gerais e, mais importante, considerar as capelas um lugar a meio caminho entre cidade e sertão. Para chegar a esse ponto, o artigo faz um rápido histórico do culto de São Gonçalo e, quando se fizer necessário, uma releitura da historiografia sobre a cidade e as irmandades no período colonial.

O CULTO DE SÃO GONÇALO

Inúmeras dúvidas rondam a biografia de São Gonçalo do Amarante. O santo teria nascido em Portugal, falecendo a 10 de janeiro, cerca de 1284, em Amarante. São Gonçalo não foi canonizado, mas o que importa assinalar, a meu ver, é que foi historicamente forjado como santo,³ guardando forte relação com a identidade nacional portu-
 guesa.⁴

Segundo o teólogo Arlindo Cunha, entre outros autores, a importância de sua devoção em Portugal só rivaliza com aquela dedicada a Santo Antônio de Lisboa.

Seu culto parece ter sido transmitido para a América portuguesa por intermédio dos homens do mar, que estavam entre seus fiéis. Para sustentar essa hipótese, além das informações sobre a história do culto em Portugal, há que se investigar evidências documentais como o ex-voto encomendado por Manuel Pereira Marante em Minas Gerais,⁵ e as preciosas indicações fornecidas pelos folcloristas. É comumente definido como um *culto popular*, com características *heterodoxas*,⁶ e grande parte da literatura a respeito vem dos folcloristas e etnógrafos, que tornaram seu culto e, em particular, a dança de São Gonçalo, um objeto de estudo.

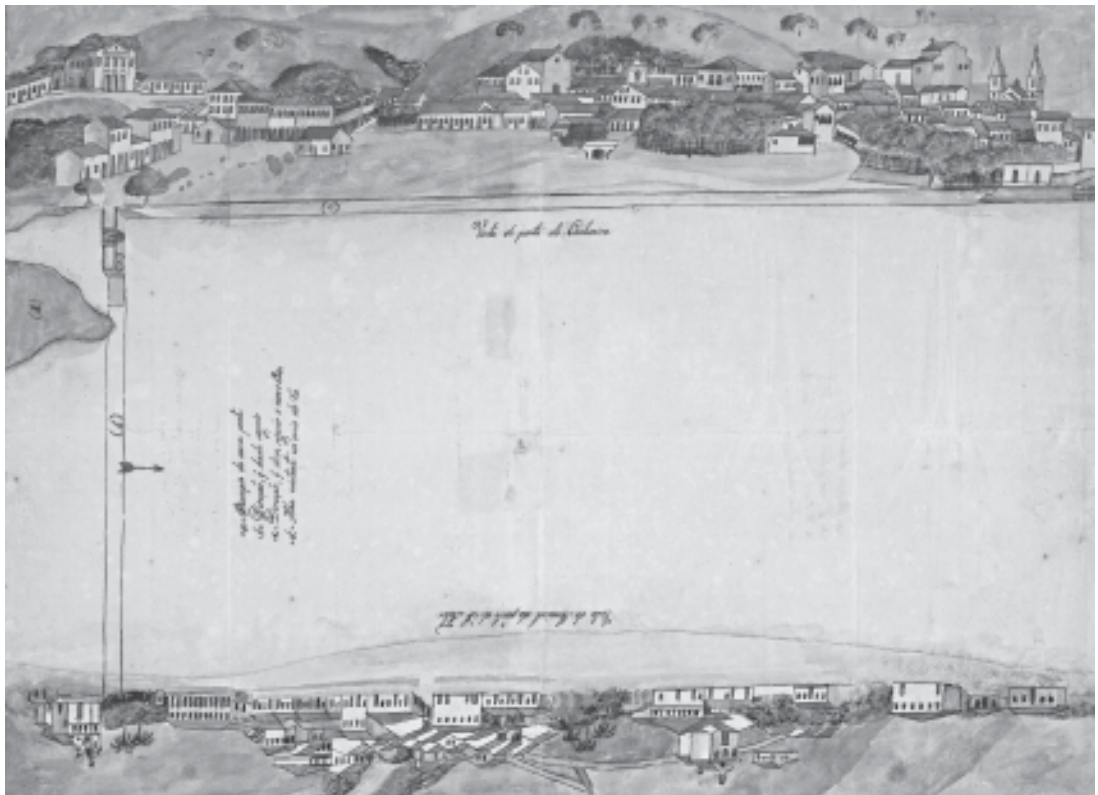
Câmara Cascudo indica que seu culto teria vindo para a América portuguesa por meio de seus fiéis, sendo “extremamente festejado” na Bahia do século XVIII.⁷ Na capela do Rio Vermelho, segundo João da Silva Campos, a festa “era celebrada com muito arrojo pelos pescadores”, que a sustentavam na década de 30 do século XIX, com uma missa festiva durante a chamada “festa das jangadas”.⁸ Por ora, pode-se apenas dizer que o santo fora introduzido na América durante a colonização, encontrando devotos ou trazendo para a sua festividade elementos oriundos de diversos grupos

sociais. O “Sermão de São Gonçalo”, pregado pelo padre Antônio Vieira no século XVII, pode ser tomado como um documento a esse respeito.⁹

Nesse panegírico a São Gonçalo, Vieira reconta ao auditório e seus leitores como ele foi santo e admirável desde menino. Na quinta idade da vida, como define o pregador, São Gonçalo é “pai de famílias”, “pai universal” tanto pelos diferentes agentes que a ele recorrem, como pela variedade de motivos pelos quais seus devotos lhe fazem petições, às quais o santo responde como pai: “poderoso”, “vigilante”, “amoroso”, que, quando necessário, castiga.¹⁰ As obser-

vações de Vieira parecem indicar uma familiaridade, uma intimidade entre os devotos e os santos, que caracterizava a religiosidade popular na América portuguesa, tal como nos indicam diversos autores da historiografia.¹¹

Vale lembrar o contraponto estabelecido no Sermão entre o culto ao santo em Amarante e os domínios portugueses, considerando-os como espaços relativamente contínuos.¹² Se no berço da devoção a São Gonçalo, o Sermão procura testemunhar a “multidão” que visita as relíquias do santo, a crer no seu patrocínio, “nas remotíssimas terras da África, da Ásia e desta América *onde apenas há*



Ponte entre a vila da Cachoeira e a povoação de São Félix, 1818. Arquivo Nacional.

lugar, que não tenha levantado templos, ou altares a São Gonçalo, só com a invocação de seu nome, como se nele se tivera sacramentado, pelo efeito maravilhoso de suas graças de tão longe o experimentam, e têm presente”.¹³ Ou seja, onde a Igreja está ausente como instituição, o poder, a eficácia de São Gonçalo se faz presente.

