

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em História
Mestrado em História

Manoela Vieira Alves de Araújo

**EM BUSCA DA SALVAÇÃO: VIVÊNCIA DA FÉ E VIDA COTIDIANA
ENTRE OS IRMÃOS DE SÃO MIGUEL E ALMAS. SÃO JOÃO E SÃO
JOSÉ DEL REI (1716-1804)**

Juiz de Fora
2013

Manoela Vieira Alves de Araújo

Em busca da salvação: vivência da fé e vida cotidiana entre os irmãos de São Miguel e Almas. São João e São José Del Rei (1716-1804)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Prof. ^a Dr.^a Célia Aparecida Resende Maia Borges

Juiz de Fora

2013

LISTA DE ABREVIATURAS

AEDSJDR – Arquivo Eclesiástico da Diocese de São João Del Rei

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

APM – Arquivo Público Mineiro

IPHAN/SJDR – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional de São João Del Rei

AGRADECIMENTOS

Para que este trabalho pudesse tornar-se realidade foram decisivas as contribuições de diversas pessoas e instituições. Mesmo estando ciente do risco que corro de cometer alguma omissão e esquecimento, gostaria de registrar publicamente alguns sinceros e especiais agradecimentos.

Primeiramente, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – pela concessão da Bolsa de Mestrado que muito me auxiliou na realização da pesquisa.

Agradeço também a várias pessoas que, com muita atenção e cordialidade, me receberam e auxiliaram nos arquivos por onde pesquisei. No Arquivo da Matriz do Pilar de São João Del Rei, sou grata ao Giovanni que, realizando um trabalho voluntário, me recebeu diversas vezes, sempre com simpatia e disponibilidade, e não poupou esforços no sentido de facilitar meu acesso aos documentos, me permitindo fotografar vários registros das Irmandades de São Miguel e Almas.

Aos funcionários do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN – de São João Del Rei, sobretudo ao Jairo, Diretor da instituição, que me possibilitou fotografar todos os documentos de que precisei para a pesquisa; ao Tarso, estagiário na época de minha visita, que esteve sempre atento às minhas solicitações.

Ao Sr. Fábio e à D. Glória, sua esposa, atuais proprietários da Capela de Nossa Senhora da Piedade em São João Del Rei, que tão gentilmente me acolheram em sua casa e me contaram diversos “causos” sobre a Capela e os antigos moradores da cidade, meu sincero agradecimento.

Ao Departamento de História da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, pelos valiosos ensinamentos dos Professores durante a graduação e o mestrado, muitos dos quais tive o privilégio de conquistar também a amizade. À Ana, Secretária do Programa de Pós-Graduação em História, que foi competente e incansável no atendimento das minhas solicitações e dúvidas.

Agradeço aos Professores Doutores Robert Daibert Jr. e William de Souza Martins, por aceitarem o convite para participar da minha banca examinadora e da defesa dessa dissertação, como também pelas suas valiosas sugestões, que, na medida do possível, foram incorporadas a este trabalho.

Sou extremamente grata a minha orientadora, Professora Doutora Célia Maia Borges, que, desde a iniciação científica, me acompanha. Ela representou confiança, crítica construtiva, constante incentivo e paciência. Sua insistência e seriedade enriqueceram este trabalho. Como se não bastasse, fui agraciada com sua amizade.

Aos meus amigos com quem pude compartilhar tanto os medos, os choros, quanto as expectativas e as conquistas. Agradeço-lhes pelos agradáveis momentos de alegria e muito riso, que contribuíram para o meu equilíbrio emocional, permitindo-me chegar ao final deste trabalho.

Por fim agradeço aos meus pais e ao Luis Eugenio, pelo constante apoio e incentivo, e por compreenderem a importância deste trabalho para mim.

A todos o meu muito obrigada!

RESUMO

Ao longo deste trabalho, procuramos examinar como a representação da morte e a doutrina da salvação da alma difundidas pela Igreja eram atualizadas e vivenciadas no cotidiano pelos fiéis reunidos nas irmandades de São Miguel e Almas das vilas mineiras de São João e São José Del Rei ao longo do Setecentos. Para tal, buscamos compreender as práticas dos irmãos e suas crenças religiosas a partir da análise da documentação dessas associações, tais como os livros de entrada e eleição de mesa, livros de receitas e despesas, bem como nos testamentos dos associados, a fim de compreendermos o universo cultural e religioso dos confrades na região mineradora. Constatamos que a filiação a uma irmandade que se dedicava à salvação das almas das penas purgatórias indicava uma preocupação com a prestação de contas no além que estava presente ao longo da vida dos colonos e não apenas no momento em que se sentia a proximidade da morte. A Igreja Católica, ao mesmo tempo em que atuava no sentido de culpabilização, oferecia também as possibilidades de reparo das faltas cometidas e salvação como, por exemplo, através da confissão, da penitência, dos sufrágios, dos legados pios, etc. Assim, procuramos entender as estratégias daqueles fiéis em busca da salvação de suas almas levando em consideração a complexidade e as contradições inerentes à própria doutrina católica oficial e o contexto social em que estavam inseridos.

ABSTRACT

Throughout this paper, we try to examine how the representation of death and the doctrine of salvation disseminated by the Church were updated and experienced in daily by the faithful gathered in the brotherhoods of St. Michael and Souls of mining villages of São João and São José Del Rei during the XVIII century. To this end, we seek to understand the practices of brothers and their religious beliefs from the analysis of the documentation of these associations, such as the books of entry and elections of administrative positions, balances books, as well as the wills of members, in order to understand cultural and religious universe of the members in the mining region. We note that membership of a brotherhood that was dedicated to the salvation of souls from the pains of purgatory feathers also indicated a concern with accountability in addition that was present throughout the life of the settlers and not just at the time that he felt the approach of death. The Catholic Church, while they acted towards blaming, also offered the possibility of repair of the misconduct and salvation, for example, through confession, penance, of the votes, the pious legacies, etc. So we try to understand the strategies of those believers for salvation of their souls taking into account the complexities and contradictions inherent in the official Catholic doctrine and social context in which they were entered.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1 – OS LEIGOS EM BUSCA DA SALVAÇÃO	11
1.1 – O nascimento da doutrina do Purgatório e o culto às almas	11
1.2 – O <i>contemptus mundi</i> e a culpabilização: o desenvolvimento da atuação dos leigos na busca pela salvação	22
1.3. O culto a São Miguel Arcanjo e a intercessão dos santos: o apoio aos mortos	25
1.4 – O Concílio de Trento e o reforço da doutrina do Purgatório: a difícil escolha entre proibição doutrinal e vantagem pastoral	40
CAPÍTULO 2 – O MOVIMENTO CONFRATERNAL: DISSEMINAÇÃO DAS PRÁTICAS INSTITUCIONALIZADAS DE BENEMERÊNCIA	52
2.1 – As confrarias leigas no medievo europeu	52
2.2 – Igreja, Estado e Irmandades em Minas	64
2.3 – Estrutura administrativa e dinâmica interna das irmandades de São Miguel e Almas: São José e São João Del Rei	74
CAPÍTULO 3 – OS IRMÃOS DAS ALMAS: COTIDIANO E VIVÊNCIA RELIGIOSA	94
3.1 – A religiosidade em Minas	94
3.2 – Em busca da salvação	106
3.3 – Ritos, cultos e festejos dos irmãos das Almas	124
CONCLUSÃO	138
ANEXOS: Imagens	140
FONTES E BIBLIOGRAFIA	143

INTRODUÇÃO

A iniciativa de desenvolver este trabalho partiu do contato que tive, ainda na graduação, com a documentação referente às irmandades do Santíssimo Sacramento das antigas vilas de São José e São João Del Rei da época colonial mineira, durante o período em que fui bolsista de iniciação científica no projeto “*Devoção e Sociabilidade: os irmãos do Santíssimo Sacramento em Minas Gerais. Séculos XVIII e XIX*”, coordenado pela Prof.^a Dr.^a Célia Maia Borges entre 2010 e 2011. Trabalhando neste projeto, percebi a dinâmica que regia estas instituições, a profunda devoção e o envolvimento dos irmãos na produção dos cultos e rituais, o quadro político-social em que estavam inseridos seus membros, enfim, o papel fundamental que as associações religiosas desempenharam na vida social, política e religiosa da Colônia.

Neste período, foi possível verificar que relevantes pesquisas vêm corroborando a ideia de que a temática da morte assumiu significativa importância na sociedade mineira do século XVIII. Vivenciada principalmente como experiência religiosa, a representação da morte influenciou o cotidiano dos homens em diversos períodos em a toda cristandade, e era muito forte entre os fiéis que viviam em Minas durante o Setecentos. Segundo a historiografia pertinente ao assunto, pode-se constatar que a salvação da alma e a "boa morte" eram preocupações constantes dos cristãos.

A preocupação com a morte e os cultos a ela associados pode ser comprovada quer pelo número de associações fraternais criadas na Colônia e especialmente em Minas, tendo vários capítulos dos seus estatutos dedicados ao cuidado aos mortos, com o acompanhamento fúnebre e os sufrágios. Também foi possível perceber a preocupação com a morte entre os colonos ao consultar os testamentos e verificar a quantidade de missas requeridas para a salvação das almas dos testadores. Essa constatação me levou a buscar uma irmandade dedicada especialmente aos sufrágios, como é a de São Miguel e Almas. Somente na Capitania das Minas surgiram trinta e cinco irmandades sob esta invocação, montante que as coloca em terceiro lugar, em termos numéricos, ultrapassadas somente pelas irmandades do Rosário e, em segundo, pelas do Santíssimo Sacramento, a partir do levantamento realizado por Caio Boschi em *Os leigos e o poder*¹.

¹ BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986. p.189.

Assim, estabelecemos como objetivo central de nossa pesquisa o estudo sobre os diferentes modos pelos quais os sodalícios da irmandade de São Miguel e Almas das antigas vilas de São João e São José Del Rei do Setecentos mineiro vivenciaram a religiosidade dessa congregação, fundamentada no culto às Almas do Purgatório e ao arcanjo São Miguel, tido como seu protetor. Nesse sentido, procuramos compreender em que medida a preocupação com a salvação da alma conduziu a vida cotidiana da irmandade e, em particular, dos leigos a ela associados. Sabemos que a Igreja, agindo conforme os princípios da Reforma católica, utilizou a representação da morte como estratégia para difundir certos valores, dogmas e normas de conduta na sociedade colonial mineira. Dessa forma, procuramos examinar como essa representação era atualizada e vivenciada no cotidiano.

A análise das atitudes diante da morte se tornou possível a partir de mudanças nas perspectivas, nos procedimentos e métodos na realização do ofício do historiador com a chamada *Escola dos Annales*, o que permitiu uma ampliação no campo historiográfico através da emergência de novos temas e objetos no seio das questões históricas: “*as atitudes perante a vida e a morte, os rituais e as crenças, as estruturas de parentesco, as formas de sociabilidade, os funcionamentos escolares, etc. [...]*”². Dessa forma, percebe-se a morte enquanto um objeto de pesquisa histórica.

Assim, a partir da década de 1960, historiadores traduzem em suas obras a preocupação com uma historiografia onde estão presentes novos temas, problemas e abordagens. Philippe Ariès, em *O homem diante da morte*,³ trabalha com a compilação e análise de documentos sobre a morte das mais diversas origens. Ariès, com sua perspectiva de longa duração, debruçou-se sobre o assunto, analisando desde a antiguidade até o século XX, as representações da morte, sepultamentos, diversificações sociais e garantias do bem morrer. Concebeu uma ideia de *morte domesticada*, devido à presença contínua e corriqueira dos aspectos relacionados à morte nas sociedades europeias.

Na esteira da relação entre a história e a morte, segue Michel Vovelle, o qual destaca em sua obra *Ideologias e Mentalidades*⁴ que a multiplicidade de ritos, práticas, discursos religiosos, literários e científicos, obras iconográficas e tantas outras produções humanas, engendradas ao longo do tempo e dedicadas ao morrer, dão indícios dos contextos históricos em que foram produzidas, bem como das mudanças sofridas temporal e espacialmente na forma de conceber o período derradeiro da existência humana, demonstrando que as

² CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002, p.63.

³ ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982. v.2.

⁴ VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

representações da morte são produzidas no social, “imersas em um contexto ou em um banho cultural que é propriamente o tecido da história”⁵. Desta forma, um fenômeno aparentemente natural passa a ser um fenômeno sociocultural, portanto, *historicizável*.

No Brasil, na década de 1990, surge um trabalho historiográfico pioneiro na relação entre a história e a morte. Trata-se da obra *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, do historiador João José Reis. Reis visa à apreensão das atitudes diante da morte no século XIX, na Bahia, levando em consideração um momento de questionamento das práticas estabelecidas, afirmando, assim, que a morte possui uma historicidade, que cada época e sociedade vivenciam o morrer de formas diferenciadas. Ainda na análise da historiografia brasileira sobre a morte, é importante citarmos o trabalho de Cláudia Rodrigues *Nas fronteiras do além*⁶, obra chave para a compreensão da mediação eclesial entre vivos e mortos no Brasil. A autora aborda como eram ditadas as regras da pedagogia do *bem morrer* por meio de manuais aceitos e divulgados pela Igreja Católica, demonstrando como se dava a apropriação por parte da população dessas regras de *bem morrer* e apresentando o caráter normatizador desses manuais, mas também as táticas de seus leitores para burlá-los e inserir as suas subjetividades frente à morte.

No catolicismo, São Miguel é tomado como o arcanjo protetor das almas do fogo do Purgatório. Nesse sentido, a obra *O nascimento do Purgatório*, de Jacques Le Goff⁷, torna-se imprescindível para a compreensão do culto a esse anjo intercessor, pois analisa de maneira erudita e minuciosa a construção doutrinária do Purgatório, feita a partir da síntese de diversos testemunhos, como da Sagrada Escritura, de doutores da Igreja, de narrativas de viagens ao além, que se apropriam de tradições orais, e de fontes consideradas apócrifas.

Como nosso objeto de estudo concerne às atitudes tomadas diante da morte particularmente pelos membros da irmandade de São Miguel e Almas do Setecentos mineiro, é importante destacarmos as obras que têm como objeto central uma análise mais geral das irmandades mineiras. Dentre elas, elegemos como mais relevantes os estudos de Fritz Teixeira de Salles⁸ e de Caio Boschi⁹.

Com Teixeira de Salles, em sua obra *Associações Religiosas no Ciclo do Ouro*, publicada em 1963, obra de referência para aqueles que se aventuram a investigar o universo

⁵ *ibidem*, p.129.

⁶ RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

⁷ LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

⁸ SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações religiosas no ciclo do ouro: introdução ao estudo do comportamento social das Irmandades de Minas no século XVIII*. 2. ed.. São Paulo: Perspectiva, 2007.

⁹ BOSCHI, *op.cit.*, 1986.

do catolicismo na Colônia, o estudo das confrarias religiosas leigas se voltou para as relações sociais que conduziam a dinâmica dessas associações. Em *Os Leigos e o Poder*, Caio Boschi propõe uma ampliação do espaço de estudo das irmandades para além do plano social, privilegiando a análise da presença das irmandades no interior das relações Igreja-Estado em Minas Gerais durante o século XVIII. Sua obra permanece como a melhor análise sobre o conjunto das comunidades leigas mineiras do século XVIII e como a fonte mais sugestiva para novas abordagens do tema, pois buscou contribuir para a recuperação e divulgação dos fundos arquivísticos, facilitando, em muito, o trabalho do historiador.

O trabalho de Russel-Wood¹⁰ sobre as Santas Casas de Misericórdia da Bahia nos auxiliou na compreensão da dinâmica institucional que as regia, na medida em que era costume, na Capitania de Minas, as irmandade de São Miguel e Almas desempenharem o papel que comumente era destinado às Misericórdias nas outras partes da Colônia, assim como no reino.

No que tange a uma análise específica sobre as confrarias de São Miguel e Almas na Colônia podemos citar os estudos da historiadora Adalgisa Arantes Campos¹¹. Voltando sua atenção para temas como missas, exéquias, sufrágios, cerimoniais litúrgicos, a *boa morte*, o Purgatório e as irmandades mineiras, sob um enfoque interdisciplinar, a autora transita entre a história da arte e a história social.

Em sua tese de doutorado¹², trabalhando com a irmandade de São Miguel e Almas da antiga Vila Rica do Setecentos mineiro, Adalgisa Campos mostrou uma inclinação maior pelas manifestações artísticas promovidas pela dita irmandade. Observa-se em sua obra uma preocupação didática em inventariar os rituais alusivos à irmandade das Almas registrados nos documentos legados pela confraria, na catalogação iconográfica e estilística oriunda das manifestações religiosas em torno do culto às almas do Purgatório no período colonial, além de uma “verdadeira obsessão pelas origens do culto”, como ressalta ela mesma. Além disso, verifica-se uma inclinação da historiadora em negligenciar as tensões que ocorrem entre o discurso religioso oficial e as apropriações deste feitas pelos fiéis em seus cultos e práticas

¹⁰ A. J. R. Russell-Wood. *Fidalgos e Filantropos: a Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: UNB, 1981.

