

Religiosidade popular católica no Brasil durante a vigência do Padroado

MAURO DILLMANN*

Resumo

Este artigo pretende realizar uma breve revisão bibliográfica sobre a religiosidade popular no Brasil, do período colonial ao final do século XIX, bem como uma rápida apreciação da historiografia produzida sobre o tema no país, destacando os diferentes enfoques e interpretações sobre as peculiaridades das manifestações populares de fé. Aborda também características atribuídas para a categoria “popular”, destacando, por fim, as irmandades religiosas como os espaços próprios e exemplares de manifestações de práticas leigas do catolicismo.

Palavras-chave: catolicismo, práticas religiosas, irmandades, Igreja Católica.

Abstract

This article intends to undertake a brief review of the literature on popular religion in Brazil, the colonial period to the late nineteenth century, as well as a rapid assessment of the historiography on the subject produced in the country, highlighting the different approaches and interpretations about the peculiarities of protests of faith and on the characteristics attributed to the category "popular." Emphasizes, finally, the religious brotherhoods such as the spaces themselves and exemplary of statements of secular practices of Catholicism during the lifetime of patronage.

Key words: Catholicism, religious practices, brotherhoods, the Catholic Church.



* MAURO DILLMANN é Doutorando em História, Unisinos/RS.

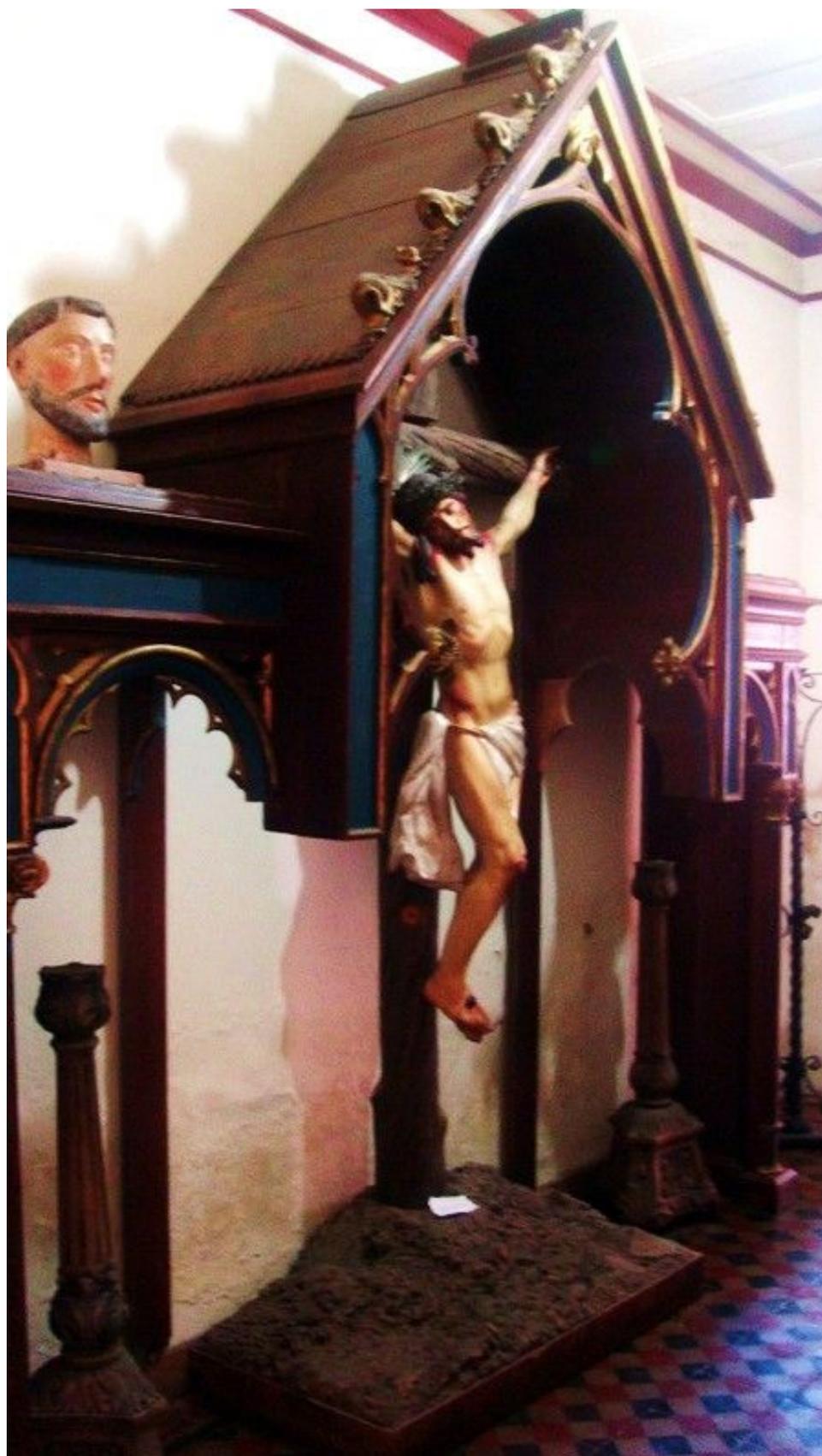


Imagem do Oratório do Museu da Baronesa, Pelotas/RS. Fotografia de Fernanda Germano Bitencourt de Andrade. Disponível em www.flickr.com

“...uma concorrência extraordinária enchia as ruas privilegiadas. [...] A procissão saiu. [...] São Jorge apareceu vestido de novo [...] Depois da imagem vieram as irmandades do costume; houve, porém, uma que não conheci, e que entretanto ia de envolta com a do Carmo; falo de uma que trazia capa amarela, cor que não me consta tenha sido adotada por nenhuma confraria desta corte”.

(José de Alencar, 10/06/1855)

Introdução