A meu ver, mais do que um testemunho, uma evidência documental do culto a São Gonçalo do Amarante na América portuguesa, o “Sermão de São Gonçalo”, pregado no século XVII, deve ser lido como *práxis* que buscava semear o Verbo divino, o culto ao Santo.¹⁴ Nesse ponto, vale lembrar a hipótese de Robert Slenes sobre o papel dos sermões de Vieira como fonte de inspiração para os pregadores capuchinhos, e a conseqüente difusão do culto a Santo Antônio no Congo, demonstrando a enorme circulação de idéias e sensibilidades pelas diversas áreas do Império português.¹⁵

Se tomarmos os requerimentos, as representações encaminhadas pelos próprios irmãos e devotos de São Gonçalo nas Minas Gerais do século XVIII, estes se definem como “moradores novos”,¹⁶ habitantes de “novo povoado, e em Sertão bravo, e de gente pouco culta”, “naqueles países pela sua extensão e longitude (sic) que é das Igrejas” e, especificamente, como “pobres”.¹⁷

Em termos gerais, é recorrente no conjunto desses documentos, dizerem-se homens que ocupavam há pouco a re-

gião e que distavam das cidades por razões de ordem natural – o número de léguas, as chuvas, os despenhadeiros –, mas, fundamentalmente, pelas dificuldades interpostas à manutenção do culto divino.

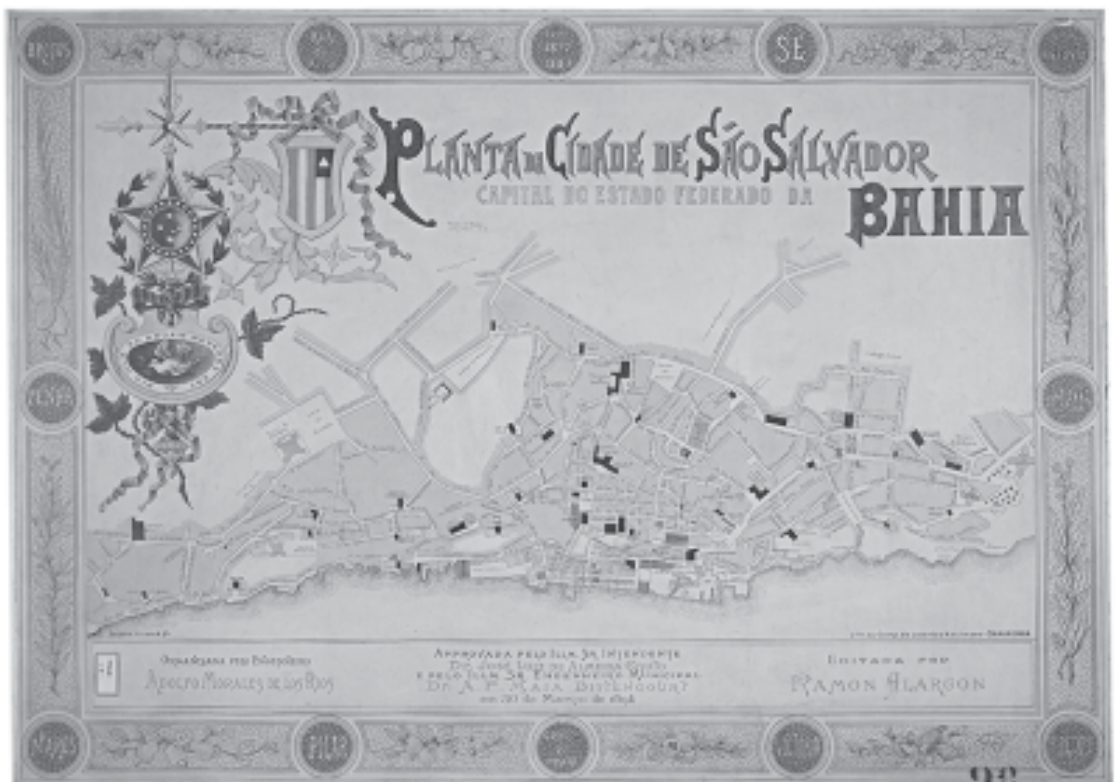
Evidentemente, o critério “pobreza” repetido nas representações é relativo. Para darmos conta deste, de forma precisa, em relação ao conjunto da estrutura social, teríamos que lançar mão de pesquisas que vêm se dedicando à história da capitania das Minas, e que medem os padrões de posse, através dos testamentos e inventários *post mortem*.¹⁸ Para efeito deste ensaio, considero relevante fazer algumas observações: entre os requerimentos, há irmãos e devotos de São Gonçalo que se uniram aos homens pretos de Nossa Senhora do Rosário em mesma capela e ação, portanto aliando-se a uma invocação sobre a qual a historiografia já apresenta um bom conjunto de produções.¹⁹ Moradores de Catas Altas sediavam suas respectivas irmandades na Igreja de São Gonçalo, que era a do arraial, e em 1754 estava em construção “em razão da freqüesia ser distante três léguas, que é Santo Antônio de Itaverava”.²⁰ É também válido observar que, nesses documentos, a distância geográfica se confunde com a distância social e que os devotos de São Gonçalo do Amarante se reúnem ora com os homens pretos do Rosário, ora com devotos de outras capelas, para a manutenção de seus interesses: a cons-

trução de uma igreja, a solicitação de um pároco, a extensão ou criação de uma nova freguesia.

No requerimento dos irmãos e devotos de São Gonçalo e de Nossa Senhora do Rosário, moradores no arraial de Catas Altas, de 8 de julho de 1754, fica evidenciado que, em última instância, eles recebavam “vir a faltar no dito arraial o culto divino, esquecendo-se totalmente de Deus aqueles novos habitadores o que é muito fácil, naquelas terras, pois são muito distantes as freguesias, que há morador há muito tempo não vai a ela como é bem sabido”. Ou, como diriam os mesmos agentes em petição de 14 de outubro do ano seguinte, “virá a faltar a

dita Igreja e ficarão aqueles moradores vivendo gentilmente, sem cumprirem os divinos preceitos, esquecendo-se da doutrina evangélica”.²¹

Como se pode perceber, a distância experimentada pelos devotos de São Gonçalo, moradores dos arraiais de Minas, era vivida pelo afastamento dos núcleos de povoamento e pela intermitência das práticas religiosas. E que, em última instância, poderia excluí-los da civilidade e da religião. Para refletir sobre o papel das cidades como *locus* de contínua colonização,²² aqui reconhecido pelos moradores do arraial, vale fazer um contraponto entre suas práticas religiosas em torno das irmandades e a festa



Planta da cidade de São Salvador, capital do estado federado da Bahia, 1894. Arquivo Nacional.

do Corpo de Deus, na mesma época.