¹¹ CAMPOS, Adalgisa A. *A Terceira Devoção do Setecentos Mineiro: o culto a São Miguel e Almas*. Tese (Doutorado em História). São Paulo, USP, 1994; CAMPOS, Adalgisa A. *São Miguel, as almas do Purgatório e as balanças: iconografia e veneração na Época Moderna*. Memorandum (Belo Horizonte), v. 07, p. 1, 2004. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos07/campos01.htm> ; CAMPOS, Adalgisa A. *A veneração às almas do Purgatório: um contraponto entre Portugal e a Colônia*. Disponível em: <http://www.geocities.ws/adarantes/Artigos Adalgisa/13 A veneracao as almas do Purgatorio um contrapont o entre Portugal e a Colonia.doc> Acesso em: 03/ 09/ 2011.

¹² CAMPOS, *op.cit.*, 1994.

rituais, chegando até mesmo a sugerir que ocorreria, por parte dos fiéis, uma participação passiva nas missas¹³.

Adalgisa Campos insere-se em uma corrente historiográfica que interpreta o catolicismo implantado em Minas Gerais como de superfície. Contudo, em nossa análise, através das irmandades de São Miguel e Almas das antigas Vilas de São João e São José Del Rei do Setecentos mineiro, estabelecemos um questionamento dessa historiografia. Essa vertente historiográfica considera como falho o trabalho missionário na Colônia, sendo que nas Minas por ter sido este principalmente de responsabilidade dos leigos, teria originado um catolicismo fundamentado nos aspectos “exterioristas” do culto, ou seja, uma experiência religiosa voltada mais para a extroversão e simplificação, ligada a uma questão de rotina, sem uma profunda compreensão do significado dogmático, reforçado pelas orientações tridentinas. De acordo com essa concepção, os colonos levariam uma vida pecaminosa e se filiariam a determinadas irmandades visando antes a distinção social do que a devoção, procurando assim, para a salvação de suas almas, o recurso a uma *boa morte* apenas nos momentos finais de suas vidas.

Contudo, consideramos que a preocupação com os momentos finais perante a morte não exclui a preocupação com o “bem viver”, afinal, sabemos que apesar dos fiéis adotarem algumas práticas condenadas pela doutrina oficial – tal como o concubinato –, a Igreja, ao mesmo tempo em que atuava no sentido de culpabilização, oferecia também as possibilidades de reparo das faltas cometidas e salvação como, por exemplo, através da confissão, da penitência, dos sufrágios, da caridade, etc. Assim, procuramos compreender as práticas dos fiéis levando em consideração a complexidade e as contradições inerentes à própria doutrina católica oficial e o contexto social em que estavam inseridos. Dessa forma, através do exame da legislação eclesiástica, da documentação das irmandades, juntamente com os testamentos dos irmãos, procuramos examinar como a representação da morte e a doutrina da salvação da alma difundida pela Igreja era atualizada e vivenciada no cotidiano. Além disso, questionamos também até que ponto a religiosidade desenvolvida nas Minas era exclusiva dessa capitania.

Em um trabalho acadêmico as referências teóricas norteiam a construção da pesquisa e, nesse sentido, procuro aqui esclarecer os conceitos que nos auxiliaram na elaboração do presente trabalho.

¹³ Nas palavras da historiadora: “Apesar de todo o apostolado eucarístico conduzido pela Reforma Católica, o qual favorece o aumento progressivo na demanda de missas para a salvação das almas, ocorre pouca frequência e uma participação passiva naquelas celebrações feitas, como veremos, com extrema abundância”. CAMPOS, *op.cit.*, 1994, p.274.

Esta pesquisa diz respeito à espiritualidade, compreendida como uma dimensão da religião. Assim, recorreremos ao conceito de espiritualidade proposto por André Vauchez¹⁴, que a define como sendo a dinâmica entre os aspectos da doutrina católica que foram privilegiados numa determinada época e as suas vivências e práticas dentro dos mesmos princípios cristãos. Nesse sentido, trata-se de uma espiritualidade palpável, materializada e, por isso, passível de verificação, uma vez que ela remete para os ritos, as condutas individuais e coletivas, os objetos materiais, as cerimônias, as regras, as imagens, as palavras, as interdições, ou seja, os elementos que configuram um comportamento religioso, que são tomados como sagrados pelos membros de um determinado grupo.

Como fundamento para compreendermos as formas de religiosidade desenvolvidas em Minas, utilizamos também a concepção de crença formulada por Michel de Certeau, que toma por crença não o objeto do crer em um programa dogmático, mas o investimento das pessoas em uma proposição, “*o ato de enunciá-la considerando-a verdadeira*”, ou seja, diz respeito a uma “modalidade” da afirmação e não o seu conteúdo normativo¹⁵.

Os estudos de Émile Durkheim¹⁶, Mircea Eliade¹⁷, Roger Caillois¹⁸, Peter Berger¹⁹ e Clifford Geertz²⁰ contribuíram para compreendermos a construção de diversas teorias que buscam entender a presença e o significado de sagrado no cotidiano das pessoas e da sociedade. Os autores aqui elencados trabalharam o conceito de sagrado colocando-o, em diversas circunstâncias, em oposição ao conceito de profano. Para eles, o sagrado, além de uma categoria religiosa, é também um princípio filosófico de compreensão do homem.

Uma vez que o nosso objeto de estudo são as vivências e as práticas religiosas entre os irmãos de São Miguel e Almas na sociedade mineira do século XVIII e início do XIX, recorro à concepção de história cultural defendida por Roger Chartier. Segundo este historiador, “*a cultura não está acima ou ao lado das relações econômicas e sociais, e não existe prática que não se articule sobre as representações pelas quais os indivíduos constroem o sentido de suas existências – um sentido inscrito nas palavras, nos gestos, nos ritos*”²¹. O mérito da história cultural inaugurada por Chartier foi ter privilegiado a tensão

¹⁴ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média ocidental: séc. VIII-XIII*. Lisboa: Estampa, 1995. p.7-9.

¹⁵ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1998.

¹⁶ DURKHEIM, Emile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

¹⁷ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

¹⁸ CAILLOIS, Roger. *O homem e o sagrado*. 3ª edição. Lisboa: Edições 70, 1963.

¹⁹ BERGER, Peter Ludwig. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

²⁰ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

²¹ CHARTIER, Roger. *Leituras e leitores na França do Antigo Regime*. São Paulo: Unesp, 2004, p.18.

que rege as diferentes interpretações que por sua vez geram importantes processos de construção de sentido. Assim, as relações sociais são entendidas como campos conflituosos e instáveis gerados por diferentes percepções do mundo social²².

A compreensão das articulações e tensões entre as formulações doutrinárias e teológicas elaboradas oficialmente pelas instâncias hierarquicamente superiores da religião católica e as práticas, compreensões, apropriações e reelaborações que os irmãos de São Miguel e Almas construíam permitirá resgatar esses sentidos impressos nas práticas, nos objetos e nas condutas religiosas destes confrades. Segundo o modelo de história cultural proposto por Chartier, seguir os modos de conduta impostos pelos dirigentes espirituais, participar das manifestações rituais coletivas e particulares, acompanhar as celebrações religiosas, conduzir sua vida dentro da congregação, ter em seu poder certas imagens de santos, etc., são práticas condicionadas pelas representações elaboradas pelos grupos e indivíduos, quer dizer, pelas construções simbólicas por eles concebidas e que fornecem sentido ao seu mundo.

Portanto, o olhar do historiador deve se desviar das abordagens globalizantes e se deter nas fendas inerentes aos sistemas normativos que criam espaços de enfrentamentos simbólicos, de rompimentos, revelando as contradições destes mesmos sistemas²³.

No tocante aos procedimentos metodológicos que permitem mapear estas zonas de tensão e rompimento, somente a escala reduzida de observação da realidade na esteira da micro-história, possibilita apreender estes interstícios.²⁴ Entretanto, Natalie Zemon Davis²⁵ alerta para a impossibilidade da micro-análise dar conta de explicar a totalidade da realidade passada. É imprescindível, portanto, entrecruzar a escala de observação dos fenômenos.

Desta forma, ao longo do texto lancei mão de um exercício metodológico de aproximação e afastamento em relação ao objeto de meu trabalho, transitando entre o tempo longo e a micro-análise como forma de perceber as zonas de tensão e de encontro, procurando avançar no interior da irmandade de São Miguel e Almas, ao nível particular dos irmãos, confrontando suas ações com as dos outros confrades, analisando a estrutura organizacional desta fraternidade e remetendo ao contexto colonial para desta forma compreender a dinâmica que regia a vida desta associação leiga. Procurei recuar também em direção a campos mais

²² Idem. *A história cultural entre práticas e representações*. 2.ed. Lisboa: DIFEL, 2002, p.16-17.

²³ DAVIS, Natalie Z. Las formas de la historia social. In: *Historia Social*, n.10, 1991, p.177.

²⁴ ibidem, p.179.

²⁵ “O caso isolado submetido ao estudo não é o grão de areia em que se resume o mundo, mas um fio de poder local que recebe influências e sinais de outros fios aos quais por sua vez envia as suas e de outros centros de poder institucionalizados.” DAVIS, *op. cit.*, p. 180.

amplos: o contexto da sociedade das Minas setecentistas e da sociedade europeia do século XVIII, aos sistemas simbólicos e às representações coletivas destas sociedades. Assim, a reconstituição do contexto histórico e social em que se desenrolam os acontecimentos permite compreender que aquilo que à primeira vista parecer ser uma religiosidade menos profunda, na verdade é uma das muitas formas que os fiéis encontravam para demonstrar a sua fé e o seu respeito pelo sagrado.

Para realizarmos nosso estudo, estabelecemos como balizas cronológicas o período que vai de 1716 a 1804, que compreende a data em que a irmandade de São Miguel e Almas de São João Del Rei foi erigida²⁶ e a data que esta irmandade teve o seu compromisso reformado. A congênere da Vila de São José Del Rei se insere dentro desse período, tendo o seu primeiro compromisso elaborado em 1724, e reformado em 1750²⁷.

Esta dissertação se divide em três capítulos. O primeiro capítulo, *Os leigos em busca da salvação*, discorrerá sobre a centralidade que a ideia da morte passou a ocupar, cada vez mais – desde a Idade Média –, na vida dos vivos e no decorrente investimento que estes passaram a fazer pela salvação de sua alma, tratando também da atuação da Igreja no desenvolvimento do processo de culpabilização. O temor em relação à possibilidade da condenação e a sensação de culpa eram algumas das principais características das atitudes e representações católicas diante da morte, presentes em diferentes segmentos sociais também na América portuguesa²⁸. Características estas que resultaram de um processo de cristianização efetivado a partir da chamada pedagogia do medo, por meio da qual, desde fins da Idade Média e ao longo da Época Moderna, as imagens da morte, do julgamento da alma e da possibilidade de condenação transitória (no Purgatório) ou eterna (no Inferno) atuaram como significativos elementos de pressão do clero católico sobre a consciência e o comportamento dos fiéis²⁹.

Nesse sentido, para a execução da pesquisa, procuramos situar o surgimento e a atuação da irmandade de São Miguel e Almas dentro de um movimento mais amplo, tanto

²⁶ BOSCHI, *op. cit.*, 1986, p.224.

²⁷ No entanto, a irmandade da Vila de São José Del Rei já existia antes de 1724, pois encontramos documentos referentes a ela que datam de, no mínimo, 1719. AEPNSP/SJDR – *Livro de Entrada de Irmãos Irmandade de São Miguel e Almas* da Freguesia de Santo Antônio da Vila de São José do Rio das Mortes. Ano: 1719-1729. Livro nº 6/caixa ° 4.

²⁸ RODRIGUES, Cláudia. *Apropriações da morte católica por africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro setecentista*. Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria. v. 10, n.18, jul. - dez. 2007, p. 427-467.

²⁹ DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

temporal como espacial, de busca pela salvação. Diante da consciência de que a morte é algo inevitável a todos, ela passa a ser percebida, desde o século XIII, como um processo particular, que distingue cada indivíduo.

Como suporte metodológico, utilizamos as fontes manuscritas confrariais, tais como os livros de entrada dos irmãos a fim de saber quem eram aquelas pessoas, quais os papéis sociais desempenhados por elas. De extrema importância para a viabilização da pesquisa também foram os livros de registros da irmandade de São Miguel e Almas, onde era computada toda a movimentação institucional tanto no tocante ao temporal quanto no espiritual, particularmente os livros de receita e despesa onde se inscreviam, por exemplo, os gastos com festividades, missas, sufrágios, aquisição de objetos litúrgicos; os livros de compromisso onde estavam registradas as normas de convivência, deveres e direitos dos irmãos. As representações iconográficas reveladas pelas imagens impressas, esculpidas e pintadas que circulavam na capitania e em Portugal foram outra fonte de investigação a qual recorreremos para verificar as representações construídas entre os irmãos de São Miguel e Almas acerca da vida no além e a decorrente influência dessa concepção em suas ações cotidianas uma vez que as imagens religiosas deveriam induzir a certos comportamentos e estimular novas construções simbólicas.

O segundo capítulo, intitulado *O movimento confraternal: disseminação das práticas institucionalizadas de benemerência*, trata inicialmente das raízes do movimento confraternal na Europa medieval que foi posteriormente difundido no Brasil Colônia. Nele, buscamos compreender os papéis sociais desempenhados pela irmandade, como os aspectos caritativos internos e externos (os sufrágios pelas almas do Purgatório em geral, a assistência aos presos e aos pobres), ou seja, a caridade que a irmandade exercia entre os seus membros e a assistência social por ela praticada, estendida aos não membros. Nesse sentido, procuramos analisar as relações exercidas entre as irmandades de São Miguel e Almas e as outras confrarias religiosas, como por exemplo, as Santas Casas de Misericórdia, pois, estas tiveram uma débil atuação no território de Minas e, sendo assim, era comum as irmandade de São Miguel e Almas assumirem, em seus próprios compromissos, algumas das funções normalmente cabíveis às Misericórdias tanto no reino, quanto em outras partes da Colônia.

Neste capítulo discorreremos ainda sobre o contexto do surgimento e o papel das irmandades na capitania de Minas Gerais, abordando as relações entre o Estado e a Igreja na tentativa de controlá-las e o respectivo grau de autonomia que as irmandades possuíam diante destas instituições. Para isso, analisamos a estrutura administrativa e dinâmica interna das irmandades de São Miguel e Almas das antigas vilas de São João e São José Del Rei (atual

Tiradentes), examinando os critérios de admissão na irmandade, o perfil social dos membros, a participação deles na administração da irmandade, as funções desenvolvidas pelos oficiais da Mesa administrativa, a hierarquia de poderes e a natureza dos conflitos que foram se desenrolando ao longo do tempo.

No terceiro capítulo, *Os Irmãos das Almas: cotidiano e vivência religiosa*, o objeto de nosso estudo são as vivências e as práticas rituais coletivas e individuais dos irmãos de São Miguel e Almas na capitania de Minas, que caracterizariam sua religiosidade – conceito que será discutido –, e que conduziriam à salvação da alma, tais como missas, esmolas, práticas caritativas, testamentos, participação nos sacramentos e o envolvimento dos confrades na produção dos cultos e rituais alusivos à irmandade.

Aqui, recorreremos às fontes documentais que concernem às cartas e visitas pastorais pois através destes registros, as crenças, práticas e ritos religiosos eram normatizados, distinguindo-se o que é sagrado do que é profano, visando a moralização dos costumes e o reforço dos sacramentos. Os visitantes, como religiosos de seu tempo, deixavam transparecer suas preocupações básicas nos textos das visitas.

Na iminência da morte, o paroquiano procurava fazer seu testamento com o sentido de uma prestação de contas de sua vida, procurando demonstrar que ela teria sido conduzida, pelo menos nos seus últimos momentos, em conformidade às normas difundidas pela Igreja Católica. Assim, analisaremos também os testamentos dos irmãos na tentativa de trazer à tona a vida particular e cotidiana destes, revelando as suas aspirações espirituais através de verdadeiras fortunas deixadas em benefício de suas almas por meio dos sufrágios, de relacionamentos travados com outras irmandades e através da posse de objetos de culto e imagens de santos. As disposições testamentárias também nos informam sobre os desejos dos irmãos na iminência da morte e particularmente na agonia, as doações para as ordens religiosas, confrarias, pobres em geral, órfãos, donzelas, e a solicitação de um expressivo montante de missas em sufrágio pela alma.

CAPÍTULO 1

OS LEIGOS EM BUSCA DA SALVAÇÃO

Foram muitas as associações dedicadas a São Miguel e Almas erigidas nas vilas coloniais tendo como objetivo principal interceder pela salvação das almas do Purgatório. Elas foram fundamentais para a vida de homens e mulheres na América Portuguesa, pois permitiam dar um alento espiritual aos colonos que acreditavam na vida no além. Estas irmandades reuniram centenas de pessoas, dando continuidade às congêneres européias, criadas com os mesmos objetivos.

A própria filiação a uma irmandade que se dedicava à salvação das Almas das penas purgatórias indica, por si só, que a preocupação da prestação de contas no além estava presente ao longo da vida, e não apenas no momento em que se sentia a proximidade da morte.