No Brasil, sempre foram estreitas as relações entre os devotos e os santos católicos cultuados, vivenciando-se o espírito religioso de forma afetiva, possessiva e íntima (VAINFAS e SOUZA, 2000). A Igreja Católica acompanhou o processo de colonização e a presença de santos esteve presente no cotidiano dos colonos, tanto que os nomes dos santos nomearam cidades, fortes, capelas, escritos, relatos, sermões, etc (SANTOS, 2009). Ao tornar-se independente, o Brasil em sua primeira constituição adotou o catolicismo como religião oficial do então recente Império, todavia o modo de vivenciar a religiosidade continuou semelhante ao período anterior, ou seja, sendo próspero o catolicismo da iniciativa leiga e popular.

A epígrafe deste texto enuncia bem alguns aspectos da religiosidade brasileira em meados do século XIX, ao menos no Rio de Janeiro, sede da Corte e referência cultural para o país. Através do escrito de José de Alencar, percebemos o quanto era presente naquela sociedade o culto aos santos e as procissões festivas em homenagens aos mesmos. E mais: o quanto as irmandades, associações responsáveis pelo culto e devoção a um orago, surpreendiam a todos com suas cores, suas opas, sua movimentação e capacidade de mobilização popular. A religiosidade e suas manifestações geralmente exteriorizadas eram assuntos que pautavam crônicas de escritores,

textos jornalísticos, correspondências familiares, cartas pastorais e relatos de viajantes.

Essa peculiar pujança religiosa pautou o calendário da população brasileira da Colônia ao Império. Posteriormente, outros hábitos de expressão religiosa surgiram, não menos vigorosos, porém mais secularizados. Interessa-nos aqui pautar a religiosidade popular no período correspondente da Colônia ao final do século XIX, apreciando brevemente o posicionamento historiográfico sobre a questão.

Do “catolicismo de superfície” ao “catolicismo popular”: revisões historiográficas

De modo geral, uma parcela da historiografia brasileira por muito tempo interpretou as práticas religiosas de vivência popular do catolicismo como ilegítimas da expressão de fé cristã ou pôs em dúvida a existência de uma “verdadeira” expressão de religiosidade no Brasil. Ou seja, as expressões tidas pelos populares como religiosas não podiam ser consideradas, de fato, como religiosidade. Em termos porque a própria produção historiográfica, desde o século XIX, tenha se pautado, como destacou Guilherme Pereira das Neves (2009, p. 381), na órbita da instituição, sendo escrita por eclesiásticos, ex-religiosos ou leigos ressentidos, que fizeram uma apologia do que a Igreja realizara¹.