Corpus Christi ou o Corpo de Deus era uma das festividades mais importantes e solenes do calendário católico. Uma festa religiosa apropriada pela monarquia e que deveria acontecer em todas as cidades do reino.²³ O Senado da Câmara realizava o enquadramento espaço-temporal da procissão, sendo responsável pela limpeza das ruas, a convocação dos moradores, a nomeação dos carregadores do pódio etc.²⁴ Quando uma cidade descumpria as leis do reino, cabia à Câmara cobrar o devido. Foi o que ocorreu no Rio de Janeiro, conforme a representação do Senado de 15 de junho de 1748:

Não acontece assim na do Corpo de Deus, porque não só falta a maior parte dos cidadãos, que sempre se praticou virem a ela, como outros a quem este Senado sempre convoca por cartas para as varas de pódio, e a este respeito também a religião que a acompanha, irmandades e confrarias, e ao mais povo se faz público por editais a celebração desta festividade, e nesta forma se vai pondo em algum esquecimento o fervor devido com que se deve concorrer para ela, que vai destituída de gente que *faça corpo* capaz de procissão tão solene como esta, o que é digno de censura, em uma cidade tão notável como esta (...).²⁵

Tomando a procissão de Lisboa como modelo para a do Rio de Janeiro, a representação citada faz referência à par-

ticipação compulsória dos cidadãos, irmandades, confrarias e povo na festa “fazendo corpo” de Deus. A expressão, nesse contexto discursivo, vai além da aglomeração de gentes que a festa implicava. O Senado convocava os diversos corpos sociais, unidos em comunidade cristã, para a celebração do Santíssimo Sacramento, sob a direção da monarquia. Ademais, o referido documento constituía apenas um exemplo entre outros, produzidos por colonos e colonizadores na região²⁶ em que a procissão lisboeta é repertório de práticas, e realizar a procissão do Corpo de Deus é uma forma de registrar a cidade no reino.

Muitas vezes, o surgimento das cidades coincidia com a celebração do Corpo de Deus. Foi assim em Salvador e vila do Príncipe (em Minas), só para indicar alguns exemplos. Nesse sentido, vale mencionar o eloqüente caso de Recife. Desde 1710-1711 torna-se vila e, desde essa ocasião, o Senado da Câmara encaminha representações ao Conselho Ultramarino para que a cidade pudesse realizar sua procissão do Corpo de Deus “separada” da de Olinda. Por intermédio de uma representação, encaminhada pela Irmandade do Santíssimo Sacramento ereta na Matriz do Corpo Santo, na cidade de Recife, ao Senado da Câmara, sabe-se que a questão não fora plenamente resolvida em 1770. Dizia o documento:

Sendo pois, como fica expressado esta vila: separada da jurisdição de Olinda,

diferente Senado, diversa paróquia, numeroso povo, com dilatada extensão de fogos e pessoas de graduação, por cuja razão se tem apresentado a dita procissão com o declarado fausto, presentemente é falta para a maior suntuosidade a presença de tão nobre Senado, o que os suplicantes representam a Vossa Majestade *praticarem no dia destinado, a exemplo das mais vilas do reino.*²⁷ (grifos meus)

Como se observa, a petição é não somente um indicativo da autonomia de Recife em relação a Olinda, mas, fundamentalmente, uma afirmação de identidade da primeira como cidade colonial. Se tivermos em mente a história particular de Recife, cujo núcleo inicial é português, mas que cresce com os holandeses, poderemos nela identificar características próprias do projeto colonizador e urbano-batavo.²⁸ E interpretar a necessidade da vila do Recife de registrar sua entrada no reino português, por meio da realização da festa do Corpo de Deus, com participação do Senado e na mesma data celebrada pelo conjunto das cidades coloniais do reino.

Se há algo de comum entre a experiência dos devotos de São Gonçalo do Amarante – “moradores novos” e “pobres” do sertão das Gerais – e os habitantes da cidade que co-participavam do Corpo de Deus, é a percepção que as paróquias e as cidades faziam o nexo entre o reino português e o reino de Deus. Os devotos de São Gonçalo envia-

vam petições ao rei para evitar “viver gentilmente”, “esquecendo-se de Deus e do Evangelho”.

AS PETIÇÕES

De maneira geral, todas as representações que selecionei demandam a ampliação da assistência espiritual dos moradores de Minas, contribuindo direta ou indiretamente para a formação de núcleos de povoamento. A maior parte delas foi realizada pelos próprios devotos, que se organizavam através de irmandades ou se reuniam com representantes de diversas capelas do mesmo povoado. A historiografia há muito é sensível ao papel das irmandades, a começar por Scarano que, ao analisar a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos no distrito Diamantino, considera que

em todas as Minas Gerais, será o setecentos o período áureo das irmandades, a época da construção das igrejas, quando aquelas se tornaram realmente o centro dos encontros da população local, que assim podia satisfazer suas tendências gregárias e lúdicas, além de atender seus próprios interesses. Mesmo escravos, considerados seres à parte naquela sociedade, encontraram nas irmandades uma ocasião de agir como criaturas humanas, de saber lutar por seu grupo.²⁹

A autora demonstra assim, como as irmandades contribuía para reunir e organizar os moradores de Minas, exercen-

do funções diversas. Observou que por meio dessas agremiações, os negros tinham papel ativo na sociedade colonial e na defesa de seus interesses, assertiva que se tornou mais comum na historiografia, e que tem gerado interpretações várias acerca das irmandades de pretos.³⁰ Entre estas, os *Devotos da cor*, de Mariza Soares, que investigou a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, no Rio de Janeiro do século XVIII. O trabalho caracteriza as irmandades de pretos e pardos como instituições do Antigo Regime, que reproduzem hierarquias próprias daquela sociedade e, simultaneamente, são um meio através do qual

aqueles grupos experimentavam a liberdade, o reconhecimento social e a possibilidade de autogestão numa sociedade escravista. Para isso, elabora uma história do espaço urbano do Rio de Janeiro, através das edificações religiosas e, em particular, das irmandades de negros. E indica o uso do espaço pelos devotos em vida e na morte.

Para relacionar irmandades e urbanização em Minas Gerais, o trabalho de Caio Boschi constitui uma referência fundamental. Para o autor “as irmandades mineiras foram, em seus primórdios, uma forma de manifestação e defesa dos interesses das populações locais, vale di-



Vistas e costumes da cidade e arredores do Rio de Janeiro em 1819-1820, Henry Chamberlain. Arquivo Nacional.

zer, dos interesses dos arraiais e das freguesias”, e “*se confundiram com o próprio surgimento dos aglomerados urbanos, fazendo-se presentes em todas as partes da capitania*”.³¹ Segundo ele, a presença das irmandades inclusive precede o Estado português, que *a posteriori* assegurava a *posse* dos antigos arraiais por meio de medidas administrativas. Se hoje a historiografia já questiona o caráter “espontâneo”³² dos agrupamentos urbanos, é inegável a presença simultânea das irmandades à ocupação da região de Minas, dando importante suporte nas funções urbanas.