Em razão da principal finalidade dessas irmandades, fundamental é compreender o desenvolvimento da crença no Purgatório, pois estas associações se dedicaram a aliviar e abreviar as penas purgatórias sofridas tanto por seus membros quanto pelas almas em geral, através da prática dos sufrágios, ou seja, a prática da intervenção dos vivos no destino dos mortos. Dessa forma, a fim de compreender o investimento do culto às almas e os rituais relacionados à salvação no além, cabe aqui fazer um parêntesis para demonstrar as representações criadas em volta ao além cristão e perceber as ações dos confrades da irmandade de São Miguel e Almas de São João Del Rei e da vila de São José no período colonial.

1.1 – O nascimento da doutrina do Purgatório e o culto às almas

O destino da alma após a morte sempre foi, ao longo dos diferentes momentos da história, uma das grandes preocupações do ser humano, tendo influenciando seus pensamentos, suas ações, enfim, estando presente nos mínimos acontecimentos de sua vida cotidiana. A vida do crente transforma-se quando ele pensa que nem tudo fica perdido com a morte. Assim, o além é um objeto de reflexão primordial das religiões e das sociedades.

O desenvolvimento da doutrina do Purgatório caminhou diante dos avanços e recuos do *milenarismo*, da espera escatológica que carrega a certeza da salvação ou da destruição

iminentes de toda a humanidade, e de certos elementos tradicionais da cultura popular que a Igreja aos poucos incorporaria transformando em ortodoxia. No final do século XII e início do século XIII, formou-se um conjunto de elementos que resultaram na concepção de um sistema do além no qual o Purgatório constituiu-se como peça chave. Mas, como bem mostrou Jacques Le Goff, a gestação da ideia do Purgatório foi uma concepção

que poderia muito bem abortar, que conheceu acelerações no começo do século V, entre o fim do século VI e o começo do século VIII, e finalmente no século XII, mas com grandes paralisações que poderiam ter sido definitivas.³⁰

Desde o Império Romano até a cristandade do século XIII – quando se tem a doutrina do Purgatório definida como um dogma no segundo concílio de Lyon, em 1274 –, de Santo Agostinho a S. Tomás de Aquino, o imaginário do além agrega alguns elementos que vão compor o sistema do Purgatório, sendo a palavra tida como um substantivo entre 1150 e 1200. A crença que resultaria no Purgatório no século XII surgiu a partir do momento em que os cristãos – no período compreendido entre o segundo e o quarto séculos, principalmente no que tange a opinião dos grandes Padres da Igreja, como Santo Agostinho –, um pouco menos fascinados pelos horizontes escatológicos, começaram a refletir sobre como seria a situação das almas no momento entre a morte individual e o Julgamento Final, acreditando que as almas de determinados pecadores poderiam ser absolvidas durante esse período através do sofrimento de algum tipo de provação, sendo assim expurgadas de seus pecados. No entanto, essa crença que, no século XII, culminaria no surgimento do Purgatório, não havia, até então, estabelecido precisamente o local onde ocorreria essa purgação nem qual seria o tipo de provação sofrida³¹.

Considerado por Jacques Le Goff como um dos “pais do Purgatório”, Santo Agostinho (final do século IV e início do V) forneceu através de suas reflexões elementos fundamentais para a criação do futuro Purgatório que serão retidos e desenvolvidos posteriormente, como a definição das penas purgatórias que poderiam ser aliviadas através dos sufrágios dos vivos.³² Dessa forma, ele limitou a eficácia do fogo purificador somente aos pecados ligeiros, reconhecendo-os, assim, como diferentes dos pecados que levariam ao Inferno – apesar de enfatizar que essa purgação seria extremamente penosa, uma espécie de inferno temporário –,

³⁰ LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995, p.81.

³¹ ibidem, pp.17-18.

³² VOVELLE, Michel. *As Almas do Purgatório*, ou, O trabalho de luto. São Paulo: UNESP, 2010, p.27.

e também transferiu a ocorrência dessa purgação para o tempo intermediário entre a morte individual e o julgamento geral.³³

Depois de Santo Agostinho é o pontífice Gregório, o Grande – que se tornou papa em 590 – que reanima o fogo purgatório³⁴. Trazendo a novidade da ilustração pela anedota³⁵, São Gregório afirma que todas as missas rezadas eram revertidas para salvar os condenados das penas purgatórias, testemunhando ele em seus *Diálogos* que quando celebrou 30 missas pela alma do monge Justo este se salvou, pois no último dia do trintário Justo apareceu ao seu confrade Copioso anunciando-lhe que acabava de entrar no Céu³⁶.

Estes relatos referentes a São Gregório originaram um surto de missas pedidas pelas almas nos testamentos e, em algumas localidades, a partir da segunda metade do século XIV até o século XVIII, os trintários foram considerados indispensáveis na hora da morte. Ainda hoje se realizam as missas gregorianas, que são 30 missas seguidas que se mandam dizer pela salvação dos defuntos³⁷. Enfim, a grande contribuição de São Gregório é que a trilogia dos sufrágios é afirmada em suas anedotas: preces, esmolas e, principalmente, o sacrifício eucarístico³⁸.

A Igreja carolíngia pouco se interessou pelo fogo purgatório, não trazendo inovações³⁹. Contudo, no aspecto da liturgia, influenciada pela ordem de Cluny, as relações entre os vivos e os mortos se tornam mais estreitas. Entre 1024 e 1033, o abade Odilon instituiu o 2 de novembro como dia de Finados, data festiva de comemoração do fiéis defuntos. Durante a época carolíngia, rezava-se cada vez mais em favor dos mortos, dedicando-lhes partes inteiras dos ofícios.⁴⁰

³³ LE GOFF, *op. cit.*, pp.84-105.

³⁴ Um dos fatores que serviu de instrumento para a divulgação dos sufrágios pelas almas foi, desde os finais da Idade Média, a lenda de origem italiana sobre a aparição de Cristo ao papa São Gregório Magno. Segundo a lenda, Jesus Cristo teria aparecido ao pontífice anunciando-lhe que as almas se salvariam do fogo através das orações dos vivos. A aparição deu-se no momento em que o papa celebrava missa na igreja da Santa Cruz de Jerusalém em Roma, precisamente no momento de elevação da hóstia. Estes relatos nunca tiveram sua confirmação por meio de São Gregório, mas, como vimos, é certo que antes de surgir a lenda o papa já tinha se pronunciado em seus *Diálogos* sobre os sufrágios das almas do Purgatório. A partir daí, foi um curto passo para que a lenda fosse vulgarizada na Itália do século XIV e levada pelos peregrinos por toda a Europa e fora dela, onde alcançou grande popularidade nos séculos XV e XVI. Cf. LE GOFF, *op. cit.*, pp. 109-116; RODRIGUES, Olinda M. de Jesus. *As Alminhas em Portugal e a Devolução da Memória: Estudo, Recuperação e Conservação*. Dissertação de Mestrado. Lisboa: FLUB/DHA, 2010, p.48.

³⁵ Essas histórias são de grande importância, pois virão a ser o modelo dos *exempla* com cuja ajuda a Igreja difundirá, no século XIII, seus ensinamentos. LE GOFF, *op. cit.*, p.109.

³⁶ RODRIGUES, Olinda M. de Jesus. *op. cit.* p.48.

³⁷ Idem. Para saber mais sobre os trintários ver também: ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa: atitudes e representações (1700-1830)*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997, p.389.

³⁸ LE GOFF, *op. cit.*, p.114.

³⁹ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: séc. VIII-XIII*. Lisboa: Estampa, 1995, p.128

⁴⁰ VOVELLE, Michel. *op. cit.*, 2010, p.27.

Na “geografia do além” que se instala na crença da cristandade ocidental, entre o final do século XII e o início do século XIII, o Purgatório é um local intermediário entre o Céu e o Inferno, onde certos mortos passam por uma provação, ou seja, uma purgação de seus pecados que pode ser abreviada pelos *sufrágios* – a ajuda espiritual dos vivos. Antes de tudo, a crença no Purgatório implica na aceitação da imortalidade da alma e na concepção de um julgamento dos mortos no espaço de tempo situado entre a morte e a ressurreição. A ideia de Purgatório baseia-se em um duplo julgamento: o primeiro é individual e acontece no momento da morte (Juízo Particular); o segundo é coletivo e acontece no fim dos tempos (Juízo Final). Nesse intervalo de tempo entre o destino escatológico da humanidade, um complexo processo judicial de *mitigação* das penas é instituído em função de fatores diversos, projetando uma sofisticada ideia de justiça e de um sistema penal⁴¹.

O conceito de purgatório como ponto intermediário, ou seja, o esquema binário Céu-Inferno (ou Paraíso-Inferno) foi substituído por um sistema ternário Céu-Purgatório-Inferno, relacionando-se às profundas mudanças das realidades sociais e mentais ocorridas na sociedade feudal entre os séculos XI e XIV⁴². A organização do pensamento social será levada a deixar de lado, cada vez mais, os esquemas binários, adotando então os esquemas ternários, ou seja, reflete a transformação de uma sociedade que se complexifica, abandonando as oposições dualistas entre religiosos e laicos, padres e monges, poderosos e pobres, mundo e claustro, eleitos e condenados, bom e mal, etc., passando a incorporar as categorias medianas. Dentro desse contexto, o século XII, “o grande século criador”, é também o do aparecimento do Purgatório, o qual acrescenta os mortos ao quadro geral da sociedade, oferecendo aos fiéis uma variada gama de possibilidades na economia da salvação que se integra no sistema global.⁴³

Desse modo, de acordo com Le Goff, a familiarização e também o gosto pela noção de ponto intermediário durante a Baixa Idade Média foi essencial para o nascimento do Purgatório. Com o Papa Inocêncio III (1198-1216), que aceitara prontamente as novas concepções do além, a própria Igreja se torna tripla. No século V, Santo Agostinho reconhecia a existência de duas Igrejas: a Igreja “peregrinante” e a Igreja “celeste”. No século XII, estes termos serão substituídos por Igreja “militante”⁴⁴ e Igreja “triumfante”, às quais Inocêncio III acrescenta uma terceira Igreja, a Igreja “sofredora”, que é a Igreja do Purgatório, completando

⁴¹ LE GOFF, *op. cit.*, p.19.

⁴² *ibidem*, pp.264-265.

⁴³ Expressão utilizada por LE GOFF, *op. cit.*, p.27.

⁴⁴ Segundo Jacques Le Goff, esta expressão foi primeiramente lançada por Pedro, o Devorador. LE GOFF, *op. cit.*, p.208.

a tríade eclesiástica. Assim, a Igreja é constituída por três exércitos: a Igreja triunfante no Céu, atuando através do louvor; a Igreja militante na Terra, através da luta; e a Igreja sofredora no Purgatório, através do fogo⁴⁵.

A existência do Purgatório, parte do sistema dos lugares que irão compor a “geografia do além”, está necessariamente condicionada à existência dois outros lugares: o Paraíso e o Inferno. O Purgatório é um ponto intermediário em aspectos variados. No *tempo*, ele ocorre no intervalo entre a morte individual e o Julgamento Final. Fato interessante também, introduzido por Santo Agostinho, é a ideia de que o sofrimento das penas purgatórias oscilará entre o tempo terrestre e o tempo escatológico, podendo assim o pecador dar início à sua purgação ainda vida através da prática da penitência, e uma espera pela purgação definitiva, que aconteceria apenas no momento do Julgamento Final⁴⁶.

O Purgatório é também um ponto intermediário no que tange ao *espaço*. Intervalo espacial atraído, de um lado, pelo Paraíso e, por outro, pelo Inferno, o Purgatório podia ser um quase Paraíso ou um quase Inferno. Mas a visão que predominou sobre o Purgatório foi a concepção infernal do além. No momento em que o Purgatório estava sendo gestado, a cristandade latina, que hesita em situá-lo na Irlanda – o Purgatório de S. Patrick – ou na Sicília – os vulcões das Lipari ou o Etna –, oscila também em fazer dele um lugar próximo do Inferno ou próximo do Paraíso. Contudo, influenciado pela literatura apocalíptica oriental, carregado de fogo e de torturas, caracterizado por Santo Agostinho como “o lugar de penas mais dolorosas do que qualquer dor terrena”, difundido por uma Igreja que promove a salvação através do temor, o Purgatório vai tombar para o lado do Inferno no que se refere ao conteúdo dos suplícios, das terríveis penas sofridas por lá⁴⁷.

Mas os dois pólos – Céu/Paraíso x Inferno – vão continuar, durante longo tempo, exercendo atração sobre ele. A existência do Purgatório condiciona-se, sobretudo, à sua distinção do Inferno, do qual será durante muito tempo um setor pouco diferenciado. Antes de Dante dar a esses três lugares do além a sua mais alta expressão, a preparação dessa nova geografia do além percorreu um longo e difícil caminho. Por fim, o Purgatório não será um verdadeiro ponto intermediário, pois não se situará no centro mas num intervalo, inclinándose em direção ao Paraíso. Isso se dá devido a uma característica essencial que o diferencia dos

⁴⁵ *ibidem*, pp.207-208.

⁴⁶ *ibidem*, pp.20-21; 164.

⁴⁷ Durante muito tempo os lugares purgatoriais cristãos se localizaram perto do Inferno, muitas vezes constituindo-se mesmo como uma parte dele, mas quando nasceu o Purgatório, embora as penas sofridas nele sejam temporárias mesmo que infernais, tornou-se necessário assegurar a autonomia de sua localização no interior do sistema geográfico do além. Nesse sentido, Le Goff afirma que, na Irlanda, o Purgatório de S. Patrick – ainda que infernal – não é ensombrado pelo Inferno. Na Sicília a grande tradição infernal não permitiu que o Purgatório se expandisse. LE GOFF, *op. cit.*, pp.240-244.

outros dois pólos: o caráter transitório do Purgatório. Assim, o Purgatório é um falso ponto intermediário por ser efêmero, ele não tem a eternidade do Inferno ou do Paraíso e, caracterizado como um lugar para a purificação completa dos futuros eleitos, ele se deslocará mais para o lado do Paraíso. De acordo com Jacques Le Goff, o Purgatório

entra assim nesses sistemas de equilíbrio descentrado tão característicos da mentalidade feudal: desigualdade na igualdade, que se encontra nos modelos contemporâneos da vassalagem e do casamento em que, num universo de iguais, o vassalo está mesmo assim submetido ao senhor, a mulher ao marido⁴⁸.

Enfim, falso ponto intermediário entre o Céu/Paraíso e o Inferno, o Purgatório o é, principalmente, porque as almas que a ele se destinam são almas libertas, ou seja, que não foram destinadas, quando entraram no além, a penar os seus pecados na eternidade do Inferno. No Purgatório há esperança, e é nesse sentido que ele se inclina mais para o Paraíso. A esperança – muito bem expressa e enfatizada por Dante na *Divina Comédia*⁴⁹ –, é caracterizadas muitas vezes pela oração, e será a imagem dos mortos do Purgatório em oração que os artistas do fim da Idade Média escolherão para distingui-lo do Inferno⁵⁰, pois se neste último não há esperança alguma de salvação, de que adiantariam as súplicas?

Contudo, é importante frisarmos que, apesar do alívio de se escapar da eternidade do Inferno e conseqüentemente da esperança que o Purgatório carrega inerentemente, a ideia da passagem por ele após a morte, antes de alcançar o Paraíso, também gera medo e apreensão nos fiéis, pois a natureza das penas sofridas no Purgatório muito se assemelham aos suplício Infernais, sendo o Purgatório uma espécie de Inferno temporário. É nesse sentido que se deve entender quando falamos em uma “infernização” do Purgatório.

Como além intermediário, o Purgatório relaciona-se estreitamente a um tipo de pecado, também intermediário, que durante muito tempo esteve ligada à ideia de pecados “ligeiros”, “quotidianos”, “habituais” – bem captados por Santo Agostinho e depois por São Gregório, o Grande⁵¹ – que acompanhará o desenvolvimento da ideia de um local de purgação fornecendo as condições do aparecimento do Purgatório no final do século XII, originando a categoria de pecado *venial*, ou seja, pecados perdoáveis. Nesse sentido, o Purgatório surge

⁴⁸ LE GOFF, *op. cit.*, p.21.

⁴⁹ Para mais detalhes sobre o Purgatório elaborado por Dante conferir: LE GOFF, *op. cit.*, pp.395-422.

⁵⁰ LE GOFF, *op. cit.*, p.414.

⁵¹ Como vimos, a partir de Agostinho e de Gregório Magno só os mortos que apenas tivessem que expiar os pecados considerados mais leves, ou que antes de morrer se arrependeram sem terem tido tempo de fazer penitência na terra e que, de qualquer modo, tiveram uma vida bastante digna e suficientemente marcada por boas obras, merecerão essa nova chance. LE GOFF, *op. cit.*, p.164.

essencialmente como o lugar de purgação dos pecados veniais.⁵² A base do desenvolvimento da longa história que dará origem aos pecados veniais nas Escrituras é, sobretudo, esta passagem da primeira epístola de João (V, 16-17)⁵³:

Se alguém vir um seu irmão
cometer um pecado
que não leva à morte, que reze
e Deus dará vida a esse irmão.
Não trata daqueles que cometem pecados
que levam à morte;
pois há um pecado que leva à morte
por esse pecado não digo que se deve rezar.
Toda a iniquidade é pecado,
mas há pecados
que não levam à morte.