¹ Caberia citar como exemplo dessa historiografia as produções de Eduardo

Para citar um exemplo, um pouco contraditório e confuso nesse sentido, cabe destacar que Emanuel Araújo (2008, p. 264), baseado em fontes como escritos de estrangeiros que passavam pelo Brasil, pronunciamentos de bispos e cartas pastorais, observou que nas “grandes procissões” a “devoção se exteriorizava em explosão festiva nada sacra”; e o historiador faz então a apologia do discurso da Igreja, ao ressaltar: “o resultado seria esse catolicismo de aparência, de fachada, de forma, ainda mais quanto tangenciado (...) com outros cultos não-europeus” (p. 274). Ao mesmo tempo em que assume o discurso da fonte acriticamente, o historiador conclui – daí a contradição dos argumentos – que a “convivência de crenças e cultos” eram “de feição colonial”, uma “acomodação de um viver diferente” (p. 275).

Também Ronaldo Vainfas e Juliana Beatriz (2000, p.50), nesta mesma interpretação, caem em contradição ou, em outras palavras, deixam-se levar pelo discurso oficial produzido pela Igreja. Para Vainfas, a vivacidade da religiosidade se expressava nos oratórios, capelas, orações, promessas, imagens, bilhetes, etc, tendo os próprios negros rearticulado suas crenças, reinterpretando os rituais de devotamento. Na contramão dessa leitura antropológica, afirmam os autores que a “exterioridade” deste catolicismo possuía um “caráter epidérmico e superficial”, na medida em que o culto aos santos assumia a afeição ao externo, mais à imagem do que a coisa figurada, do que ao espiritual.

Essa produção historiográfica, difundida e reiterada diversas vezes, apenas recentemente vem sendo contestada. Diante das afirmativas de

Hoornaert, Riolando Azzi e demais publicações da Revista Eclesiástica Brasileira.

“superficialidade” dos sentimentos religiosos, da catequese e do catolicismo brasileiros, Anderson Oliveira (2008, p. 30-32), demonstrou outros caminhos de análise, considerando a pluralidade das práticas e vivências, amparado no conceito de “apropriação cultural” de Roger Chartier. No seu estudo sobre santos negros e catequese no Brasil Colonial, destacou que as interpretações que consideram “superficial” a religiosidade assumem o “discurso de época enquanto análise histórica”, bem como levantam juízos de valor. A historiadora Célia Borges (2005, p. 25) já havia apontado para a crítica ao chamado “catolicismo de superfície” destacando que “o desconhecimento da doutrina bíblica e das especulações teológicas, ou mesmo dos acontecimentos míticos em que se baseia não pressupunha maior ou menor religiosidade”².

Diante da impossibilidade de se medir o sentimento religioso, busca-se verificar, no entendimento de Oliveira, o envolvimento dos fiéis nas práticas católicas. Muitas irmandades religiosas, como as de pardos e negros, no período colonial, por diversas vezes configuraram-se como instituições (re)constitutivas de identidade religiosa e de grupo, atendendo a interesses étnicos e sociais³.

De fato, a religiosidade da Colônia ao século XIX foi peculiar. A instituição do Padroado previa que os reis e príncipes católicos reprimissem os “infieis inimigos do nome cristão” e cuidassem da “defesa e aumento da

² Sobre a crítica ao “catolicismo de superfície”, Célia Borges cita, nota 8, p. 24: MATA, Sérgio da. *A Fortaleza do Catolicismo. Identidades Católicas e Política em Belo Horizonte dos Anos 60*. Dissertação de Mestrado, UFMG, 1996.

³ Nesse sentido, OLIVEIRA (2008) e VIANNA, 2007.

mesma fé”⁴. A concessão do Padroado aos reis da Ibéria, pela Santa Sé, transmitia o direito e os encargos religiosos à alçada dos monarcas em seus países e em suas colônias. Logo, estariam os reis incumbidos de aprovar leis eclesiásticas, prover as igrejas, nomear bispos e sustentar demais eclesiásticos. Já no Império, em 1827, o imperador do Brasil recebeu poderes de padroeiro semelhantes aos concedidos os reis de Portugal (NEVES, 2009, p. 397).