Vejamos mais precisamente o que demandam as representações dirigidas ao rei: diziam os moradores do novo arraial de São Gonçalo de Catas Altas de Itaverava, em 1755,

que para melhor comodidade, e conservação do dito arraial edificaram uma igreja ao dito santo para nela se celebrar o culto divino e poderem os suplicantes acorrer a ela e ouvirem missa em razão desse ficar distante três léguas a dita freguesia (de Santo Antônio de Itaverava) e se lhe fazer impossível irem a ela ao dito e feito. Feita foi a dita igreja estabeleceram nela irmandade do dito santo, e outra de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos em ordem a poderem suportar e conservar a dita igreja; e despesa do divino culto, pedindo esmolas com seus nichos para isso; e como só na dita comarca os deixam pedir e impe-

dem fora dela se vem a experimentar grande dano, em razão de não chegarem assim as esmolas para a despesa, e satisfação dos capelães por sobre o dito arraial, e do novo povoado, e em Sertão bravo, e de gente pouco culta e com a dita falta de esmolas, virá a faltar a dita igreja e ficarão aqueles moradores vivendo gentilmente, sem cumprirem os divinos preceitos, esquecendo-se da doutrina evangélica, o que é muito fácil naqueles países pela sua extensão e longetude que é das igrejas. Para se evitar estes perniciosos danos recorrem os suplicantes a Vossa Majestade para que os ponderando lhes conceda provisão para que os irmãos das ditas irmandades possam geralmente pedir por todas as comarcas das Minas em seus nichos, sem que os possam impedir de nenhum modo (...).³³

A representação citada demanda ao rei, d. José I, uma provisão para que os irmãos de São Gonçalo e de Nossa Senhora do Rosário pudessem pedir esmolas “livremente”, “por todas as comarcas das Minas”³⁴ com seus nichos e imagens. O recurso fazia-se necessário, em poucas palavras, para conservar o arraial e o culto divino. Em termos gerais, repetese o pedido e os argumentos encaminhados ao Conselho Ultramarino em 8 de julho de 1754. Contudo, dessa vez, pode-se perceber que o documento faz um histórico da Igreja e Irmandade do Rosário, apresentando uma densa localização

dos moradores, alguns dos quais subcrevem a representação. Por meio dos dois documentos, sabe-se que a circulação ao menos daqueles homens não era livre na capitania, ou seja, estavam sujeitos a alguma forma de controle, “eram pobres, e não eram admitidos a sair”, “eram impedidos”.³⁵ Nesse ponto, vale lembrar a ameaça vivida pelas autoridades da região mineradora diante do contingente vário de desclassificados ali reunidos, instando a conversão deste ônus em utilidade.³⁶ Mesmo se considerarmos que a vadiagem apareça nos domínios portugueses significando ausência de trabalho, certamente ela vem associada à “gente volante ou, como lhe chamam, de pé ligeiro”,³⁷ segundo informa um contemporâneo.

Entre as representações enviadas ao rei que clamavam pela assistência espiritual dos moradores de Minas, encontra-se uma dos oficiais da Câmara de Mariana, “em seu nome e de todos os seus moradores”, para que os auxiliasse na construção de um hospício, junto à capela de São Gonçalo desta cidade, que servisse de dormitório para os padres capuchinhos italianos. Argumentavam que por

não haver nela (cidade), nem em todo seu bispado, convento algum de religiosos que por instituto saiam em missão se tem introduzido grandes liberdades para as ofensas de Deus, e danos dos próximos, tem mostrado a experiência que vindo do Rio de Janeiro

em missão ao dito bispado os padres capuchinhos italianos, o que ordinariamente sucede de três em três anos com os seus sermões, práticas e doutrinas se reformam os costumes, e mudam de vida os seus moradores ficando em grande tranqüilidade e sossego espiritual as suas consciências, por meio das confissões gerais e particulares, que fazem os ditos padres missionários de que todo resulta muito serviço a Deus e utilidade a *Respublica* (...).³⁸

De certa maneira, a demanda coincide com a dos devotos de São Gonçalo, que falavam dos “perniciosos danos”³⁹ causados pela falta do culto divino. Contudo, aqueles temiam perder-se no Sertão. Estes indicam as “liberdades” que se tinham introduzido no bispado, e falam em razão do “serviço de Deus e utilidade da *Respublica*”. Não temos acesso à resposta do Conselho Ultramarino nos dois casos. Todavia, a representação da Câmara recebe parecer positivo pelo bispo de Mariana, ou seja, Câmara e bispo se reúnem “resignificando” a cidade colonial, como ponto de partida de missão, de colonização religiosa. Segundo o documento, que indica a presença intermitente dos capuchinhos, os missionários recebem acolhida dos moradores; “conservando um inexplicável desejo de que os ditos padres missionários venham assistir nesta cidade, e nela tenham um hospício donde saiam em missão, e aonde se busquem para diretores, e confesso-



res, e para assistir os doentes”.⁴⁰

Em 1749, uma representação dos moradores devotos das capelas de Nossa Senhora da Conceição da Barra, São Gonçalo de Ibituruna, Nossa Senhora de Nazaré, São Gonçalo do Brumado e Santo Antônio do Rio das Mortes pequeno solicita a d. João V a mercê de lhes constituir nova paróquia na capela da Conceição. Dizem “não ser de razão” que paguem ao

pároco que ainda que queira, lhes não pode administrar os sacramentos nem os suplicantes para eles e suas famílias, recebê-las de suas mãos, pelas muitas distâncias e pobreza, como também em perigos de vida, e a que as paróquias foram e são eretas, a fim de que haja quem prontamente administre os sacramentos, e bem espiritual das almas. E não para estes despendarem com os párocos, que ainda que queiram os não pode governar, reger, como Deus manda, nem os suplicantes obedecem (...).⁴¹

Pode-se notar, nessa ocasião como em outras, que os argumentos da “distância”, “pobreza” e “perigos de vida” experimentados pelos moradores da região reaparecem. E, também, que o documento em questão, por meio do qual os su-

plicantes demandam a criação de nova paróquia, sumaria a função das *paróquias* e redefine párocos, à diferença dos capelães. Se tomarmos os significados coevos recolhidos por Bluteau⁴² e o paralelo que ele estabelece entre a cristandade e a antigüidade romana, “pároco é aquele que distribui, que administra aos fregueses os sacramentos da Igreja, & particularmente aos moribundos, que estão para passar para a outra vida”, “são os confessores ordinários” e que “não hão de levar dinheiro (pelos sacramentos)”, como ocorria na localidade pelos capelães. Nos termos de Moraes e Silva, seguidor de Bluteau, é o cura de almas de uma freguesia. E *paróquia*⁴³ um meio através do qual os moradores vizinhos se reuniam, recebiam os sacramentos e se religavam à cidade, reino português e reino de Deus.