A expressão pecado venial (*veniale, venialia*) só se tornou corrente no século XII, e insere-se em um contexto de surgimento do conjunto de noções e de palavras que dão origem ao Purgatório, formando um sistema. A palavra buscava ainda caracterizar seu significado como dignos de *vênia*, de perdão, incorporando um sentido jurídico espiritual⁵⁴.

A chance de purgação das faltas cometidas na vida terrena após a morte relaciona-se estreitamente à ideia de responsabilidade individual, está ligada ao livre arbítrio do homem que, culpado por natureza por causa do pecado original, era também julgado segundo os pecados cometidos sob a sua responsabilidade. Segundo Le Goff, quando o sistema do além ainda não havia definido a existência do Purgatório e a ideia de pecado venial estava mal definida, tendia-se a acreditar que esses pecados podiam ser apagados pela oração, com ênfase na missa dominical, pela esmola, pela confissão. A evolução do século XII reaproximou o pecado venial do Purgatório, ligando-o particularmente ao critério da ignorância, que desempenhará um papel cada vez mais importante na teologia. Excluída a culpa, resta a pena que deverá ser cumprida e apagada no Purgatório⁵⁵.

Foram os teólogos da escola de Laon – especialmente Anselmo de Cantorbery – que desempenharam esse importante papel na ligação do pecado venial à ignorância e, nessa procura pela intenção na conduta do pecador, renovou a noção de pecado e modificou profundamente as práticas da penitência dentro do contexto de grandes transformações intelectuais e morais que se deu no século XII e no começo do século XIII⁵⁶.

⁵² ibidem, p.19.

⁵³ ibidem, p.258-259.

⁵⁴ ibidem, p.259.

⁵⁵ ibidem, pp.260-261.

⁵⁶ ibidem, pp.255; 262.

A partir da insistência de Cantorbery na fundamental diferença entre o pecado voluntário e o pecado por ignorância, toda a vida espiritual e moral se volta para a busca da intenção, na diferenciação do ato consciente ou o ato por ignorância, acrescentando, assim, a noção de responsabilidade pessoal, que se insere cada vez mais numa interiorização e uma personalização da vida moral que reclama novas práticas penitenciais. Nas palavras de Le Goff, “*mais do que a prova interna, o que agora se busca é a confissão; mais ainda do que o castigo, o que conta é a contrição. Tudo isto leva a que passe para primeiro plano a confissão ao padre, uma confissão transformada*⁵⁷”.

No entanto, no fim do século XII, o Purgatório não estará reservado apenas aos pecados veniais, mas é também o lugar de purgação dos pecados arrependidos, confessados, mas cuja penitência não foi cumprida – como pode acontecer, por exemplo, quando se é pego de surpresa pela morte⁵⁸.

Na viragem do século XI para o século XII, aparece o tratado anônimo *Sobre a verdadeira e a falsa penitência (De vera et falsa poenitentia)*, fazendo um grande sucesso, sendo que muitos o julgaram ser da autoria do próprio Santo Agostinho. Este tratado carrega três ideias essenciais que serão incorporadas pela prática da Igreja desempenhando importante papel no sistema do Purgatório. A primeira é a que torna legítima e útil a confissão a um laico, com a ressalva de que poderia ser feita somente em caso de perigo e na ausência de um padre. Nesse caso, o laico não concede a absolvição, mas o desejo de confissão do moribundo, ou seja, o sincero arrependimento que levava à contrição pode conduzir à absolvição da culpa. Escapava-se dessa forma do Inferno, sendo garantido para a alma contrita o cumprimento da pena no Purgatório.

Este recurso extremo só era recomendado em casos de perigo de morte, e caso dela se escapasse, a confissão deveria ser repetida a um padre que, este sim, poderia dar a absolvição. Dessa forma, ao morrer, o pecador só teria de executar a pena, pois a remissão da culpa já havia sido feita ainda em vida e, assim, esta prática seria forma de se conduzir ao Purgatório.

A segunda ideia é a de que não se deve fazer penitência só uma vez na vida, após um pecado muito grande ou na beira da morte, mas sim, sempre que possível. A terceira ideia é que “a pecados secretos, penitência secreta”, “a pecados públicos, penitência pública”, desencadeando o declínio da antiga forma de penitência pública⁵⁹.

⁵⁷ ibidem, p.256.

⁵⁸ ibidem, p.260-261.

⁵⁹ ibidem, p.257.

Como resultado dessas novas concepções temos o desenvolvimento da prática – cada vez mais cotidiana –, da confissão auricular, de pecador a padre, traçando também o futuro caminho para o segredo do confessionário. Em 1215, o IV concílio de Latrão, em seu cânone 21, torna obrigatória, pelo menos uma vez por ano, a confissão auricular para todos os cristãos adultos⁶⁰.

Assim, com a doutrina do Purgatório formou-se a ideia de que deveria haver uma penitência diferente para um pecado criminal – ou seja, os passíveis de condenação, que são os pecados cometidos consciente e deliberadamente – e para um pecado venial – quer dizer, os pecados quotidianos, não passíveis de condenação por serem provenientes da fraqueza da carne ou, muitas vezes, da ignorância⁶¹.

No campo dogmático e teológico, o Purgatório teve sua existência confirmada e definida nos concílios de Lyon II (1274), de Florença (1439) e foi reafirmado no concílio de Trento (1563) na tentativa de rebater os ataques dos protestantes⁶². Depois deste último, os doutrinadores católicos do Purgatório, os jesuítas Bellarmin e Suarez, puseram em relevo vários textos da Escritura. Durante todo o período em que o Purgatório estava sendo gestado, foram quatro os principais textos utilizados para “confirmar” a existência do Purgatório com embasamento na autoridade da Sagrada Escritura. Do Antigo Testamento foi utilizado o texto tirado do Livro II dos Macabeus⁶³ – que os protestantes não consideram canônico – e que mostra a possibilidade de um resgate dos pecados depois da morte e a eficácia das orações dos vivos pelos mortos remíveis. Os outros três textos são do Novo Testamento: uma passagem do Evangelho de Mateus (XII, 31-32)⁶⁴, que supõe a possibilidade de remissão dos pecados no outro mundo; uma passagem do Evangelho de Lucas (XVI, 19-26)⁶⁵ que se refere à

⁶⁰ LE GOFF, *op. cit.*, p.258; DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o Perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 15.

⁶¹ LE GOFF, *op. cit.*, p.259.

⁶² *ibidem*, p. 426.

⁶³ *Assim, tendo bendito a conduta do Senhor, juiz imparcial que torna manifesta as coisas escondidas, todos se puseram a orar para pedir que o pecado cometido fosse inteiramente apagado, depois o valoroso Judas exortou a multidão a permanecer pura de todo o pecado, atentando no que acontecera por causa do pecado daqueles que tinham tombado. Depois, tendo feito uma coleta de cerca de dois mil dracmas, mandou-os para Jerusalém para que fosse oferecido um sacrifício pelo pecado, agindo muito bem e com nobreza com o pensamento na ressurreição. Como não esperava que os soldados caídos tivessem de ressuscitar, era supérfluo e tolo rezar pelos mortos e, se pensava que uma belíssima recompensa estava reservada àqueles que se vão em graça, esse era um pensamento santo e piedoso. Eis porque ele mandou fazer aquele sacrifício expiatório pelos mortos, a fim de que ficassem livres do seu pecado.* (II Macabeus, XII, 41-46)

⁶⁴ *Digo-vos que todo o pecado e blasfêmia serão remidos aos homens, mas a blasfêmia contra o Espírito Santo não será remida. E se alguém disser uma palavra contra o Filho do Homem isso ser-lhe-á remido; mas se falar contra o Espírito Santo, isso não lhe será remido, nem neste mundo nem no outro.* (Mateus, XII, 31-32)

⁶⁵ *Havia um homem rico que se vestia de púrpura e de linho fino e todos os dias oferecia belas refeições. E um pobre, chamado Lázaro, jazia perto do seu portal, todo coberto de feridas. Bem queria ele poder matar a fome com o que caía da mesa do rico. Ainda por cima, os próprios cães vinham lambe-lhe as feridas. Ora aconteceu o pobre morrer e ser levado pelos anjos para o seio de Abraão. O rico também morreu e sepultaram-no.*

história do pobre Lázaro e do mau rico no *seio de Abraão*, lugar de espera dos justos e primeira encarnação cristã do Purgatório; e a primeira epístola de São Paulo aos Coríntios. Este último texto foi o que suscitou maiores comentários e se revelou essencial para a gênese do Purgatório durante a Idade Média⁶⁶. Eis o que diz:

Na verdade, como alicerce ninguém pode colocar outro senão aquele que lá se encontra, isto é, Jesus Cristo. Pois se sobre este alicerce se construir com ouro, com prata, com pedras preciosas, com madeira, com feno, com palha, a obra de cada um tornar-se à evidente. O Dia dá-la-á a conhecer, pois ele deve revelar-se no fogo, e é esse fogo que porá à prova a qualidade da obra de cada um. Se a obra construída sobre o alicerce resistir, o seu autor receberá uma recompensa; se a sua obra for consumida, ele sofrerá a sua perda; quanto a ele, será salvo, mas como através do fogo (I Coríntios, III, 11-15).

Será essa evocação do *fogo* na passagem do texto de Paulo que influenciará consideravelmente na concepção do Purgatório. Este último, antes de ser considerado um lugar, foi primeiro concebido como um *fogo*, com diferentes e divergentes concepções a respeito de sua localização, mas que concentrou em si a doutrina de onde iria sair o Purgatório e contribuiu essencialmente para o seu nascimento. Desde os primeiros séculos da doutrina cristã, surgem diversas interrogações a respeito da natureza deste fogo: seria ele punitivo, purificador ou probatório? Segundo Le Goff, “a teologia católica moderna estabelece uma distinção entre um fogo do Inferno, que é punitivo; um fogo do Purgatório, que é, ao mesmo tempo, expiatório e purificador; e um fogo de julgamento, que seria probatório”⁶⁷. Mas sendo essa uma racionalização tardia, durante o período de gestação do Purgatório a distinção entre todos estes fogos era confusa e, assim, “o fogo do Purgatório foi ao mesmo tempo um castigo, uma purificação e um ordálio”⁶⁸.

No Hades, sofrendo torturas, ele ergue os olhos e vê ao longe Abraão, e Lázaro no seu seio. Então gritou: “Pai Abraão, tem piedade de mim e manda Lázaro molhar em água a ponta do seu dedo para me refrescar a língua, pois estou aflito nestas chamas”. Mas Abraão diz: “Meu filho, lembra-te de que recebeste os teus bens durante a vida, e Lázaro os seus males. Agora aqui ele é confortado e tú és atormentado. E não é tudo: entre nós e vós foi cavado um grande abismo, para que aqueles que quiserem passar daí para aqui não possam, nem também daqui para aí.” (Lucas, XVI, 19-26)

⁶⁶ LE GOFF, *op. cit.*, p.60-63.

⁶⁷ *idem*, p.62.

⁶⁸ Até o início do século XII, para a maioria dos que acreditavam na existência de uma categoria intermediária no além, os mortos que aguardavam o Paraíso seriam submetidos a uma purgação, mas a partir daí as opiniões se divergiam. Para alguns essa purgação teria início somente no momento do Julgamento Final e, mesmo entre estes, as posições divergiam no que diz respeito a *quem*, ou seja, quais os tipos de mortos, estariam sujeitos a estas penas. Alguns acreditavam que todos os mortos – incluindo os justos, os santos, os mártires, os apóstolos e até mesmo Jesus – sofreriam essa prova, a qual, para os justos, seria apenas uma formalidade sem consequências; para os ímpios seria a condenação; para os quase perfeitos, uma purgação. Já outros, pensavam que apenas aqueles que não fossem imediatamente para o Paraíso ou para o Inferno sofreriam este exame. LE GOFF, *op. cit.*, pp.163-164.

De modo geral, as interpretações dessa passagem do texto de São Paulo destacarão a ideia, essencial para o sistema do Purgatório, de que a sorte no além é diferente segundo as qualidades individuais de cada ser humano, e de que existe uma certa proporcionalidade entre méritos e pecados por um lado, e as recompensas e os castigos por outro. O texto evoca também a ideia de que a prova decisiva para o destino último de cada um terá lugar no além – ou seja, que não está definido logo após o fim da existência terrena –, mas que o momento dessa prova se dará fora do Julgamento Final⁶⁹.

Dessa forma, intimamente ligada ao desenvolvimento do sistema do Purgatório encontra-se a ênfase na responsabilidade individual pela própria salvação, produzindo a valorização da “religião das obras” e da espiritualidade penitencial. Surgia também, o “medo de si mesmo”, o medo de pecar, de cair em tentação, sendo assim muito importante vencer a batalha cotidiana contra os próprios vícios e tentações.

Embora o cristão respondesse individualmente por suas próprias atitudes, a partir da concepção do Purgatório a Igreja também desempenhava um importante papel nesse processo de salvação dos fiéis ao proporcionar lhes diversos meios para sua salvação e para a suavização das penas temporais do Purgatório, na tentativa de abrandar o medo que havia inculcado nos fiéis diante das ameaças dos terríveis sofrimentos no além. Assim, ao multiplicar os meios que trariam conforto para as almas assustadas, a Igreja também conferia um grande aumento de sua influência sobre a sociedade.

Nesse sentido, as orientações tridentinas, ao reafirmarem os sacramentos, o culto aos santos, a doutrina do Purgatório e conferir valor às obras e atitudes dos fiéis, combatiam as críticas protestantes e reiteravam o poder da Igreja católica. O resultado do amplo debate que caracterizou o Concílio de Trento foi a afirmação da idéia de que a melhor garantia de salvação para a alma seria a regra da boa vida: piedosa e vivida com o pensamento cotidiano na morte, em detrimento da valorização do momento da agonia. Porém, levantamos aqui a questão da distância entre as determinações tridentinas e a tentativa de imprimir tal orientação para um conjunto maior da população. Grande parte das dificuldades encontradas deve-se à intenção da Igreja em atingir a massa da população cristã através dos sacramentos, objetivo reafirmado no Concílio de Trento.

Mesmo quando – a partir das orientações de tridentinas – na Europa e no Reino se propôs como ideal a prática de uma religiosidade mais dogmática, ascética, as dificuldades de

⁶⁹ LE GOFF, *op. cit.*, pp.62.

sua realização, mesmo na metrópole, são imensas, pois se tratava de mudar, radicalmente, práticas e pensamentos que há séculos estavam arraigados na vivência cotidiana da população.

A grande difusão das irmandades dedicadas a São Miguel e às almas do Purgatório, tanto em Portugal quanto na colônia, o culto aos santos, o grande número de sufrágios pelas almas pedidos nos testamentos, as obras pias desempenhadas pelos fiéis, etc., são mostras do quanto essa preocupação com o além se fazia presente no cotidiano dos cristãos e estava fortemente presente na sociedade mineira setecentista.

1.2 – O *contemptus mundi* e a culpabilização: o desenvolvimento da atuação dos leigos na busca pela salvação

A constituição da doutrina do Purgatório no imaginário cristão, como vimos no segmento anterior, é importante para acompanharmos a trajetória dos irmãos de São Miguel e Almas no território das Minas durante o Setecentos, pois estas confrarias dedicavam-se ao auxílio e devoção às *benditas almas do Purgatório* e ao *Sr. São Miguel*, arcanjo tido como o *defensor* destas últimas.

A grande preocupação com o destino da alma após a morte surge no contexto medieval em que a espiritualidade recorria a uma pastoral do medo da danação, do desprezo do mundo terrestre e da difusão de um grande sentimento de culpa. A angustiante busca dos leigos pela salvação de suas almas tem suas raízes no contexto histórico de transformações sociais, econômicas e religiosas que abalaram a sociedade europeia Ocidental durante a Baixa Idade Média e repercutiram na época Moderna, chegando até a colônia portuguesa da América e ao território das Minas.

O sentimento de culpa e a busca pela absolvição encontram-se arraigados no ideal do desprezo do mundo e na desvalorização da condição humana propostas pelos ascetas cristãos desde os primeiros tempos do cristianismo. Possuindo um embasamento nas *Sagradas Escrituras*, enraíza-se também na civilização greco-romana – através das correntes de pensamento órfica, platônica, estóica –, tendo se infiltrado no cristianismo através dos grandes doutores como Santo Agostinho.⁷⁰

Recorrendo a algumas passagens bíblicas descritas por São Paulo, Santo Agostinho estabeleceu uma estreita ligação entre pecado original e sexualidade por meio da

⁷⁰ DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Bauru: EDUSC, 2003, pp.19-20.

concupiscência⁷¹, afirmando que é através do ato sexual que se transmite aos homens o pecado de Adão e Eva. Baseando-se especificamente no conjunto das passagens descritas no Gênesis a respeito da criação e da queda do homem (Gn 3), Santo Agostinho entendia que a purificação do homem representaria um retorno a uma situação inicial de um homem-anjo sem sexualidade, estado do qual teria sido privado pelo pecado original, passando então a insistir na ideia do corpo como uma prisão, o que levará à negação do modo de existência caracteristicamente humano, ou seja, ao *contemptus mundi* (desprezo do mundo)⁷².