O clero secular, sob os cuidados da Coroa, sempre foi visto pela Igreja Católica como abandonados à própria sorte e também entregues aos vícios do mundo. E várias foram as tentativas da Igreja em normatizar a ação clerical e a vivência leiga do catolicismo, como por exemplo através das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, bem como pela criação de dioceses e seminários. As *Constituições* além de tentar fortalecer a instituição eclesiástica servia para uniformizar as práticas sacramentais concedendo ao clero meios e recursos para sua organização e instrução (PRIORE, 2002, p. 33). Além disso, a Igreja criticava publicamente o descaso da Coroa e depois do Império com os assuntos religiosos e com os eclesiásticos em particular.

Somados ao pouco zelo do poder político em relação aos cuidados com o culto, no período colonial, destacam-se as grandes distâncias, as dificuldades de comunicação e de transportes. Faltavam párocos para atender uma demanda grande de fiéis, faltavam templos edificadas e em condições plenas de funcionamento e faltavam os paramentos necessários à realização e celebração das cerimônias, conforme

desejava a instituição Igreja. Somando-se a isso estava a falta de melhor organização das poucas dioceses que existiam.

Diante desse quadro, torna-se compreensível a interpretação, mais do que consolidada na historiografia, de que os leigos vivenciaram à sua maneira a religiosidade católica, ainda que híbrida. Gilberto Freyre destacou as formas religiosas organizadas nas casas grandes, com santos em altares próprios, ou com capelas próprias e presença de padres contratados exclusivamente para determinadas fazendas. Além disso, nas cidades divulgavam-se devoções a santos, virgem e anjos de modo que grupos sociais identificados com o histórico de cada invocação religiosa organizavam instituições autônomas e independentes da Igreja, como as irmandades religiosas.

Como destacou Maria Aparecida Gaeta (1997), “as *Constituições do Arcebispado da Bahia* (...) foram bastante tolerantes em relação aos aspectos picarescos e populares das manifestações religiosas, limitando-se apenas a discipliná-los, mas nunca com severidade”. As próprias *Constituições* ressaltavam: “não é nossa tenção proibir que no adro se possam fazer representações ao Divino, sendo aprovadas por nós ou por nosso Provisor: nem que, outrossim, na ocasião de festas entrem danças e folias nas Igrejas sendo honestas e decentes, em quanto se não disser Missa, nem se celebrarem os Offícios Divinos” (VIDE, p. 226).

As práticas populares atravessaram séculos. O modo de conceber e experimentar práticas religiosas diferenciadas em relação ao proposto pela hierarquia eclesiástica, e mesmo pelo Estado, é o que define o “popular”,

⁴ Intervenção normativa e organização eclesiástica. In: SUESS, 1992.

para ser fiel a representação criada pela própria Igreja. A crer com Marcelo Mac Cord (2005, p.38), em se tratando de religiosidade no século XIX, a categoria “popular”, conforme consideração da Igreja na época, não era aplicada necessariamente como fator delimitador da estratificação social, mas como parâmetro da ortodoxia do culto. Então, era a piedade e a interioridade que delimitavam a ortodoxia e o popular/tradicional, e não, a condição social e numérica de fiéis. Desse modo, o “popular” perde a noção de entendimento como sendo a maioria da população ou como as classes menos favorecidas, para dar lugar ao modo particular de expressão religiosa, marcada pela exterioridade, seja de devotos da rica irmandade da Misericórdia ou Santíssimo Sacramento, seja da irmandade de São Benedito ou Nossa Senhora do Rosário. Sabe-se que nesse modo particular de vivência religiosa estavam os menos favorecidos socialmente / maioria da população, logo o termo “popular” acaba se expandindo nesse sentido. No entanto, era possível encontrar membros de classes abastadas incluídas na vivência “popular” do catolicismo.