Em 1774, vinte e cinco anos depois, uma nova representação é encaminhada por Manuel Ferreira de Oliveira, entre outros devotos das três capelas de São Gonçalo de Ibituruna, Nossa Senhora de Nazaré e da Conceição da Barra, solicitando a nomeação do reverendo Manuel Ferreira Godinho como vigário de uma *nova freguesia* a ser criada no arraial da Conceição da Barra.⁴⁴

Dessa forma, tomamos conhecimento de que a questão se mantinha em aberto: os “mesmos” agentes “recorrem a Vossa Majestade se digne conceder-lhe, o desanexarem-se desmembrando-se da sobredita freguesia, com se fazer outra de novo no dito arraial da Conceição da Barra”, e forneciam argumentos semelhantes: “para os ditos aplicados das mesmas três capelas poderem ter sempre pároco próprio que lhes administre o pasto espiritual”.⁴⁵ Isso aponta, por um lado, para um determinado tempo administrativo, em que “o vaivém pelo Atlântico podia durar anos, contudo muitas das petições obtinham respostas”.⁴⁶ Por outro, para um sentido em negociar, em pedir ao rei, que é tido “simbolicamente como pai, sempre pronto a ouvir as aflições de seus filhos”.⁴⁷

Essa representação que demanda ao rei a criação de nova paróquia, onde “há grande número de moradores”,⁴⁸ pode também indicar características que aproximariam os povoados, as vilas da América portuguesa da municipalidade hispano-americana à diferença da congregação puritana. Segundo Morse, nesta última,

todas as relações, exceto as existentes entre pais e filhos, eram voluntárias e dependentes de um pacto entre as partes contratantes. A comunidade não tinha nenhuma identidade “corporativa”, no sentido de que era antecedente, ou superior, aos arranjos contratuais de seus membros. Cada

consciência privada, portanto, arcava com a responsabilidade extraordinária de preservar a pureza do “vínculo matrimonial” entre Deus e a Congregação (...). Em contrapartida, a municipalidade latino-americana tinha uma identidade corporativa num sistema de império baseado em hierarquias de unidades urbanas e aldeãs. Internamente, a cidade era composta de grupos étnicos e ocupacionais também unidos por critérios hierárquicos imprecisos. A unidade urbana era um microcosmo da ordem imperial e eclesiástica maior (...).⁴⁹

Nesse trabalho, Morse faz uma história das cidades na América espanhola, mantendo a perspectiva comparativa nesse tema que lhe é caro.

Considerando as diferenças entre a colonização espanhola e a portuguesa, a partir das petições que envolvem os devotos de São Gonçalo, não se pode refletir sobre a importância do vínculo “corporativo” entre aqueles “novos moradores” e as autoridades do reino através das capelas?

A pesquisa sobre aquela localidade está inconclusa. Sabe-se, por meio do requerimento de 1774, que há moradores “abundantes de bens, que estão prontos, e sempre estiveram a fazer o corpo da igreja para Matriz, exceto a capela-mor, por pertencer, ao Padroado Real”,⁵⁰ e que diversos documentos necessários à criação da nova paróquia foram providenciados e encaminhados. Entre eles, o cer-

tificado do vigário interino atestando a morte e enterro cristão de seu predecessor; o pedido de certidão do rol de confessados informando o número de moradores da localidade; e o certificado do vigário interino sobre a desobriga. Enfim, foram gerados papéis e processo.

Pode-se reafirmar, por meio da análise das petições relacionadas aos devotos de São Gonçalo do Amarante, que a história dos povoados de Minas Gerais no século XVIII se mistura com a história da Igreja e das irmandades. E concluir, em primeiro lugar, que através dessas representações dirigidas ao monarca, nas quais



se demandavam manutenção do culto divino – a construção de uma igreja, o sustento da irmandade ou a criação de nova paróquia –, os devotos moradores contribuíram para a urbanização da região. E, por último, que nas representações as capelas eram reconhecidas como um nexos entre seus arraiais, no “Sertão bravo”, e as cidades coloniais.

Hoje, sabe-se que a história dos antigos arraiais de Minas seguiram caminhos vários: algumas irmandades e capelas desapareceram sem deixar registros, outras se tornaram núcleos densamente povoados; há casos, como Catas Altas da Noruega, que conservam-se como arraiais. Mas isso é uma outra história... Esta, que ora propus, apenas remete para a vitalidade da pesquisa sobre o lugar da cidade na colonização lusa, que a historiografia ensaia pôr em justos termos. A cidade que os portugueses construíram na América já não pode ser lida nos termos de Sérgio Buarque de Holanda, que segundo o autor “não é produto mental, não chega a contradizer o quadro da natureza, e sua silhueta se enlaça na linha da paisagem. Nenhum rigor, nenhum método, nenhuma previdência, sempre esse significativo abandono que exprime a palavra ‘desleixo’”, e que se relaciona ao “realismo fundamental”, característico da colonização portuguesa à diferença da castelhana.⁵¹ A partir da leitura das petições que envolviam os devotos de São Gonçalo e da recente historiografia, pode-se dizer, revisitando

“O semeador e o ladrilhador”, que as cidades da América portuguesa não foram apenas cidades semeadas. Mesclas de pragmatismo e abstração, as cidades lusas foram ponto de partida da colonização,⁵² resultaram, entre outros fatores,

da intervenção de múltiplos agentes: a Coroa, a Igreja, a Câmara e os irmãos leigos.

Artigo recebido para publicação em agosto de 2003.