De acordo com Delumeau, “esse mito de um homem primitivo sem vida sexual leva a crer que a virgindade seria uma volta à sua verdadeira natureza, anterior à queda”. O sexo é visto como uma perdição, sendo condenado até mesmo no casamento, tolerado apenas como meio de procriação, pois de acordo com essa concepção, “deflorar uma virgem é sempre uma mancha”.⁷³ Assim, o casamento aparece como um mal menor para os que não conseguem se conservar castos. A esse respeito, São Paulo aconselhava: “*Aos solteiros e às viúvas digo que lhes é bom se permanecerem assim, como eu. Mas, se não podem guardar a continência, casem-se. É melhor casar do que abrasar-se*” (São Paulo, I, Coríntios, 7, 8-9). Essa concepção se difundirá largamente por toda a cristandade e será reafirmada no Concílio de Trento, que tem a sua atualização na colônia brasileira através das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*⁷⁴ (1707), dos quais falaremos mais adiante.

Desde o século IV, principalmente através das ideias de Santo Agostinho, a teoria do desprezo do mundo permanece em vigor entre os diretores de consciência do Cristianismo. Mas, de acordo com Jean Delumeau, foi durante a Idade Média central através da literatura religiosa – principalmente monástica – que a acusação contra a forma de vida humana atingiu uma violência e uma dimensão extremadas.

Foi nesse contexto que o Cardeal Lotário Segni – que viria a se tornar o papa Inocêncio III –, escreveu em sua obra *De contempto mundi, Sive de miséria conditionis*

⁷¹ A concupiscência seria uma espécie de “incentivo ao pecado” inerente ao homem em decorrência do pecado original. DAVIDSON, N. S. *A Contra-Reforma*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p.12.

⁷² A doutrina do *contemptus mundi*, ou seja, do desprezo do mundo, era dominada por oposições dualistas, como o conflito entre tempo e eternidade, multiplicidade e unidade, exterioridade e interioridade, vacuidade e verdade, terra e céu, corpo e alma, prazer e virtude, carne e espírito. E, acima de tudo, carrega a ideia da fugacidade das coisas terrenas. DELUMEAU, Jean. *op.cit.*, 2003, pp.19-20; 25. Para mais sobre a condenação da vida sexual ver também: LIMA, Lana Lage da Gama (org.). *Mulheres, Adúlteros e Padres*. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1987.

⁷³ DELUMEAU, *op. cit.*, 2003, p.19-20.

⁷⁴ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide 5º arcebispo e do Conselho de sua Majestade*: proposta e aceita em o Sínodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho de 1707. FEITLER, Bruno; SOUZA, Everton Sales; JANCÓSÓ, Istvan; PUNTONI, Pedro (orgs.). São Paulo: EDUSP, 2010.

*humanae*⁷⁵ a respeito da depreciação do casamento, afirmando que o ato sexual é pecado em si mesmo e mancha a própria a criança à qual ele dá vida:

O homem é formado de pó, de lama, de cinza e, o que é mais vil, de esperma muito imundo... Quem de fato ignora que o acontecimento conjugal jamais ocorre sem o prurido da carne, a fermentação do desejo e o odor da luxúria? Assim toda descendência, pela sua própria concepção, é corrompida, maculada e viciada, já que a semente transmite à alma que lhe é infundida, a mancha do pecado, a marca da culpa, a sujeira da iniquidade. Da mesma maneira um líquido se corrompe se despejado num vaso poluído (...).

Assim, o homem já nasce pecador, pois é ele próprio fruto do pecado, da mácula sexual que o mancha e o condena desde sua chegada ao mundo. Dentro dessa perspectiva, os aspectos relacionados à condição humana – como o casamento, o sexo – são desvalorizados pela ortodoxia religiosa, pois através da concupiscência, que seria uma espécie de “incentivo” ao pecado que teria se tornado inerente ao homem em decorrência pecado original, este teria uma tendência ao erro e, por isso, deveria se afastar das coisas mundanas a fim de se livrar das tentações.⁷⁶

A reforma empreendida por Gregório VII, a partir do século XI, contribuiu para aumentar ainda mais a depreciação do estado leigo ao estreitar a distância entre clérigos e leigos, o que se dava principalmente no que tange à imposição de regras quanto à sexualidade: a virgindade, o celibato, a castidade e a vida comunitária eram virtudes ressaltadas e deveriam conduzir a vida do clero; quanto aos leigos, exigiam-se as virtudes do casamento monogâmico e indissolúvel. Esse distanciamento entre os dois estados também se fazia presente na proibição aos leigos de pregarem em público sobre questões de fé e na reafirmação do poder exclusivo dos clérigos na gestão das almas e na administração da vida religiosa da comunidade.⁷⁷

Nesse sentido, uma acirrada vigilância sobre o cotidiano dos fiéis e um controle rigoroso foram postos em prática através da assistência e da participação nos sacramentos. Os concílios dos séculos XI ao XIII determinaram novas normas para condicionar os principais fatos da vida cristã: batismo, confirmação, confissão, comunhão, casamento, instrução religiosa e deveres religiosos, esmolas, usura, testamento, últimos ritos, enterros, cemitérios, orações e missas pelos mortos.

⁷⁵ DELUMEAU, *op. cit.*, 2003, pp.31-33.

⁷⁶ Cf. DAVIDSON, N. S. *op.cit.*, p.12.

⁷⁷ A reforma do século XI executada pelo papa Gregório VII teve por objetivo fortalecer a unidade e o poder da Igreja, recuperar o monopólio da administração dos bens da Igreja e o monopólio moral sobre os clérigos. Para isso, promoveu a sacralização do Império e pôs fim à investidura leiga que remontava ao período carolíngio. Sobre a reforma gregoriana ver: VAUCHEZ. *Op. cit.*, 57-59; 68.

Até o século XII, o universo religioso concebia como limitado o papel liberdade humana em relação à condenação ou salvação. A constante presença do Diabo – manifesta principalmente através dos vícios –, podia manifestar-se repentinamente sobre o homem e fazer dele sua vítima, sem que ele fosse diretamente implicado como o responsável. Assim, a alma era mais um prêmio de combate – na luta o Bem e o Mal – do que uma força atuante por si mesma⁷⁸.

No entanto, com o desenvolvimento da doutrina do Purgatório, a ideia da responsabilidade individual passou a implicar uma atitude vigilante por parte dos fiéis em relação a seu futuro escatológico. Nas palavras de Ana Cristina Araújo,

A par da descoberta do valor próprio da morte individual, a vida terrena esbate-se na imagem difusa e depreciada do tempo que passa, pleno de angústia e de incerteza. Morrer antes de morrer converte-se em remédio grande para sentir menos a morte. Generaliza-se mesmo a convicção de que a vida engana e só a morte mostra quem cada um parece. A vida adequa-se a um espelho ordinário que só mostra o exterior, ao passo que a morte aparece refletida num espelho cristalino, o único capaz de devolver uma imagem fiel e autêntica do homem⁷⁹.

Dessa forma, a morte, compreendida como fruto do pecado, exige que o homem se prepare durante toda a sua vida para esta passagem, deslocando assim o terreno da ambição humana da terra para o Céu, lugar almejado, onde se situa a “verdadeira vida”.

1.3. O culto a São Miguel Arcanjo e a intercessão dos santos: o apoio aos mortos

No que tange à ideia do combate entre as forças do Bem e as forças do Mal, entre Deus e o Diabo, destaca-se o culto ao arcanjo São Miguel que, baseando-se em algumas passagens bíblicas⁸⁰, é o chefe das milícias celestes, sendo o responsável por combater e aprisionar o demônio/dragão:

Houve uma batalha no céu: Miguel e seus Anjos guerrearam contra o Dragão. O Dragão batalhou, juntamente com seus Anjos, mas foi derrotado, e não se encontrou mais um lugar para eles no céu. (Ap. 12, 7-8)

⁷⁸ VAUCHEZ, *op. cit.*, pp.183-184.

⁷⁹ ARAÚJO, Ana Cristina. *op. cit.*, pp.181-182.

⁸⁰ As passagens das Sagradas Escrituras que falam sobre São Miguel encontram-se no livro de Daniel (Dan., 12, 1; 10, 13) e no Apocalipse, de João (Ap. 20, 1-3; 12, 7-8).

Isidoro, bispo de Sevilha⁸¹, em sua obra sobre as etimologias do saber antigo define os anjos como mensageiros celestes, responsáveis por serem os transmissores da vontade de Deus aos homens, estabelecendo a sua classificação em nove categorias diferentes, fazendo referência particular a São Miguel ao caracterizar as propriedades dos arcanjos, seres espirituais incumbidos da transmissão das mensagens divinas de maior relevo ao conjunto da humanidade.⁸²

Em seu estudo sobre a difusão do culto a São Miguel na religiosidade moçárabe em Portugal nos séculos IX-XI, Mário de Gouveia revela um quadro de representações, em larga medida tributário do pensamento isidoriano, onde os anjos são os intermediários entre a natureza divina e a natureza humana, por serem eles os detentores privilegiados do conhecimento de Deus. A privilegiada contemplação de Deus lhes garante

um dom que os afasta do humano efêmero e os consagra como modelos de eleição para toda a humanidade. Como intervenientes na administração do universo, são os anjos que regem a ordem natural das coisas sob desígnio expresso de Deus e detêm nas suas poderosas mãos o ministério da salvação.⁸³

Sendo então o grande responsável por combater o Demônio e aplicar a justiça divina, São Miguel Arcanjo ganha um papel de destaque na iconografia do fim dos tempos simbolizando o laço que une os locais inferiores às alegrias celestes. Em seu trabalho sobre o surgimento e desenvolvimento da iconografia do Purgatório na Europa ocidental, Michel Vovelle afirma que é recorrente, até o final do século XIII, encontrarmos tanto no cenário esculpido ou pintado das igrejas quanto nas gravuras dos manuscritos, a fiel permanência da representação do esquema binário da luta entre o Bem e o Mal pela posse das almas, refletida no esquema escatológico do Inferno *versus* Paraíso, “cuja evocação é quase sempre inserida no quadro de um juízo final sob a égide divina, enquanto São Miguel atua na triagem dos eleitos de um lado, e dos reprovados de outro, lançados ao Demônio e à boca do Inferno”.⁸⁴

A partir do século XII, a atitude do homem diante de seu destino espiritual começou a se modificar, passando este a exercer um papel cada vez mais atuante na luta por sua salvação. No início do feudalismo, a ruptura com a existência pecadora se manifestava pela recusa da vida profana, ou seja, no afastamento do mundo através do recolhimento a um

⁸¹ Isidoro de Sevilha. *Etymologiae* cit., VII, 5, 1 e 4 apud. GOUVEIA, Mário. S. Miguel na religiosidade moçárabe (Portugal, séc. IX-XI). In: BOUET, Pierre; OTRANTO, Giorgio; VAUCHEZ, André. *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*. Bari: Edipuglia, 2007, pp.81-82.

⁸² Esta diferenciação é feita de acordo com os textos neotestamentários de S. Paulo, especificamente I Th 4, 16; Eph 1, 21; e Col 1, 16. Analisado por GOUVEIA, *op. cit.*, p.81.

⁸³ *ibidem*, p.82.

⁸⁴ VOVELLE, Michel. *As Almas do Purgatório*, ou, O trabalho de luto. São Paulo: UNESP, 2010, p.42.

claustrou ou no isolamento do deserto. No século XII, essas formas exteriores de conversão que procurava a pureza e a salvação na radical negação da carne e da matéria subsistiram; contudo, passaram a existir outras correntes, como as ordens mendicantes que, tendo como referência as dores e os tormentos de Cristo, produziram simultaneamente a espiritualidade penitencial e a “religião das obras”, que despertaram grande sucesso entre os leigos, instituindo as ordens terceiras⁸⁵, e estiveram na origem dos movimentos ascéticos e de uma verdadeira revolução nas práticas caritativas. Para salvar o mundo, não bastava mais rezar; era preciso agir, lutar por ele. A longo prazo, essas transformações da espiritualidade acarretaria uma desvalorização da vida no claustro⁸⁶.

A difusão do ideal apostólico – movimento de grande devoção à figura do Cristo sofredor –, assim como a influência da pregação dos eremitas, contribuíram para o desencadeamento da espiritualidade das cruzadas, lançadas pelo papa Urbano II em 1095 e que duraria até o início do século XIII⁸⁷. Movidos especialmente por princípios milenaristas, os objetivos dos cruzados eram a ajuda aos cristãos do Oriente e a libertação do túmulo de Cristo, entendendo que Deus lhes havia designado a missão de purificar o mundo do mal, a fim de preparar a sua volta gloriosa.

Os anjos são os mais altos representantes do mundo celeste, e a espiritualidade baseada no ideal de vida angélica tem a função de incentivar, de mostrar aos homens como fazer da terra um espelho do céu. Durante o período de cruzadas contra os inimigos do cristianismo, a escatologia que alimentava esse movimento era menos voltada para a espera do que para a ação. Nesse sentido, o auxílio do arcanjo São Miguel – que, no Apocalipse de João é apontado como o anjo responsável por submeter o Diabo/Dragão às profundezas do Abismo, exercendo relevante função no Juízo Final (Ap. 20, 1-3 e 12, 7-8) – será invocado com o intuito de exterminar por completo os infiéis não apenas dentro da Cristandade, como também fora dela, ao travar um novo combate para reconquistar o paraíso perdido. Inspirando-se nesses relatos bíblicos, as representações iconográficas de São Miguel darão relevo à sua armadura de guerreiro.

⁸⁵ William Martins explica que as ordens mendicantes, ao instituírem as ordens terceiras, onde se congregavam os leigos, correspondiam aos anseios dos fiéis inseridos naquele contexto de intensa renovação das práticas espirituais que se iniciou no século XII, “quando a preocupação obsessiva com o Juízo Final cedeu aos poucos lugar a um cristianismo mais evangélico, pautado pelos atos e sofrimentos do Cristo histórico.” MARTINS, William de Souza. *Membros do Corpo Místico: ordens terceiras no Rio de Janeiro (C. 1700-1822)*. São Paulo: Edusp, 2009, p.35.

⁸⁶ VAUCHEZ, *op. cit.*, p.59; 184.

⁸⁷ A última cruzada deu-se em 1024. *Ibidem*, p.94.

Em grande parte da Europa ocidental, desde a Alta Idade Média⁸⁸, vem sendo grande a difusão do culto a São Miguel Arcanjo, considerado até hoje como o “Santo Anjo custódio de Portugal”⁸⁹, sendo-lhe atribuídas diversas aparições, e alguns destes locais se tornaram centros de peregrinação. Existe uma lenda⁹⁰ que atribui à direta intervenção de São Miguel Arcanjo a responsabilidade pela vitória portuguesa no combate pela tomada de Santarém aos mouros no dia da Festa de São Miguel do Monte Gárgano, em 8 de maio de 1147. Conta-se que terá sido depois de um “Milagre ou Aparição de São Miguel” durante a batalha, que o rei de Portugal D. Afonso I, para comemorar e perpetuar a história desse milagre, fundou a Ordem Equestre e Militar da Ala de São Miguel, mais conhecida por Ordem de São Miguel da Ala, a mais antiga das ordens de origem portuguesa⁹¹.

Assim, diante dessa espiritualidade combatente que se estenderá pelos séculos XIV ao XVIII, perante uma civilização que, como diz Delumeau⁹² possui “medos nomeados”, julgando-se assediada por múltiplos inimigos como os turcos, idólatras, judeus, heréticos, bruxas, etc., e quando acontecimentos que hoje sabemos naturais como as alterações climáticas que, muitas vezes desencadeavam os surtos de fome, eram tidas como obras do

⁸⁸ Mário Gouveia aborda a difusão do culto a São Miguel Arcanjo em Portugal entre os séculos IX e XI. Segundo ele, em análise centrada especificamente na região situada entre os rios Minho e Douro se destaca a antiguidade da data de introdução do culto, identificado pela primeira vez nos finais do século IX., tendo se acentuado no século XI “dada a proliferação do número de igrejas cujo conjunto de santos padroeiros passa a contar com o Arcanjo, aqui majoritariamente associado aos cultos de S. Salvador, St.ª Maria e S. Pedro”. GOUVEIA, *op. cit.*, p.86.