Religiosidade popular se caracteriza pelo não-institucional e pela não-rigidez com o considerado sagrado, pela ausência de domínio ou mediação eclesiástica, conforme a própria representação criada pelos registros de época, feitos por membros da hierarquia eclesiástica, como Bispos e pronunciamentos da própria Igreja. Essa afirmação não significa que os historiadores devam considerar as práticas de religiosidade popular ou como libertadoras ou como pouco ortodoxas. E de acordo com Vera Irene (s/d), muitas atitudes “de devoção popular preteridas do discurso oficial” tem despertado “o crescente interesse

(...) por historiadores e outros especialistas que, identificando-as como religiosidade popular, dilatam suas análises e ultrapassam o entendimento que a Igreja Católica tem acerca deste fenômeno”. O que talvez embace algumas interpretações históricas seja a boa acolhida das ideias reformadoras da Igreja entre os letrados, fazendo com que houvesse maior diferença entre as práticas religiosas de grupos sociais distintos, uma vez que a hierarquia eclesiástica recorreu a poderes públicos para confirmar o “perigo” das exterioridades. Assim, tornou-se comum nas posturas municipais e ações policiais, a vigilância e repreensão da população mais pobre, o *povo*, os *populares* (CORD, 2005 e GAETA, 1997).

A noção de cultura popular (e aqui tomo como sinônimo para o entendimento de religiosidade popular), já bem discutida na historiografia, tem em Roger Chartier (1992, p. 230) uma boa sustentação conceitual. Segundo o historiador, já não se estabelecem mais “correspondências estritas entre dicotomias culturais e hierarquias sociais, criando relações simplistas entre determinados objetos ou formas culturais e grupos sociais específicos”. Na verdade, seria preciso “reconhecer a circulação fluida e as práticas comuns que extrapolam as fronteiras sociais”. O catolicismo vivenciado no Brasil ultrapassava as fronteiras sociais com sua estratificação, sendo comum um mesmo tipo de manifestação de devoção e demais práticas religiosas compartilhadas por amplos setores sociais, sendo, portanto, popular.

Os leigos criavam e recriavam suas experiências, reatualizando práticas religiosas marcadas pelo sagrado e pelo profano.

Na religiosidade popular, cada sujeito social manifesta, com maior autonomia e espontaneidade seus sentimentos, sua fala, seus medos, suas necessidades. Por meio de promessas, um sistema de troca com a santidade, o fiel sente que a salvação é possível e, sobretudo, é capaz de trazer os benefícios necessários para a sua vida, numa relação funcional com a santidade, nos momentos de maiores dificuldades materiais ou emocionais. Neles, a comunicação com o sagrado se intensifica na busca de graças e milagres que caracterizam em grande parte o caráter utilitário da religiosidade popular e a relevante importância ocupada pelas constelações devocionais, onde as santidades transcendem o abstrato para encarnar-se na imagem daquele que representa. Assim, o devoto não precisa da autoridade eclesiástica para cultivar seu santo de devoção. Ele o elege e se sente eleito por ele e, com ele, realiza uma sacralização simbólica da vida cotidiana (CHARTIER, 1992, p. 230).

Para entender o catolicismo popular ou religiosidade popular, muitos estudiosos, de diversas áreas, entre elas, da Sociologia, Antropologia e Teologia, refletiram estabelecendo classificações e tipologias. Diferentes “tipos de catolicismo” foram citadas nesta ampla bibliografia entre os anos 1960 e 1990, segundo Solange Ramos de Andrade (2006).

Uma das tendências intelectuais de compreensão do catolicismo popular está em alguns religiosos católicos, “preocupados com as possibilidades de compreensão de determinadas manifestações, visando o aperfeiçoamento da evangelização sobre os fiéis. A religiosidade (...) nessa interpretação volta-se mais para uma

base de ação pastoral”⁵, de tal modo que “suas teses acabam reivindicando a história como um instrumento de legitimação política, ideológica e pastoral” (OLIVEIRA, 2008).

Para historiadores como Laura de Mello e Souza e João José Reis, que trabalharam com religiosidade popular no período colonial e imperial, respectivamente, temos focos diferenciados, contextualizados e problematizadores. Souza afirma que a religiosidade colonial é pensada a partir da tensão entre os projetos institucionais e as condições e modos de vida cotidianos, caracterizado pela busca de respostas, na feitiçaria e nas práticas mágicas, para as necessidades concretas do dia a dia (SOUZA, 1986; RAMOS, 2006; OLIVEIRA, 2008). Para João José Reis (1991, p.60), o catolicismo popular (especialmente o baiano, sua delimitação espacial), possuía feitiço mágico e estava “impregnado de paganismo”, sendo “adotado pelo povo e mesmo membros da elite”, configurando-se como “um catolicismo ligado de maneira especial aos santos de devoção”⁶.