N

O

T

A

S

1. Vale consultar a minuciosa pesquisa de plantas e ilustrações das cidades coloniais: Nestor Goulart Reis Filho, *Imagens de vilas e cidades do Brasil colonial*, São Paulo, Edusp, Imprensa Oficial de São Paulo, 2000. E o trabalho de Murillo Marx, *Nosso chão: do sagrado ao profano*, São Paulo, Edusp, 1988, uma história da arquitetura e do urbanismo, que analisa a presença persistente da Igreja no espaço urbano público brasileiro entre os séculos XVI e XX. O autor anota que “à existência do foro privilegiado para o clero somava-se ainda sua prerrogativa de conceder ou não licença para o erguimento e a freqüência dos templos de toda espécie. Como estes constituíam o *ponto alto* duma rua, dum setor, representavam a casa comum de congregações de religiosos ou de irmandades de leigos ou eram a própria ‘matriz’ duma freguesia ou paróquia, torna-se compreensível a influência que tiveram sobre o tecido urbano – influência dos critérios para a concessão de determinada categoria ao povoado, para a localização de capelas, igrejas, clausuras, para definir a orientação dos templos e a abrangência de seus adros”. Ibidem, p. 31 – grifos meus.
2. Desde março de 2002, desenvolvo o projeto “*Corpus Christi*, entre outras festas da América portuguesa” junto ao Departamento de História do IFCS/UFRJ, através de uma bolsa de recém-doutor do CNPq. A pesquisa tem uma perspectiva comparativa entre a festa de São Gonçalo do Amarante e a festa de *Corpus Christi* na América portuguesa, no século XVIII, e está em andamento. Por isso, algumas questões relacionadas, sobretudo, à devoção e festa de São Gonçalo podem estar inconclusas.
3. São Gonçalo pode ser definido como um santo se tivermos em mente que foi historicamente construído através de múltiplas ações da Igreja, do Estado português e dos fiéis. Para explicar “como esta devoção estritamente local durante três séculos (XII ao XV), tenha explodido no período pré-tridentino”, o trabalho de Arlindo Cunha sobre o culto de São Gonçalo faz uso das reflexões de Georges Duby e considera o santo como uma construção, que tem uma história (Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha, *São Gonçalo de Amarante: um vulto e um culto*, Vila Nova de Gaia, Câmara Municipal de Vila Nova de Gaia, 1996, p.xvi). Para uma definição de “santos” populares no Brasil, vale consultar o trabalho de Luiz Mott. Aqueles, segundo o autor, muitas vezes não contam com processos de beatificação. Contudo, apesar da ausência de reconhecimento oficial, são acreditados pelo povo como “beneficiados dos céus e portadores de poderes sobrenaturais”, sendo dignos de santidade (Luiz R. B. Mott,

Santos e santas no Brasil colonial, Fortaleza, Fundação Waldemar Alcântara, 1994, p. 3-4). São Gonçalo é definido como santo, a partir do entendimento de Mott, por Rui Aniceto (Rui Aniceto Nascimento Fernandes, *Um santo nome*: histórias de São Gonçalo do Amarante, monografia de licenciatura pela Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2000). Sobre as dúvidas quanto à existência histórica de São Gonçalo e quanto a informações da sua biografia (Antônio Vieira, Sermão de São Gonçalo, in *Sermões*, Porto, Lello & Irmão, 1959, v. 2, tomo IV, p. 291-333; Maria Clara Lucas, *Hagiografia medieval portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1994; Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha, op. cit.; Rui Aniceto Nascimento Fernandes, op. cit.).

4. Gonçalves Guimarães considera que o culto a São Gonçalo tem um cunho patriótico identificado em diversos momentos da sua história em Portugal, desde a União Ibérica. Quando Felipe II expede a provisão régia para a canonização de São Pero Gonçalves, tradicionalmente relacionado aos pescadores e mareantes portugueses, estes substituem o santo galego por São Gonçalo do Amarante, o que é interpretado pelo autor como uma reação à iniciativa régia e opção pelo santo nacional. A inscrição evocativa ao santo associada ao escudo nacional e com coroa numa pedra de calcáreo, que data dos séculos XVII ou XVIII e se localiza nos jardins da Câmara Municipal de Loulé, é tida como registro do simbolismo patriótico em torno do culto a São Gonçalo. Gonçalves Guimarães, *A festa de São Gonçalo em Vila Nova de Gaia: origens e evoluções de um culto de mareantes*, *Revista de Ciências Históricas*, Universidade Portucalense, v. 7, 1993, p.146, 141, 149.
5. Milagre de São Gonçalo de Amarante. 1744. Apud Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, *Estórias de dor, esperança e festa: o Brasil em ex-votos portugueses (séculos XVII-XIX)*, Lisboa, 1998, p. 50. Há um outro ex-voto destinado a São Gonçalo do Amarante, sem legenda, de meados do século XVIII, produzido em Minas Gerais (Marcia de Moura Castro, *Ex-votos mineiros: as tábuas votivas no ciclo do ouro*, Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, 1994, p. 33).
6. Câmara Cascudo refaz a história do culto de São Gonçalo desde a colonização, singularizando a dança de São Gonçalo. Ponto alto da celebração, que é definida como *popular* pela presença dos "humildes", desde aquela época até meados do século XX e por sua capacidade de difusão entre diversos grupos sociais e por diferentes regiões (Luís da Câmara Cascudo, *Dicionário do folclore brasileiro*, Brasília, Instituto Nacional do Livro, 1972, p. 414-418). A partir de Canclini é possível desconfiar da continuidade apresentada por Cascudo da dança de São Gonçalo, como tradição que *se repete*, e compreender o popular, levando-se em conta também a sua apreensão pelo filtro dos estudos folclóricos (Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*, São Paulo, Edusp, 1997). Gonçalves Guimarães faz referência ao caráter "pouco ortodoxo" da festa na visão de algumas autoridades civis e religiosas. Ele diz respeito à presença de um acentuado erotismo na festa, que se coloca, por exemplo, na dança das mulheres (Gonçalves Guimarães, op. cit., p. 150). Tomarei o sentido de "heterodoxo" utilizado por Ricardo Benzaquen de Araújo, que caracteriza o catolicismo da *Casa Grande*, a partir da análise da obra de Gilberto Freyre como uma vertente "semi-herética e heterodoxa", "sensual e mágica" do catolicismo português. Em sua abordagem, essa concepção que predomina naquele espaço estaria marcada pela *hybris*. Entre os diversos argumentos recuperados por Araújo para propor sua interpretação, estariam a sensibilidade de Gilberto permeável ao "império das paixões"; o destaque dado às "paixões da carne", que adviriam sobretudo da influência do maometanismo e o lugar subordinado da Igreja ao *ethos* senhorial, gerando um culto eminentemente doméstico. Essa versão se apresenta como um catolicismo da festa, da guerra e do sexo e se distingue de um catolicismo mais racional, disciplinado, ou seja, do ortodoxo representado pelos jesuítas. A partir das colocações de Araújo, pode-se pensar que essas duas concepções diversas convivem, contrastam sob mais uma forma de "antagonismos em equilíbrio" nos espaços sociais diversos da colonização portuguesa, e que a festa de São Gonçalo é apenas uma das manifestações daquela primeira vertente (Ricardo Benzaquen de Araújo, *Os anjos da terra*, in *Guerra e paz: Casa-Grande & Senzala* e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30, Rio de Janeiro, Editora 34, 1994).
7. Luís da Câmara Cascudo, op. cit., p. 414-418.
8. João da Silva Campos, *Tradições baianas*, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico*, Bahia, n. 56.
9. Antônio Vieira, op. cit. A participação de diferentes grupos sociais na celebração de São Gonçalo também pode ser localizada em: Le Gentil de la Barbinais, *Lettre Quinzième*, in *Nouveau voyage autour du monde*, Paris, Chez Briasson, 1728, p. 216-217, v. 3; Nuno Marques Pereira, *Compêndio narrativo do peregrino da América*, Rio de Janeiro, Publicações da Academia Brasileira, 1932, p. 113-114, v. 2. O primeiro volume foi publicado cinco vezes, ainda no século XVIII. Contudo, o segundo permanecera manuscrito até esta edição.