⁸⁹ Em diversos endereços eletrônicos encontrei a referência a São Miguel como o “anjo custódio da nação portuguesa”, ligando-o ao mito de fundação de Portugal através de seu auxílio na batalha contra os mouros em Santarém, o que culminou na criação da Ordem Militar de São Miguel da Ala. A difusão atual dessas ideias nesses sites corrobora com o pressuposto de uma difusão dessa crença a nível popular. Cf:

<http://clientes.netvisao.pt/boinaverde/patrono.htm>;

<http://archiver.rootsweb.ancestry.com/th/read/PORTUGAL/2001-01/0978847962>;

<http://ascendensblog.blogspot.com.br/2011/06/10-de-junho-santo-anjo-custodio-de.html>;

<http://br.dir.groups.yahoo.com/group/catolicosacaminho/message/44099>;

<http://bruxasdaluz.blogspot.com.br/2010/02/real-irmandade-de-sao-miguel-da-ala.html>;

<http://stellium.bloguepessoal.com/229503/REAL-IRMANDADE-DE-SAO-MIGUEL-DA-ALA/>;

<http://www.fnt.org.br/artigos.php?id=610>; <http://www.ordem-de-sao-miguel-da-ala-osma.com/memorial.html>

Acesso em: maio/junho de 2013.

⁹⁰ Até o presente, não encontrei nenhuma pesquisa historiográfica séria que pudesse fundamentar a veracidade das origens desses relatos. No entanto, verdade é que essa ligação entre a aparição e o auxílio de São Miguel e a tomada de Santarém aos mouros permanece até os dias atuais no imaginário popular, e é exatamente isso que lhe confere importância em nosso estudo. Também não procuro avaliar aqui a veracidade da existência de arcanjos e dos anjos enquanto criaturas divinas e capazes de intervir no destino dos homens, mas sim a influência prática que esses seres, especialmente São Miguel, exerceram na mentalidade religiosa dos fiéis. Cf. nota anterior.

⁹¹ Conta-se que a Ordem teria sido fundada no século XII pelo Rei D. Afonso I de Portugal para honrar um grupo de cavaleiros da Ordem de São Tiago do Reino de Leão que o assistiram na tomada de Santarém aos mouros no dia da Festa de São Miguel do monte Gárgano, ou seja, a 8 de Maio de 1147. Disponível em: <http://www.ordem-de-sao-miguel-da-ala-osma.com/memorial.html> Acesso em: maio/junho de 2013.

⁹² DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Demônio – ou eram até mesmo atribuídas a Deus que as utilizava como forma de vingança pelos pecados da população –, o culto a São Miguel como príncipe das milícias angélicas e defensor do cristianismo contra os agentes de Satã tem sua intensidade justificada.

Evidencia-se também no contexto o surgimento de um novo medo: o medo de si mesmo que, a partir do século XIV será intensificado diante da promoção de uma pastoral do medo do pecado e da danação, acompanhado de um processo de culpabilização maciça, sendo São Miguel tido como um dos principais intercessores pelas almas dos fiéis.

Como já abordamos anteriormente, será principalmente a partir do advento da doutrina do Purgatório que a chance de purgação das faltas cometidas na vida terrena após a morte passa a relacionar-se intimamente com a ideia de responsabilidade individual, ligando-se ao livre arbítrio do homem que, culpado desde o nascimento pelo pecado original, devido à sua natureza humana, seria posteriormente julgado segundo os pecados cometidos sob a sua responsabilidade.

O catolicismo, ao atribuir extrema importância à confissão detalhada e repetida dos pecados – para que o homem não se esquecesse de nenhum pecado a ser perdoado –, contribuiu formidavelmente para que o pecador obtivesse o conhecimento de si mesmo. A partir da ênfase na responsabilidade individual pela salvação, surgia o “medo de si mesmo”, o medo de pecar, de cair em tentação, sendo assim muito importante vencer a batalha contra os próprios vícios.⁹³

A responsabilidade individual produziu, simultaneamente, a valorização da “religião das obras” e a espiritualidade penitencial. Assim, os fiéis encontraram particularmente no sacramento da penitência – que se baseava nos suplícios vivenciados por Cristo –, e no intuito de seguir fielmente o que Cristo pregava nos Evangelhos o melhor meio alcançarem a sua absolvição. A *vita apostolica* – que teve seu mais alto expoente no surgimento e atuação das ordens mendicantes – valorizava o apostolado, ou seja, a pregação dos ensinamentos do Evangelho à massa dos fiéis; o ideal de pobreza e de austeridade, praticando a renúncia à propriedade individual, limitando suas vidas ao mínimo necessário, privando-se de todo o luxo⁹⁴.

A peregrinação⁹⁵ também se constituiu como meio para a aquisição de méritos aos olhos de Deus, pois esta era considerada uma forma de penitência devido às grandes

⁹³ DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o Perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

⁹⁴ VAUCHEZ, *op. cit.*, pp. 126-135.

⁹⁵ Os locais popularmente conhecidos por terem ocorrido aparições de São Miguel também tornaram-se santuários de peregrinação dos fiéis. É esse o caso do Monte Gárgano, na Itália, onde São Miguel teria aparecido

dificuldades e riscos dos longos deslocamentos na época. Assim, os leigos encontravam na peregrinação um meio alternativo que, ao lado também das práticas do jejum e da esmola, conferiam a possibilidade da aquisição de méritos pela privação e pelo sofrimento⁹⁶.

Será justamente devido ao novo clima espiritual onde o discurso culpabilizador da Igreja conferiu uma maior responsabilidade pessoal ao cristão, implicando um maior medo do destino da alma – que, de acordo com a doutrina do Purgatório, aconteceria logo após a morte –, que se intensificará a prática dos *sufrágios* pelas almas do Purgatório e que, portanto, se estabelecerão novos laços de solidariedade entre os vivos e os mortos.

Como vimos anteriormente, já sob a influência da ordem de Cluny, que entre 1024 e 1033 instituiu o 2 de novembro como dia de Finados – data festiva de comemoração do fiéis defuntos –, as relações entre os vivos e os mortos tornaram-se mais estreitas. Chegaram a existir correntes de preces entre os mosteiros que divulgavam seus obituários contendo os nomes dos integrantes já falecidos nas abadias associadas para que se rezasse em favor deles. De acordo com Vauchez, era uma honraria ter o nome inscrito nesses obituários, podendo ser alcançada também por benfeitores leigos – soberanos ou nobres –, principalmente através dos sacrifícios materiais na forma de doações pias. Através do culto litúrgico os monges procuravam o apoio dos santos para realizarem essa intercessão sobre o mundo dos mortos.⁹⁷

Esta solidariedade estendida ao além reforçou os laços corporativos, familiares e confraternais. Os últimos manifestaram-se, a partir do século XIII, na criação de confrarias que teriam como uma de suas principais funções a realização dos sufrágios em intenção das almas de seus confrades.⁹⁸

Como os suplícios sofridos no Purgatório têm a possibilidade de serem encurtados através da intervenção dos vivos, os sufrágios pelos mortos são fruto da formação de longas redes de solidariedades tanto durante a vida como também após a morte, implicando em estreitas relações entre vivos e mortos através da existência de instituições de ligação que pagam os sufrágios, como os testamentos, ou fazem deles prática obrigatória, como é o caso de algumas confrarias⁹⁹.

nos fins do século V pedindo que ali fosse edificada uma igreja em sua honra, o que foi feito. A Igreja, a fim de atestar esse fato, marcou no calendário litúrgico a festa comemorativa dessa aparição, que teria se dado no dia 8 de maio. SÃO MIGUEL, *Devocionário*. São Paulo: Cachoeira Paulista, 2004, pp.30-38.

⁹⁶ VAUCHEZ, *op. cit.*, pp.52-54.

⁹⁷ *Ibidem*, p.38; LE GOFF, *op. cit.*, pp.149-150.

⁹⁸ LE GOFF, *op. cit.*, p. 275; 347-348.

⁹⁹ Não é somente a irmandade de São Miguel e Almas que estabelece missas para os irmãos mortos, mas todas as confrarias em geral. Contudo, o número de missas em benefício das almas varia de uma instituição para outra, e essa diferença ocorre até mesmo entre as irmandades de mesma invocação situadas em diferentes locais, podendo variar também em uma mesma irmandade ao longo do tempo, de acordo com seus recursos financeiros.

Mas, embora estas novas solidariedades entre vivos e mortos reforcem os laços familiares, corporativos e confraternais, na verdade o Purgatório, ao concentrar o interesse na morte individual e no julgamento que a ela se segue, contribuiu para intensificar o processo de individualização e subjetivação que vinha ocorrendo desde a Baixa Idade Média¹⁰⁰. Em *A Confissão e o Perdão*, Jean Delumeau afirma que

nenhuma outra Igreja cristã e nenhuma outra religião atribuíram tanta importância quanto o catolicismo à confissão detalhada e repetida dos pecados. Ficamos marcados por essa incessante exortação e essa contribuição formidável ao conhecimento de si. (...) Consciência individual e confissão estão ligadas¹⁰¹.

O fiel, mesmo que, por motivos variados, chegasse a esconder do confessor alguma falta, ao realizar o exame de consciência para a prática da confissão, revisando em seu íntimo os mínimos detalhes de seus pensamentos e intenções que orientaram suas ações, cuidando para que não se esquecesse de nada, pois esse lapso poderia ocasionar-lhe uma condenação se não nesse mundo, no outro, já que, aos olhos de Deus nada se passa despercebido, passava a se conhecer melhor, compreendendo suas fraquezas, seus vícios, e também suas virtudes. Assim, o Purgatório constituía-se em uma instância que realizava o julgamento individual, diferente da ideia de um julgamento geral da humanidade no Final dos Tempos.

A prática dos sufrágios traz para os fiéis a possibilidade de satisfazer a sua solidariedade para com os parentes e os entes mais próximos, e ao mesmo tempo, acarreta a esperança de se beneficiarem, eles próprios, dessa mesma assistência após a morte. Aos poucos, vai se definindo a ideia da vantagem de se rezar pelos que estão no Purgatório porque, quando estes forem para o Paraíso, intercederão por sua vez por aqueles que os tiraram de lá. A devoção às almas do Purgatório mostra que daí em diante estas almas não só adquiriram méritos como também podem dirigi-los aos vivos, retribuindo-lhes a sua assistência, tornando recíproca a solidariedade entre os vivos e mortos¹⁰².

Nesse processo, o culto aos santos exercerá uma importante função, pois eram vistos como intercessores especiais diante da morte. No final do século XI há uma difusão da devoção à Virgem Maria e a toda uma rede de santos vistos como intercessores diante de Deus, por ocasião do julgamento da alma logo após a morte. No século XVI o culto aos santos e seu papel como intermediários privilegiados foi reafirmado pelo Concílio de Trento,

A diferença da Irmandade das Almas é que ela estabelece sufrágios não só pelos irmãos filiados, mas estende também essa caridade a todas as almas do Purgatório.

¹⁰⁰ LE GOFF, *op. cit.*, p.275.

¹⁰¹ DELUMEAU, *op. cit.*, 1991, p.7.

¹⁰² LE GOFF, *op. cit.*, p.50; 164-165; 373; 425-426.

que na Colônia, é sistematizado pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707), onde se afirma que os anjos e espíritos celestiais e santos

devem ser venerados, porque devemos reconhecer a sua superioridade que nos têm por suas perfeições, e por estarem reinando com Deus Nosso Senhor, e porque rogam e intercedem continuamente por Nós em nossos trabalhos e aflições diante do mesmo Senhor ¹⁰³.

Assim, de acordo com as orientações eclesiásticas, o culto angélico, juntamente com o culto dos santos e demais espíritos intercessores, é importante no sentido de que, além de nos servirem como exemplos de fé e de conduta devido à perfeição que possuem, eles intercedem pelos homens perante Deus conferindo grande auxílio diante das aflições, tanto na vida terrena quanto na vida espiritual, ou seja, no Purgatório, pois, como já abordamos em outro lugar, para quem está condenado ao Inferno estas intercessões são tão inúteis quanto desnecessárias para quem já atingiu o Paraíso.

A irmandade de São Miguel e Almas de São João del Rei utiliza constantemente em sua documentação a referência a São Miguel como *glorioso Arcanjo*¹⁰⁴. A irmandade de São José del Rei, em seu Compromisso de 1724, refere-se ao seu anjo padroeiro como o *Arcanjo, o Sr. São Miguel, que é o nosso protetor e advogado*. Em sua documentação é frequente a designação de São Miguel como *defensor das benditas almas do Purgatório*; a irmandade se refere incansavelmente a si mesma como sendo a *Irmandade das benditas Almas do Purgatório e o Sr. São Miguel seu defensor*, ora substituindo este último termo por *seu patrono* ou *protetor*¹⁰⁵.

Assim, na documentação das irmandades do Setecentos mineiro sob sua invocação aqui estudadas, São Miguel era visto menos como um juiz do que como um *defensor*, o que pode ser evidenciado pelo uso do termo *advogado*. A ideia de *juiz*, instrumento da justiça divina, carrega o sentido de que, ao mesmo tempo em que ele pode absolver, ele pode também condenar, ficando a sentença dependente da conduta dos próprios indivíduos ainda em vida. Já a ideia de *defensor/protetor/advogado* implica uma intervenção por parte do anjo, a tentativa de auxílio e favorecimento em benefício dos devotos perante o julgamento divino de

¹⁰³ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ...* Título VII, n. 21, p.134.

¹⁰⁴ AEDSJDR – Livro de Eleição, Posse e Deliberações de Mesa da Irmandade de São Miguel e Almas, freguesia de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1775-1828, cx.01, n.05.

¹⁰⁵ AEDSJDR – Livro de Receita e Despesa da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1719-1725, cx.10, n.13.

suas faltas. Daí a grandiosidade da devoção a esse santo arcanjo protetor, tanto na metrópole quanto na colônia¹⁰⁶.

De acordo com Michel Vovelle, ao longo do século XVII, as novas concepções do Purgatório tomaram forma e obtiveram lugar de destaque na iconologia pós-tridentina. Sobretudo a partir do século XVIII, houve uma evolução na representação do Purgatório que, associada à do juízo individual, tende a substituir à do juízo geral e do fim dos tempos. Contudo, o papel nela desempenhado por São Miguel como guerreiro responsável por garantir as honrarias do Céu para as almas libertas não declinou da mesma forma em determinadas regiões, sobretudo no que diz respeito à Espanha e Portugal, onde a confusão entre juízo individual e juízo universal persistiu por mais tempo. Nessas regiões, o Arcanjo São Miguel “insistentemente permanece como organizador privilegiado do grande cerimonial do além”.¹⁰⁷

Mas nesse quadro evolutivo da iconografia do além na Europa ocidental, apesar do anjo São Miguel continuar como pesador de almas, em alguns casos, principalmente a partir do século XVIII, foi acentuado o seu papel de intercessor como os demais santos. Assim, progressivamente, o São Miguel como “instrumento da justiça divina de espada flamejante”, ou trazendo a balança onde são pesados os méritos de cada um, torna-se um intercessor como os outros santos, estendendo às vezes a sua mão no auxílio das almas sofredoras¹⁰⁸.

Aliado ao culto particular desse importante anjo mediador, encontramos também os santos, que compõem o estrato intermediário dos intercessores ainda humanos no plano celeste. A partir dos finais da Idade Média, forma-se uma legião dos santos da boa morte. Alguns tendem particularmente a inscreverem-se mais diretamente na imaginária do Purgatório, como é o caso de São Pedro que em alguns retábulos é mostrado recebendo as almas na entrada do Paraíso do qual detém as chaves; papel que tradicionalmente lhe é atribuído. Da Itália à Península Ibérica, difundiu-se também a devoção a São Nicolau de Tolentino, considerado como um “grande pescador de almas penadas”; a São Gregório, associado à imagem da missa milagrosa em que lhe apareceu Cristo¹⁰⁹.

Vovelle afirma que regiões como a França, a Itália e a Península Ibérica são os grandes “epicentros” dessas devoções, onde se encontram esboços mais primitivos de

¹⁰⁶ Olinda Maria de Jesus Rodrigues atesta, em sua dissertação de Mestrado, a grande difusão da devoção às alminhas e a São Miguel em Portugal, juntamente com os outros santos associados ao Purgatório e a salvação da alma. RODRIGUES, *op. cit.*, 2010.

¹⁰⁷ VOVELLE, *op. cit.*, 2010, p.163.

¹⁰⁸ *ibidem*, p.98.

¹⁰⁹ *ibidem*, pp.96-97.

representações do Purgatório desde o século XV, tendo se acentuado principalmente a partir do século XVII e XVIII sob o estímulo das orientações pós-tridentinas¹¹⁰.

Nas representações iconográficas do Purgatório, é a figura da virgem, mãe de Deus, que se destaca particularmente como defensora das almas; é a Virgem da misericórdia, aquela que protege os homens sob as dobras de seu manto, doando uma parcela dele a São Simão Stock, fundador da ordem carmelita, fazendo dele o escapulário que deve aliviar a pena das pobres almas, e que será carregado de grande devoção entre os fiéis como instrumento de prevenção da má morte¹¹¹. A Virgem do Rosário também terá São Domingos e Santa Catarina de Siena gratificados por ela, sendo então encontradas algumas imagens também com o rosário como instrumento de auxílio concedido pela Virgem às almas sofredoras¹¹².

No fim do século XVI, o papa Sisto V encorajou o movimento de devoção e auxílio às almas do Purgatório por meio das bulas de indulgências, gratificando as novas confrarias implantadas pelos capuchinhos, sob o signo do cordão de São Francisco: o cordão, cinto que prende sua túnica de lã grosseira, teria estendido pelo santo a seus discípulos a fim de ajudá-los a retirar as almas penadas do Purgatório. Várias gravuras materializaram imagens das almas agarradas a esse novo talismã¹¹³.