O espaço próprio e adequado para a manifestação das práticas populares e leigas do catolicismo eram as irmandades religiosas. Associações que reuniam irmãos devotos a um santo protetor, as irmandades auxiliavam de diversas formas, desde estados de carência financeira até a promoção do maior brilhantismo nas pompas e rituais funerários. Promovendo uma dinâmica de contatos culturais e de vida social, as irmandades se organizavam sem a

⁵ RAMOS, 2006. A autora aponta essa vertente teológica de interpretação das práticas de religiosidade popular às publicações da Revista Eclesiástica Brasileira.

⁶ Ver também a reflexão e referência a REIS (1991) em RAMOS, 2006.

intervenção eclesiástica, mas sim com um grupo de pessoas interessadas em destacar o culto ao santo, construindo igrejas, buscando recursos financeiros para promoção de festividades e serviços relativos à morte. Organizadas enquanto instituições religiosas reconhecidas pelo Estado e pela Igreja, as irmandades possuíam estatutos próprios, que determinavam seus objetivos e as causas e razões de sua existência. Destinadas a todos os setores sociais, no Brasil, existiram irmandades exclusivistas do ponto de vista social, mas não apenas estas. Dependia da organização e iniciativa dos fiéis, bem como dos interesses de cada grupo, sendo às vezes diferentes em determinados contextos e realidades locais.

As festas religiosas em adoração a um santo ocorriam uma vez por ano, em cada irmandade com objetivo de homenagear o dia de seu padroeiro. Considerando que existiam várias irmandades em cada cidade, dependendo da popularidade da devoção em cada região ou localidade, havia muitas festas no ano nas quais se destacavam as forças da fé e da capacidade organizativa de cada irmandade. A festa era momento de comemoração, de demonstração pública da fé, de pausa do trabalho e de encontros da população. Ocorriam durante o dia, mas também durante a noite, nestes casos, acompanhadas de tochas para iluminação. E eram plenamente planejadas, demandavam recursos e envolvimento dos irmanados para que o santo protetor se destacasse e a irmandade ganhasse visibilidade positiva perante a sociedade. Nestes momentos de procissões festivas, os irmãos carregavam a imagem do patrono, estandartes, velas, sinos, instrumentos musicais ou mesmo contratavam bandas de música,

maestros, carros, flores. Os irmãos seguiam vestindo suas opas, espécie de capas com as cores da irmandade, dependendo do santo cultuado.

A utilização de fogos de artifício, a presença de orquestras, o comércio em meio às procissões, caracterizava-se, para a Igreja, como profano que deveria estar separado do sagrado. No entanto, há de se considerar que sempre foi interessante para as irmandades a grande participação do clero nas suas festividades religiosas, legitimando o momento enquanto sacro, bem como sempre foi de interesse da Igreja a promoção de eventos desse porte na divulgação da fé cristã e na tentativa de congregar um maior número de devotos ao catolicismo (TAVARES, 2008).

As críticas mais severas sempre pesaram sobre os negros, escravizados, livres ou libertos que, sob a devoção consolidada em Nossa Senhora do Rosário e suas irmandades, dedicavam festas coloridas muitas vezes ao som de atabaques e tambores com escolha de reis e rainhas. A invocação do Rosário e outras devoções católicas reverenciadas pelos negros trazia a possibilidade de inversão simbólica da ordem, mas também de ascensão social. Participar de uma irmandade era oportuna chance de estabelecer contatos sociais, criando redes de solidariedade importantes no contexto escravista. Célia Borges (2005, p. 133) demonstrou para Minas Gerais dos séculos XVIII e XIX que nas irmandades os negros assimilavam o sistema simbólico dos grupos dominantes a partir de suas necessidades. Ao mesmo tempo em que muitas relíquias como escapulários e rosários eram aprovados pela Igreja, possuíam uma ambigüidade: se aproximarem da magia.