10. Antônio Vieira, op. cit., p. 323.
11. Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1987, p. 272; Laura de Mello e Souza, *O diabo e a terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras, 1986; Ricardo Benzaquen de Araújo, op. cit.
12. Estou fazendo uso da noção de “continuidades relativas” proposta por Luiz Felipe Baêta Neves para analisar a ação da Companhia de Jesus no Brasil do século XV, a partir da qual pode-se pensar numa inscrição num espaço relativamente contínuo através da missão (Luiz Felipe Baêta Neves, *Os soldados de cristo na terra dos papagaios*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1978, p. 25).
13. Antônio Vieira, op. cit., p. 327(grifos meus).
14. Para uma definição de Sermão, do pregador e do ouvinte, a partir do “Sermão da Sexagésima”, que é tomado como um discurso da época barroca e da sociedade colonial (Beatriz Catão Cruz Santos, *Semen est Verbum Dei. O pináculo do tempo(I)lo: o Sermão do padre Antônio Vieira e o Maranhão do século XVII*, Brasília, UnB, 1996, p. 73-92).
15. Robert Slenes, *Santo Antônio na encruzilhada: reinterpretações do taumaturgo no Kongo e no Brasil*, Comunicação apresentada no Simpósio de Arrábida, 1-5/11/1999, mimeo, apud Marina de Mello e Souza, Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro, *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 176-177.
16. AHU, Brasil/MG, cx. 65, doc. 23. Projeto Resgate cd n. 18.
17. AHU, Brasil/MG, cx. 68, doc. 64. Projeto Resgate cd n. 20.
18. Eduardo França Paiva, *Escravidão e universo cultural na Colônia, Minas Gerais, 1716-1789*, Belo Horizonte, UFMG, 2001. Este livro trata do cotidiano dos libertos em Minas Gerais do século XVIII, particularmente nas comarcas do Rio das Velhas, ao norte, e Rio das Mortes, ao sul. Contudo, contém observações que apontam para o conjunto da sociedade de Minas.
19. Entre eles: Julita Scarano, *Devoção e escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos no distrito diamantino no século XVIII*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978; João José Reis, Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão, disponível em <http://gladiator.historia.uff.br/tempo/textos/artg3-1>. Acesso em 23/5/2003; Marina de Mello e Souza, *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do rei Congo*, Belo Horizonte, UFMG, 2002.
20. AHU, Brasil/MG, cx. 65, doc. 23. Projeto Resgate cd n. 18. Tomo como referência para a localização de Catas Altas na comarca de Rio das Mortes, as indicações contidas nos documentos. A *Corografia histórica da província de Minas*, elaborada entre 1831-1837, faz referência a três localidades: arraial de Catas Altas da Noruega, São Francisco de Catas Altas e São Gonçalo de Catas Altas. Localidades dependentes do distrito de Itaverava, que tinha igreja paroquial, no termo da vila de Queluz. Segundo esta obra, a vila de Queluz “é separada da comarca do Rio das Mortes, para se incorporar à de Ouro Preto, pelo decreto de 29/7/1829” (Raimundo José da Cunha Matos, *Corografia histórica da província de Minas*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial, 1979-1981).
21. AHU, Brasil/MG, cx. 68, doc. 64. Projeto Resgate cd n. 20.
22. Faço uso da definição de cidade colonial de Ilmar Rohloff de Mattos, para quem a cidade é foco de colonização e ponto de interseção entre os monopólios do colonizador e do colono. (Ilmar Rohloff de Mattos, A moeda colonial, in *O tempo saquarema*, São Paulo, Hucitec, 1987, p. 18-33). A partir desta formulação, analisei a pregação do padre Antônio Vieira em missão ao Maranhão no século XVII, como *práxis* que articulava as aldeias, a cidade, a região, o reino e o reino de Deus (Beatriz Catão Cruz Santos, A Rochela de Portugal, in *Semen est Verbum Dei*, op. cit., p. 45-72).
23. Desenvolvi esta abordagem acerca da festa e procissão em: Beatriz Catão Cruz Santos, *O Corpo de Deus na América: a procissão de Corpus Christi nas cidades da América portuguesa – século XVIII*, Niterói, Universidade Federal Fluminense, tese de doutorado, 2000.
24. Como afirmo no corpo do texto, a Câmara realizava o enquadramento espaço-temporal da festa, que estava sujeita a intervenções de outros agentes, como a Igreja e as irmandades (Beatriz Catão Cruz Santos, Unidade e diversidade através da festa de *Corpus Christi*, in *O Corpo de Deus na América*, op. cit.).
25. AHU, Rio de Janeiro, avulsos, cx. 48, doc. 42, apud idem.