Em seu estudo sobre a difusão do culto a São Miguel e às Alminhas em Portugal, Olinda Maria de Jesus Rodrigues nos mostra que, nas confrarias, o culto a este santo arcanjo associava-se a outros santos padroeiros e, vale ressaltar, igualmente intercessores em benefício das almas penadas. Segundo ela

Destas instituições [as confrarias], temos conhecimento que em 1610 a Irmandade de S. Miguel e Almas estava estabelecida no Convento do Carmo em Lisboa; em 1634 já existia na igreja de S. João Novo no Porto a Irmandade de S. Nicolau Tolentino e Almas; em 1642, na igreja de S. Paio em Guimarães, fundava-se a Irmandade das Almas; 1663 a Confraria de S. José e Almas de Alvarães em Viana do Castelo; em 1668 a Irmandade das Almas e Chagas de São Francisco na Capela das Almas na cidade do Porto (...).¹¹⁴

Olinda Rodrigues afirma ainda que em 26 de agosto de 1795, durante o pontificado do papa Pio VI, a Rainha D. Maria I concedeu como Beneplácito Régio

¹¹⁰ *ibidem*, pp.194-195.

¹¹¹ *ibidem*, p.96.

¹¹² *ibidem*, p.96; 195.

¹¹³ *ibidem*, p.116.

¹¹⁴ RODRIGUES, Olinda. *op. cit.*, 2010. p.69.

(...) uma indulgência plenária a todos os fiéis de ambos os sexos, que com as devidas disposições receberem o santíssimo sacramento da eucaristia no dia em que entrarem para Irmãos da Venerável Irmandade das Almas do Purgatório erecta na Capela das Almas de Santa Catarina desta cidade [Porto].¹¹⁵

Desta forma, ao mesmo tempo em que estende a eficácia das solidariedades para além da morte, este extraordinário domínio sobre o destino das almas no além, em que o *foro* eclesiástico partilha com o *foro* de Deus o direito de intervir no destino final das almas, confere também um extraordinário acréscimo de poder para os vivos, sobretudo para a Igreja. Este enorme poderio auferido à Igreja já havia sido reconhecido por Santo Agostinho, o qual afirma no *De Cura pro mortuis gerenda*, que esta fé e práticas que exigem a intervenção da Igreja no sacrifício eucarístico – e com a qual ela também se beneficia, entre outras coisas, através das esmolas – asseguram seu domínio sobre os vivos pelo desvio do seu poder a favor dos mortos¹¹⁶.

Esse poderio da Igreja foi alcançado principalmente através da pastoral do medo, da qual podemos citar, como exemplo, a utilização e difusão das histórias de visões dos grandes imperadores e reis no além como uma arma política utilizada pela Igreja. A evocação das duras penas que esperam no além em caso de contestação e o peso dos sufrágios eclesiásticos para a salvação era um meio bastante eficaz utilizado pela Igreja para submeter os soberanos às suas vontades, tanto espirituais quanto temporais, e será bastante difundido através dos *exempla* e ressaltado por Dante. Diversos mortos ilustres passarão pelo fogo purgatório, como Teodorico, Carlos Martel, Carlos Magno, Filipe Augusto (reinou na França entre 1180 e 1223), entre tantos outros¹¹⁷.

Mesmo os santos, por algumas faltas aparentemente ligeiras, estão fadados a passarem breves estadias no Purgatório. Um dos primeiros a pagar o seu quinhão à nova crença não é outro senão o grande santo cisterciense São Bernardo, que teria passado brevemente pelo Purgatório por não ter acreditado na Imaculada Conceição. De acordo com Le Goff, o tema da passagem dos homens célebres pelo Purgatório irá se expandir no século XIII.¹¹⁸

¹¹⁵ *idem*

¹¹⁶ LE GOFF, *op. cit.*, p.26; 164-165.

¹¹⁷ Uma das anedotas de Gregório, o Grande versa sobre o rei Teodorico (que morreu em 526), e que, perseguidor dos cristãos, havia injustamente condenado à morte o Papa João e o patrício Símaco e por isso, após a sua morte, fora enviado para o fogo (eterno) por aqueles que perseguira. LE GOFF, *op. cit.*, p.116. Sobre a visão de Carlos Magno e de Filipe Augusto no Purgatório conferir: *ibidem*, p.142; 196.

¹¹⁸ Segundo Jacques Le Goff, há uma carta de Nicolau de Saint-Alban a Pierre de Celle, provavelmente de 1180-1181, afirmando que São Bernardo fez uma breve passagem pelo Purgatório antes de entrar no Paraíso. Isso se deu porque S. Bernardo era hostil à ideia da Imaculada Conceição da Virgem, ainda que muito devoto de Maria.

Mas todo esse poder era conferido à Igreja devido ao fato de que, aliado à pastoral do medo que carregava a ideia de culpa, do pecado que leva à condenação, exortando os fiéis a seguirem os preceitos cristãos e os sacramentos da Igreja, sem os quais estava fadado à condenação de sua alma, a Igreja também tinha o poder de conceder o perdão divino, conferido aos fiéis através da prática da confissão. Esse poder de absolver, e também de condenar, chamado de “poder das chaves”, teria sido conferido por Jesus a seus apóstolos, dos quais a Igreja se considerava herdeira direta¹¹⁹. Assim, juntamente com o sentimento do medo desenvolveu-se também a incessante procura pelo sentimento de segurança, o qual estava intimamente ligado ao “conforto” da confissão¹²⁰.

Além disso, apesar das condenações, nem sempre o mundo foi visto de maneira tão sombria. Nas Sagradas Escrituras, ele foi muitas vezes concebido de maneira ambivalente: ora designando o mundo de pecado, que se opõe a Deus, ora o mundo como objeto de redenção, o mundo em que Deus colocou o homem para que cumprisse seu destino, assim pode se fugir do mundo – entendido aqui como o senso da fugacidade das coisas terrenas, ou seja, os prazeres, a vaidade, a luxúria, a riqueza, e tudo mais que conduz ao pecado – sem, contudo, desprezá-lo¹²¹.

Jacques Le Goff afirma que com as transformações econômicas e sociais ocorridas no século XII a partir do fim das relações feudais e o ressurgimento do comércio e das cidades, apesar das grandes dificuldades ainda encontradas pela humanidade, esta começou a se desenvolver após séculos de simples reprodução e até de recessão. Neste período, os homens produziram mais bens e novos valores materiais, morais, estéticos estavam sendo desenvolvidos, tais como a justiça, a paz, a riqueza, a beleza; assim, houve uma rendição ao mundo terrestre que se prolongaria – e que nunca mais desapareceria, apesar dos tormentos, das dúvidas, das regressões – pelo século seguinte.¹²²

Dentro desse contexto, o medo da morte foi acentuado. Gustavo de Vinay entendia como paradoxal o nascimento do medo da morte e do sofrimento justamente no cerne dessa

Os partidários desta crença pretenderam, para abalar as imaginações e desconsiderar os seus adversários, que o abade de Clairvaux fora, por este ligeiro erro, (benignamente) sancionado. LE GOFF, *op. cit.*, p.196; 218-219.

¹¹⁹ DELUMEAU, *op. cit.*, 1991, p.39.

¹²⁰ Utilizo aqui a palavra *conforto* entre aspas pois, como demonstrou Jean Delumeau, apesar da prática da confissão pretender confortar enquanto apagava os pecados cometidos pelos fiéis, na verdade, ela também inquietava demasiadamente o pecador, devido à humilhação causada pela exposição de suas faltas ao confessor. Segundo Delumeau, em alguns casos, sendo considerados tão grandes a humilhação e a vergonha inerentes ao ato de confessar, os confessores não impunham nem mesmo uma penitência para se apagar os pecados, considerando que a própria confissão levaria à expiação da falta. *Ibidem*, p.21.

¹²¹ DELUMEAU, *op. cit.*, 2003, pp.23-24.

¹²² LE GOFF, *op. cit.*, p.273.

explosão de vitalidade¹²³, mas para Le Goff esse paradoxo é apenas aparente. Segundo ele, a acentuação do medo da morte se explica pelo fato de que o preço atribuído daí em diante à vida terrena torna justamente mais temível o momento de deixá-la. O Purgatório, nova esperança para o além, mas também objeto de apreensão devido aos seus tormentos, teve o seu papel nesta oscilação dos valores¹²⁴.

O Purgatório permanecerá na imaginação dos fiéis ao mesmo tempo como um alívio, através da possibilidade de absolvição dos pecados veniais após a morte, surgindo assim como uma esperança de salvação para aqueles que caíram nas tentações *quotidianas* da vida terrena e para os impossibilitados ter uma vivência religiosa totalmente ascética e devotada a Deus; mas também, o Purgatório, caracterizado no imaginário tanto medieval quanto moderno como um Inferno temporário, expressa uma angústia em relação à ideia de se sofrer os seus suplícios no período que decorre imediatamente após a morte.

Essa dupla função do Purgatório, de absolver, mas também de condenar, pode ser exemplificada com a usura. Em um momento em que a Igreja redobra severamente seus ensinamentos contra esta prática, condenando-a no segundo (1139), terceiro (1179) e quarto (1215) concílios de Latrão; no segundo concílio de Lyon (1274); e ainda no concílio de Viena (1311), a constituição do dogma do Purgatório permitia que o usurário fosse arrancado ao Inferno e salvo através do Purgatório, ainda que neste tivesse de sofrer severas penas. Assim, o Purgatório contribuiu para que se subtraísse do “Inferno as categorias de pecadores que, pela natureza e gravidade de sua culpa, ou pela hostilidade tradicional à sua profissão, não tinham anteriormente a hipótese de lhe escapar”.¹²⁵

Dentro desse clima de ambiguidades, os santos também desempenhavam um duplo papel. Um deles, como vimos, era o de intercessores privilegiados em benefício das almas na abreviação das penas purgatórias, sendo dessa forma tão importante cultuá-los em vida, pois estes acabaram sendo vistos como especialistas em determinadas funções, acreditando-se que a fé neles poderia ser de grande auxílio tanto nos tormentos terrenos quanto nos do além. Mas também havia um outro lado: de acordo com a imaginação popular, ao mesmo tempo em que os santos poderiam prestar auxílio e curar doenças, descontentar os santos poderia, do mesmo modo, provocá-las.

Em *História do medo no Ocidente*, Jean Delumeau afirma que, dos séculos XV ao XVII, havia pelo menos uns quarenta tipos de doenças conhecidas e temidas que eram

¹²³ apud. LE GOFF, *op. cit.*, p.273.

¹²⁴ LE GOFF, *op. cit.*, p.273.

¹²⁵ *ibidem*, p.359.

designadas pelo nome de um santo, podendo também uma mesma enfermidade estar relacionada a vários santos diferentes. As mais temidas – talvez por serem também as mais frequentes – eram as conhecidas como *fogo de santo Antônio* (ergotismo gangrenoso); o *mal de são João* que também era conhecido como *mal de saint-Lou* (epilepsia); o *mal de santo Acário* ou *mal de saint-Mathurin* (loucura); o *mal de são Roque*, dito também *mal de são Sebastião* (a peste); o *mal de saint-Fiacre* (hemorróidas e verruga no ânus); e o *mal de saint-Maur* ou *mal de saint-Genou* (gota).¹²⁶ Em geral, os santos eram acusados – em caso de descontentamento – de provocar as mesmas doenças das quais eram “especialistas” em proteger.

Diversos relatos de milagres reiteravam as vinganças que poderiam ser exercidas pelos poderosos santos que fossem ultrajados. No século XVI, ao zombarem do temor aos santos vingativos, os XVI humanistas atestam o quanto ele era difundido¹²⁷. A esse respeito, Erasmo ironiza em um de seus *Colóquios*:

Pedro pode fechar a porta do céu. Paulo está armado do gládio; Bartolomeu, do sabre; Guilherme, da lança. O fogo sagrado está à disposição de Antônio. [...] O próprio Francisco de Assis, depois que está no Céu, pode tornar cegas ou loucas as pessoas que não o respeitam. Os santos mal honrados enviam horríveis doenças¹²⁸.

Descontentar o diabo também causava tantos problemas quanto descontentar os santos. Henri Estienne relata um caso ocorrido em 1566 no qual uma “boa mulher [que], após ter oferecido uma vela a são Miguel, oferecia uma também ao diabo que estava com ele: a são Miguel, a fim de que lhe fizesse bem, ao diabo a fim de que não lhe fizesse mal”.¹²⁹

De acordo com Delumeau, com o intuito de zelar pela crença e cuidar que houvesse um devido respeito na prática de cultos aos santos, esses relatos de santos malfazejos possivelmente foram reforçados pelos pregadores.¹³⁰

A Igreja, adotando uma pastoral do medo, que se utilizaria da morte e do julgamento divino como elementos de cristianização, insistindo na confissão auricular e na penitência, através da pressão sobre a consciência e o comportamento dos fiéis desempenhava um papel hegemônico sobre a sociedade. A importância dada à confissão demonstra a ação eclesial no sentido da culpabilização, que se deu através do convencimento do fiel sobre a punição dada após a morte aos que não se mostrassem arrependidos e que não seguissem as diretrizes

¹²⁶ DELUMEAU, *op. cit.*, 2009, pp. 99-100.

¹²⁷ *ibidem*, pp.100-101.

¹²⁸ ROTTERDAM, Erasmo de. *apud* DELUMEAU, *op. cit.*, 2009, p.100.

¹²⁹ ESTIENNE, Henri *apud*. DELUMEAU, *op. cit.*, 2009, p.99.

¹³⁰ DELUMEAU, *op. cit.*, 2009, p.99.

eclesiásticas. Segundo Delumeau, jamais uma civilização tinha atribuído tanto peso à culpabilidade como fez o Ocidente dos séculos XIII ao XVIII.

É assim diante de uma “civilização do medo”, quando dentre outros tantos temores, temia-se o diabo e até mesmo a ira de Deus e dos santos; temia-se a si mesmo, diante do perigo das fraquezas humanas e da ideia de responsabilidade individual pelos pecados cometidos após o batismo; temia-se as bruxas, os hereges, os infiéis – neste caso, quando se tratava dos judeus e muçulmanos, temia-se “o outro” –; temia-se a fome; temia-se a peste; temia-se as guerras; temia-se morrer “de repente”, pego de surpresa e sem a devida preparação para a morte com o auxílio dos sacramentos da Igreja; quando até mesmo o exercício das próprias profissões despertava o medo da condenação, como é o caso do pecado da usura. Todos esses medos estavam intimamente ligados ao medo do Inferno, o medo de pecar e de ser condenado. E, como vimos, até mesmo o Purgatório despertava medo devido à rigidez de suas penas e à sua proximidade, devendo acontecer logo após a morte, proximidade esta que se sentia ainda mais forte em uma sociedade onde a vida era constantemente ameaçada pela fome, pela peste, pelas guerras, etc. fazendo com que a morte exercesse uma presença constante.

Por outro lado, ao mesmo tempo em que inquietava o pecador amedrontando-o diante da possibilidade de condenação da sua alma ao Inferno, a Igreja também se colocava como um meio de confortá-lo, seja oferecendo os meios para a absolvição através confissão e da penitência, seja através dos diversos tipos de sufrágios e indulgências para o resgate da alma pecadora.

A filiação a uma ou mais confrarias era a garantia de que no momento derradeiro não se estaria desamparado. Além de garantir apoio ainda em vida e em caso de necessidade – pois, em geral, as confrarias ofereciam a seus membros socorro nos momentos de doença, ruína financeira, prisão, viuvez – elas também garantiam amparo espiritual através da prestação dos cuidados necessários nos últimos momentos de vida como também após a morte, garantindo os últimos sacramentos para a realização de uma *boa morte* e um sepultamento digno em território sagrado, além de desempenhar um papel fundamental de intervenção no destino das almas no além ao estipular certa quantidade sufrágios¹³¹ aos fiéis

¹³¹ O número de sufrágios estipulados pelos Compromissos variava de uma confraria para outra, de acordo com seus recursos financeiros. Essa variação se dava até mesmo entre as confrarias sob a mesma invocação situadas em diferentes localidades. As irmandades de São Miguel e Almas tinham a particularidade de realizar sufrágios não só em benefício de seus membros, mas estendiam sua caridade realizando sufrágios às almas do Purgatório em geral.

em seu Compromisso, garantindo a rápida passagem da alma pelo Purgatório em direção ao Paraíso.

Assim, ao administrar a eucaristia, a confissão e a penitência, ao controlar as missas e as esmolas feitas pelos vivos em favor dos mortos, a Igreja – que na Capitania de Minas atuava através das confrarias e ordens terceiras – obtinha um grande poder sobre a vida quotidiana e a morte dos fiéis, o que lhe traria benefícios através do sistema de indulgências.

1.4 – O Concílio de Trento e o reforço da doutrina do Purgatório: a difícil escolha entre proibidade doutrinal e vantagem pastoral

Os movimentos de contestação à Igreja católica durante o século XVI, que culminaram na Reforma protestante, geraram controvérsias em relação à questão do julgamento das almas e das possibilidades de salvação após a morte. Como vimos, a Igreja ensinava que os pecadores arrependidos podiam pagar seus pecados através de alguns sacramentos e também com o recurso aos sufrágios e indulgências – retiradas do tesouro de méritos acumulados das obras dos santos e mártires.