Últimas considerações

Foi dessa forma, com ambiguidades e paradoxos, que a religiosidade popular e também o posicionamento da Igreja frente a ela se firmou entre os séculos XVI e XIX no Brasil, durante a vigência do Padroado. Uma religiosidade que, como vimos a partir da breve revisão realizada neste texto e da consideração da historiografia mais recente, não deve ser encarada pelos historiadores como “superficial” ou menos “espiritual”. Novos problemas, novas fontes e ferramentas conceituais permitiram verificar que as práticas religiosas tradicionais e suas expressões, entendidas como populares porque caracterizadas pela exterioridade não-institucional, especialmente através de irmandades religiosas, eram originais e não menos carregadas de sentimentos religiosos.

Esse catolicismo popular “formava um sistema único de poder e legitimação, associando, numa interpenetração estreita, Estado e Igreja, o profano e o sagrado”, de modo que as vivências das religiosidades ganhavam marcas das dinâmicas de hibridismos culturais (ABREU, 1999, p. 35).

Essa vivência leiga e festiva da religiosidade popular, principalmente através das irmandades, enfrentou resistências. Uma delas foram as severas críticas e enfrentamentos com a Igreja Católica, que não considerava muitos dos ritos promovidos pelas irmandades como sagrados. Um dos maiores ressentimentos estava na função de capelão contratado que o clero exercia nas cerimônias e ocasiões públicas, sendo apenas um elemento para sacralizar oficialmente os eventos religiosos. Como todas as atividades eram desenvolvidas com o trabalho dos próprios fiéis, a Igreja condenava essa autonomia de atitudes e

comportamentos, denunciando-as como “irreligiosidade”, fazendo publicações corretivas em cartas pastorais ou apenas opinando criticamente na imprensa. Sagrado e profano, oficial e não-oficial, institucional e leigo, assim o catolicismo foi experienciado pela população brasileira até o final do século XIX, quando da extinção do Padroado em 1890 e a separação da Igreja e do Estado. O contexto secularizado que se afirmaria na República também não indicaria irreligiosidade da população. Mas esta é outra história.

Referências

ABREU, Martha. **O Império do Divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

ARAÚJO, Emanuel. **O teatro dos vícios. Transgressão e transigência na sociedade urbana colonial**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário. Devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX**. Juiz de Fora: EdUFJF, 2005.

CHARTIER, Roger. Textos, impressão, leituras. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

CORD, Marcelo Mac. **O Rosário de D. Antônio. Irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife. 1848-1872**. Recife: EdUFPE, 2005

GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. A Cultura clerical e a folia popular. *Revista brasileira de História*, 1997, vol.17, n.34, pp. 183-202.

JURKEVICS, Vera Irena. **Religiosidade popular: entre o institucional e o desclericalizado**, s/d. <http://www.catalao.ufg.br/historia/boletimlemas/Sumario/sumariov1n1/03.pdf>. Acessado em julho 2010.

NEVES, Guilherme Pereira. A religião do Império e a Igreja. In: GRINBERG, Keila e SALLES, Ricardo. **O Brasil Imperial – volume 1**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

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

PRIORE, Mary Del. **Religião e religiosidade no Brasil Colonial**. São Paulo: Ática, 2002, p.33.

RAMOS, Solange de Andrade. O catolicismo popular no Brasil: notas sobre um campo de estudos. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 67, dez 2006, <http://www.espacoacademico.com.br/067/67andra.de.htm>. Acessado em julho 2010.

REIS, João José. **A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do Séc. XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SANTOS, Beatriz Catão. Santos e Devotos no Império Ultramarino Português. **Religião e sociedade**, 2009, vol.29, n.1, pp. 146-178.

SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular**

no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SUESS, Paulo (org.). **A conquista espiritual da América Espanhola**. 200 documentos – século XVI. Petrópolis: Vozes, 1992.

TAVARES, Mauro Dillmann. **Irmadades, Igreja e Devoção no Sul do Império do Brasil**. São Leopoldo: Ed. Unisinos/Oikos, 2008.

VAINFAS, Ronaldo e SOUZA, Juliana Beatriz. **Brasil de todos os santos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

VIANNA, Larissa. **O Idioma da Mestiçagem. As irmandades de pardos na América Portuguesa**. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

VIDE, Sebastião M. da. **As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, propostas e aceitas no Sínodo Diocesano de 1707**. São Paulo: Tipografia 7 de dez. de Antonio Louzada. 1853.