26. Faço uso dos conceitos de colono, colonizador, colonizado e região colonial de: Ilmar Rohloff de Mattos, op. cit.
27. Discuto com mais vagar a questão em: Beatriz Catão Cruz Santos, *Unidade e diversidade através da festa de Corpus Christi*, op. cit., p. 68-72. O documento é AHU, Pernambuco, 1770, março, 28, cuja referência é diversa porque não tinha sido trabalhada pelo Projeto Resgate até o momento em que o pesquisei.
28. O texto de Catalá fornece indicações ricas acerca da concepção de cidade que prevalecia entre os holandeses, à diferença dos portugueses. Uma concepção civilizadora e pragmática, marcada pela valorização dos conhecimentos técnicos científicos e que era reforçada por motivações religiosas. Faz uma rápida, mas elucidativa história da cidade Maurícia, projeto da colonização holandesa durante o governo de Nassau (José Sala Catalá, *El paraíso urbanizado: ciência y ciudad en el Brasil holandés, Quipu, México*, v. 6, 1989, p. 331-363). Vale consultar Heloisa Meireles Gesteira, *Cidade Maurícia: a colonização neerlandesa no Brasil, 1637-1645*, Rio de Janeiro, PUC, dissertação de mestrado, 1996, no qual se encontram os diferentes significados e funções da cidade na colonização holandesa.
29. Julita Scarano, op. cit., p. 2.
30. Mariza de Carvalho Soares, *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII, Civilização Brasileira*, 2001. Ver também referências indicadas na nota 19.
31. Caio César Boschi, *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*, São Paulo, Ática, 1986, p. 30. (grifos meus)
32. *ibidem*, p. 31.
33. AHU, Brasil/MG, cx. 68, doc. 64. Projeto Resgate cd n. 20.
34. AHU, Brasil/MG, cx. 65, doc. 23. Projeto Resgate cd n. 18.
35. AHU, Brasil/MG, cx. 65, doc. 23. Projeto Resgate cd n. 18; cx. 68, doc. 64. Projeto Resgate cd n. 20.
36. Laura de Mello e Souza, *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*, Rio de Janeiro, Graal, 1986. No capítulo "Da utilidade dos vadios" a autora parte de uma reflexão mais geral sobre os desclassificados até centrar o foco sobre os mesmos em Minas, no século XVIII. Procura identificar as condições que geraram a pobreza mineira e mapeia a emergência, os significados, as funções e a visão das autoridades em relação aos desclassificados. O argumento central do capítulo é que este contingente, vário e ameaçador da ordem social, é controlado e utilizado em prol da manutenção do sistema colonial. Hoje, a historiografia tem uma leitura mais complexa da estrutura econômica da América portuguesa que envolve a região de Minas, contudo sua leitura a respeito dos vadios, em sua heterogeneidade e funções, permanece uma referência da maior importância.
37. Apud Joaquim José da Rocha, *Memória da capitania de Minas Gerais (fim do século XVIII)*, *Revista do Arquivo Público Mineiro*, v. II, 1987; Laura de Mello e Souza, *Desclassificados do ouro*, op. cit., p. 89.
38. AHU, Brasil/MG, cx. 63, doc. 48. Projeto Resgate cd n. 18.
39. AHU, Brasil/MG, cx. 68, doc. 64. Projeto Resgate cd n. 20.
40. *idem*.
41. AHU, Brasil/MG, cx. 54, doc. 31. Projeto Resgate cd n. 16.
42. De acordo com Rafael Bluteau, 'paróquia' "deriva-se do grego *Parochos*, que quer dizer *repartidor*, ou *hospedeiro de embaixadores*. Antigamente havia um costume, que nas casas em que se hospedava embaixador, ou enviado romano, lhe haviam de dar de graça quanta lenha pudesse queimar, & quanto sal pudesse comer ele, & a sua gente. Então não amassavam o pão com sal como agora pelo que folgavam cada bocado de pão, que comiam, com as talhadas de carne, especialmente, que o sal não era simples, se não composto como cá sal & pimenta. O que tinha cuidado de dar aos ministros romanos a lenha, & o sal, se chamava *parochus*, que vai o mesmo que *repartidor* (...) A imitação disso chamamos a igreja de uma colação *paróquia* (...) pela lenha entenderemos a matéria do sacramentos, e pelo sal, a graça, que sempre acompanha os sacramentos, dão-se estes romanos que caminham nesta vida debaixo da obediência do Romano Pontífice (...). E *parochus* era aquele, que tinha a seu cargo dar a lenha, & sal aos que o Senado mandava as províncias para os negócios públicos. Pároco pois na cristandade também é aquele (...)", tal como transcrevi no corpo do texto.

Rafael Bluteau, *Vocabulário português e latino*, Lisboa, Oficina Pascoal da Silva, 1720, p. 180-181, v-2.

43. Antônio de Moraes e Silva, *Dicionário da língua portuguesa*, 6. ed., Lisboa, Tipografia Antônio José, 1948, tomo II. 'paróchia'. s.f. (do lat. *parochia*; do gr. *paroikia*), que se encontra em alguns concílios, e que significa propriamente morada vizinha, de *para* próximo, e *oikos*, morada. Igreja matriz, em que há *parochio*.
44. AHU, Brasil/MG, cx. 106, doc. 27. Projeto Resgate cd n. 30.
45. idem.
46. A observação é de Maria Fernanda Bicalho, que analisa no capítulo 11 o conjunto das instituições político-administrativas portuguesas na época moderna, para a compreensão da ordem política e social na Colônia e dos princípios sobre os quais se assentou a soberania régia no ultramar. E reafirma, como Boxer, a importância das petições e representações das Câmaras como canais de comunicação direta entre estas e o monarca, que delas se utilizava para controlar a política ultramarina. Nesse sentido, relê a idéia de distância e tempo administrativo entre a Colônia e a Metrópole, tal como vêm sendo interpretados pela historiografia. Maria Fernanda Bicalho, *A cidade e o Império: o Rio de Janeiro no século XVIII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, p. 352-359. Acredito que suas reflexões podem ser aplicadas ao caso destes devotos, povoadores que demandam a criação de nova paróquia.
47. ibidem, p. 353.
48. AHU, Brasil/MG, cx. 106, doc. 27. Projeto Resgate cd n. 30.
49. Richard Morse, O desenvolvimento urbano da América espanhola colonial, in Leslie Bethell (org.), *História da América Latina: a América Latina*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, Brasília, Fundação Alexandre de Gusmão, 1999, p. 61-62, v-2.
50. AHU, Brasil/MG, cx. 106, doc. 27. Projeto Resgate cd n. 30.
51. Sérgio Buarque chamou a atenção para a primazia da vida rural sobre a urbana (Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1984, p. 18, 41, 61). Todavia, em "O sementeiro e o ladrilhador", enfocou as cidades coloniais, a partir das quais caracterizou a colonização portuguesa à diferença da colonização castelhana (ibidem, p. 61-85). Fez ainda observações sobre a experiência holandesa na América. É interessante também rever a periodização que o autor estabelece na história da urbanização: nos séculos XVI e XVII, a débil cena cidadina só ganhava vida por ocasião dos festejos e solenidades. Já no XVIII, a vida urbana "em certos lugares, parece adquirir mais caráter, com a prosperidade dos comerciantes reinóis, instalados na cidade" (ibidem, p. 58-59).
52. No capítulo "Natureza e urbanismo", Fernanda Bicalho analisa alguns aspectos do urbanismo português no ultramar e, relendo Sérgio Buarque de Holanda, questiona a falta de ordem e regularidade no seu ato construtor. A partir de Stuart Schwartz reafirma o papel da cidade, sobretudo as cidades litorâneas, como pontos de partida da colonização e domínio no além-mar. Explora a historiografia luso-brasileira mais recente, de modo a indicar, por exemplo, uma atividade construtora e regulamentadora das cidades portuguesas por parte da Coroa, que não se supunha anteriormente. Maria Fernanda Bicalho, op. cit., p. 165-176.