Durante o século XVIII houve um maior empenho na tentativa de organização e estruturação da Igreja católica na América portuguesa visando à implantação dos dispositivos do Concílio de Trento (1545 a 1563), que tinha por finalidade a renovação da Igreja Romana e o combate às ideias protestantes. Mesmo na Europa, as orientações prescritas por Trento, conforme apontou Jean Delumeau, não ocorreu logo após a publicação do Concílio, mas somente na segunda metade do século XVII e no decorrer do século XVIII, quando a Igreja reuniu então as condições necessárias para implantá-las na Europa.

Na Colônia, as diretrizes tridentinas encontram-se pormenorizadas na legislação que norteava a ação da Igreja a partir de 1707, através das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, redigidas por D. Sebastião Monteiro da Vide em sínodo diocesano.¹³²

A promulgação do Concílio de Trento deu-se em um contexto de resposta da Igreja aos ataques dos protestantes. Dentro do espírito da época, os movimentos de contestação

¹³² Até o início do século XVIII as dioceses da Colônia norteavam suas ações pelas *Constituições do Arcebispado de Lisboa*, do qual era sufragâneo o arcebispado da Bahia. Porém, como diz o próprio D. Sebastião Monteiro da Vide, na introdução das *Constituições* “... as ditas *Constituições do Arcebispado de Lisboa* se não podião em muitas cousas acomodar a tão diversa região, resultando dahi alguns abusos no culto Divino, administração da Justiça, vida e costumes de nossos súditos...”. Sendo, portanto, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* legislação adaptada das normas do Concílio de Trento. ZANON, Dalila. *A Ação dos Bispos e a Orientação Tridentina em São Paulo (1745-1796)*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp/IFCH, 1999, p.21.

religiosa buscaram recuperar a pureza original do Cristianismo dos tempos apostólicos, que acreditavam terem sido desvirtuados pelo papismo ao longo dos séculos, recusando as inovações da doutrina católica sobre a Bíblia.

Criticando a Igreja institucional e hierárquica, os sacramentos, a comunhão dos santos, as interpretações bíblicas, os reformadores do século XVI conduziram a uma tendência geral de negação de todo o lado místico e sobrenatural tradicionais ao catolicismo e especialmente presentes na cultura popular. Tendo como proposta religiosa uma lealdade interpretativa absoluta aos textos evangélicos, que deveriam ser acessíveis a todos os fiéis, os protestantes estabeleceram uma condenação da ideia de Purgatório e das devoções decorrentes desta crença, assim como as possibilidades de comunicações entre os mortos e os vivos. Assim, Lutero referia-se ao Purgatório católico como “*o terceiro lugar*”, pois esse além “*inventado*” não estava nas Escrituras¹³³.

O foco das discussões teológicas era a questão de como se daria a relação entre o *livre-arbítrio* e a *graça*. Tanto os católicos quanto os reformadores protestantes aceitavam a definição do *pecado* como “um ato deliberado de desobediência à vontade manifesta de Deus”, que seria inerente ao ser humano em decorrência do *pecado original*. Por sua vez, a *graça* seria a assistência de Deus no sentido de ajudar o pecador a evitar o pecado, sendo que o indivíduo experimentaria a *justificação* ao ser reconduzido do pecado à obediência¹³⁴.

No entanto, havia discordâncias entre os teólogos católicos e protestantes que se dava no quesito de como se alcançaria a *justificação*. A esse respeito, “Lutero acreditava que o efeito do pecado original sobre a humanidade era tão drástico que nenhum indivíduo teria a capacidade de executar qualquer tipo de ação virtuosa pelo simples exercício do seu livre-arbítrio”, pois seria inerente à condição humana se opor a tudo o que é desejado por Deus. Dessa forma, ao homem seria impossível experimentar voluntariamente a *justificação*, sendo esta obtida somente através da iniciativa da concessão da *graça* divina. Portanto, o ser humano não pode merecer a *salvação*, ela também deve ser uma *graça* divina. Assim, na sua relação com o homem, é Deus quem toma a iniciativa, ficando o cristão abandonado passivamente à vontade de Deus¹³⁵.

Apesar das tentativas de reforma da Igreja e muitas dessas ideias já existirem anteriormente a Lutero¹³⁶, o desenvolvimento dessas teorias levou Lutero a rejeitar a

¹³³ LE GOFF, *op. cit.*, p.15.

¹³⁴ DAVIDSON, *op. cit.*, p.7.

¹³⁵ *ibidem*, pp.6-8.

¹³⁶ O Concílio de Trento (1545-1563) foi promulgado num momento em que a Igreja procurava responder aos ataques dos protestantes, por isso, muitos autores trabalham o empenho reformista da Igreja apenas em um

necessidade de uma Igreja institucionalizada, pois, se o indivíduo só poderia ser justificado pela livre vontade de Deus, a intercessão da Igreja, papado, sacerdotes, sacramentos, santos e indulgências para a salvação dos fiéis se fazia absolutamente ineficaz. Assim, Lutero e seus seguidores foram levados ao cisma e à separação formal de Roma¹³⁷.

Foi o catolicismo pós-tridentino que reafirmou a mensagem de salvação da Igreja e a sua missão apostólica diante do mundo. A doutrina proclamada pelo concílio de Trento estabeleceu a existência de duas fontes de verdade cristã: por um lado, a das Sagradas Escrituras e, por outro, a proveniente da tradição apoiada na obra dos Padres, e nas decisões dos magistérios conciliares e pontificiais. Reafirmou o pecado original – que poderia ser redimido inteiramente pelo batismo –, o valor dos sete sacramentos, da eucaristia e a realidade da transubstanciação¹³⁸ na missa¹³⁹.

O Concílio confirmou ainda a existência do Purgatório e a legitimidade dos cultos à Virgem, aos santos, aos mortos e o valor das indulgências, das preces, missas e orações que tinham por finalidade a abreviação ou o perdão das penas purgatórias. A remissão dos pecados só seria possível através da contrição, da confissão e da penitência, e a absolvição sacerdotal garantiria a eficácia do sacramento¹⁴⁰. Esse poder de absolver, mas também de

âmbito reacionário, e é nesse sentido que se originou o conceito de “Contra-Reforma”. Alguns historiadores acreditavam que a Contra-Reforma tivera início como uma reação ao protesto de Lutero contra as indulgências, tendo se estendido até a Paz de Vestfália, em 1648, a qual teria posto um fim à grande luta entre protestantes e católicos. Por outro lado, os trabalhos de alguns estudiosos vêm atualmente corroborando a ideia de que desde o século XII iniciou-se um movimento reformador da Igreja e, da mesma forma, o século XVI não marcou o seu fim, revelando que ela não foi apenas a reação de uma instituição ameaçada. Criticando assim o conceito de “Contra-Reforma”, muitos preferem o emprego do termo “Reforma Católica”. No entanto, também é certo que as mudanças ocorridas na Igreja católica não ocorreram totalmente desvinculadas dos questionamentos protestantes. Como procurei demonstrar, a tentativa de implementação de uma reforma moral do clero conheceu seus altos e baixos ao longo da história, constituindo um objeto de preocupação dos movimentos reformistas da Igreja, como as reformas Gregoriana (séculos XI-XII) e Tridentina (séculos XVI-XVIII). Houve também movimentos ascéticos de busca por uma vivência religiosa mais subjetiva, que tendiam a incentivar o desejo de renúncia às atividades mundanas em favor da contemplação e exigiam a rigidez moral, tanto clero quanto dos fiéis. Esses movimentos ultrapassaram o período tridentino tanto a montante quanto a jusante, como é o caso da *Devotio Moderna* nos séculos XIV e XV, e do jansenismo no século XVII. Contudo, esses movimentos estavam longe de sugerir qualquer rompimento ou deslealdade para com a Igreja enquanto instituição. Esse rompimento só ocorreu no século XVI, dando origem de um lado à Reforma Protestante, e de outro à Reforma Católica ou Tridentina. De acordo com Maria de Lourdes Correia Fernandes, *a complexidade do contexto, a diversidade das ideias religiosas, a multiplicidade de práticas devocionais, o desconhecimento de algumas normas e de aspectos da doutrina cristã não se esgotou com as decisões do Concílio de Trento, mas este transformou-se num marco determinante*. FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade. In: MARQUES, João Francisco; GOUVEIA, António Camões (coord.). *História Religiosa de Portugal*. Humanismos e Reformas. vol 2. pp.15-44, p. 24; DAVIDSON, *op. cit.*, pp. 1-2.

¹³⁷ DAVIDSON, *op. cit.* p.9.

¹³⁸ A transubstanciação é a crença de que o pão e o vinho transformam-se no corpo e sangue de Cristo durante a eucaristia. Esta doutrina havia sido definida oficialmente no Quarto Concílio de Latrão, em 1215, e seria reiterada pela Igreja no Concílio de Trento (1545-1563). DAVIDSON, *op. cit.*, p.10.

¹³⁹ *ibidem*, pp.12-13.

¹⁴⁰ DELUMEAU, *op. cit.*, 1991.

condenar, conhecido como o *poder das chaves*, teria sido diretamente conferido por Jesus a seus apóstolos¹⁴¹.

A confirmação dessas doutrinas é fruto direto do posicionamento da Igreja em Trento no sentido de que no processo de *justificação e santificação* o indivíduo pode e deve cooperar com Deus. Assim, a iniciativa pertence tanto ao homem quanto a Deus, diferentemente do entendido por Lutero, que a atribuía exclusivamente a Deus. A fé e as obras são igualmente necessárias e dignas de recompensas, devendo a graça divina operar conjuntamente com o esforço humano¹⁴².

Assim, na Contra-Reforma, a caridade e a piedade se complementavam. Ao enfatizar o esforço do homem para cooperar com a graça divina para obter a salvação de sua alma, triunfara em Trento uma espiritualidade ativa, uma cristandade que se dedicava ao mundo¹⁴³.

Para desempenhar essa missão, o surgimento de novas ordens religiosas, como é o caso da Companhia de Jesus, aprovada em 1540, teve um importante papel. Estas novas ordens tinham uma organização e estrutura que, ao dispensar as regras tradicionais de clausura das ordens mais antigas, capacitava seus membros a interagirem com o mundo.¹⁴⁴ Além destas ordens, os organismos de carácter associativista, como as Misericórdias e as demais confrarias que, mesmo anteriores a Trento, também foram um veículo da expressão reformista ao dinamizarem, entre os leigos, as devoções ao Rosário, às almas do Purgatório e ao Santíssimo Sacramento; as peregrinações; os cultos; as devoções; as festas e muitas outras temáticas que são vertentes que, com maior ou menor êxito, se tornaram um meio do desenvolvimento da atividade reformadora.

Dáí se explica o grande sucesso da devoção às almas do Purgatório disseminadas pelas irmandades de São Miguel e Almas. O historiador Caio Boschi¹⁴⁵ identifica, só na Capitania de Minas, o montante de trinta e cinco irmandades sob a invocação de São Miguel e Almas, o que confere a esta instituição a classificação do terceiro lugar em aspectos vocacionais, sendo sobrepujada primeiramente pelas irmandades do Rosário dos Pretos e, em segundo, pelas do Santíssimo Sacramento.

Por ocasião do concílio de Trento, o culto foi reavivado reiterando-se a devoção aos coros angélicos e às almas do Purgatório. Na colônia divulgaram-se as deliberações tridentinas:

¹⁴¹ *ibidem*, p.39.

¹⁴² DAVIDSON, *op. cit.*, pp.12-13.

¹⁴³ *ibidem*, pp.36-37.

¹⁴⁴ *ibidem*, p.36.

¹⁴⁵ BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986, p.189.

(...) encomendamos muito que tratem desta devoção das confrarias e de servirem e venerarem nelas aos Santos, principalmente a do Santíssimo, e do nome de Jesus, a de N. Senhora, e das almas do purgatório, [...] porque estas confrarias é bem as haja em todas as igrejas¹⁴⁶.

Além desses aspectos doutrinários, Trento se dedicava a realizar uma reforma administrativa visando à restauração da disciplina eclesiástica e um maior controle da conduta moral do clero e dos cristãos; e reafirmava também a hierarquia entre os cargos eclesiásticos, procurando evitar qualquer ameaça à posição do papado. Entre os vários instrumentos utilizados pelos bispos na tentativa de conduzir a pastoral e controlar a moral do clero e da população estão as visitas pastorais, realizadas por eles mesmos ou por seus visitantes.¹⁴⁷

Outra inovação nesse sentido foi a criação de seminários em cada diocese para o treinamento de novos padres¹⁴⁸. Mas o efeito mais notório dessa reforma da cúria foi o estabelecimento das chamadas “Congregações”, que tinham por objetivo supervisionar a administração da Igreja, sendo cada uma dirigida por um grupo de cardeais subordinados diretamente ao papa. A mais conhecida delas foi a Congregação do Santo Ofício, fundada em 1542 e reorganizada por Pio V, que tinha por responsabilidade a proteção da doutrina da Igreja¹⁴⁹.

Em síntese, os bispos reunidos no Concílio de Trento, além de trazerem a tona importantes discussões teológicas em sua preocupação de reafirmar e definir a sua posição dogmática frente aos questionamentos protestantes, se preocuparam principalmente com a questão de como se daria o recebimento dessa doutrina pelos leigos, ou seja, a preocupação com a pastoral.

Mas a abordagem da reforma da Igreja na época Moderna deve estar atenta à sua complexidade, pois como nos chama a atenção a historiadora portuguesa Maria de Lourdes Correia Fernandes

A ideia de reforma da Igreja não se restringe apenas aos aspectos relacionados com as sensibilidades religiosas e a espiritualidade. Falar de reforma da Igreja implica necessariamente na inclusão dos aspectos institucionais e jurídicos, os quais, muitas

¹⁴⁶ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...* Tít. LX, n.869, p.452.

¹⁴⁷ LONDOÑO, Fernando Torres. *A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na Colônia*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p.17.

¹⁴⁸ Cf. DAVIDSON, *op. cit.*, pp.23-25.

¹⁴⁹ *ibidem*, pp.28-29.

vezes, poderão estar distantes, se não da doutrina, pelo menos da pastoral e das sensibilidades religiosas¹⁵⁰.

Após a definição da doutrina oficial católica em Trento, procurando, na medida do possível, fixar os limites da ortodoxia intelectual e criar as condições para a renovação do clero, este teve de lidar com a difícil missão de levar sua doutrina aos leigos.

Realmente, em muitas áreas os leigos aparentemente ignoravam alguns elementos teológicos do cristianismo. Contudo, é importante frisarmos que a ignorância do cristianismo autorizado não significava falta de crença religiosa.¹⁵¹ A religiosidade popular não era incompatível com o cristianismo; os fiéis tendiam a aceitar os ensinamentos cristãos que estivessem em harmonia com a religião tal como praticada, e não apenas de acordo com os objetivos da religião tal como prescrita. Um bom exemplo é a maneira como se dava o culto aos santos: estes eram aceitos não como modelos de vida cristã, mas como intercessores celestes em benefício dos fiéis, com poderes para protegê-los e curá-los¹⁵². O catolicismo tridentino, exclusivamente desenvolvido por uma restrita elite de intelectuais e celibatários, possuía prescrições que nem sempre correspondiam às expectativas dos leigos.

Os reformadores católicos se viram diante de um dilema: eram forçados a escolher entre a probidade doutrinária e a vantagem pastoral. Se seguissem à risca as determinações doutrinárias da Igreja, poderiam se ver isolados dos leigos; mas, se cedessem às inclinações dos leigos, poderiam violar os ensinamentos da Igreja. Esse dilema tem perturbado a Igreja em todos os períodos de sua história e, longe de se resolver em Trento, ele se estendeu pelos séculos posteriores e permanece presente até os dias atuais¹⁵³.

Como vimos, após estabelecer os aspectos doutrinários em Trento relativos à *justificação*, como a possibilidade do indivíduo cooperar para a salvação de sua alma através da valorização tanto da fé como das obras – o que levou à reafirmação do poder da Igreja de garantir o auxílio necessário como intercessora entre os homens e Deus para se conseguir a salvação através das indulgências, dos sufrágios e dos sacramentos da confissão, comunhão e da penitência, reforçando o dogma do Purgatório, que levaria em conta uma condenação ou absolvição de acordo com os méritos alcançados individualmente –, na prática a Igreja se viu entre o difícil papel de exigir uma moral e penitências mais rigorosas e o de conferir o perdão.

¹⁵⁰ FERNANDES, *op. cit.*

¹⁵¹ DAVIDSON, *op. cit.*, pp.40-41.

¹⁵² *ibidem*, p.41.

¹⁵³ *ibidem*, p.76.

Assim, após a reafirmação dos dogmas, como o Purgatório e o *poder das chaves*, ficava a questão de como fazê-lo, de como impor uma teologia rigorista, mas sem afastar os fiéis, ou seja, que fosse condizente com sua vivência cotidiana.

Quando falamos em Concílio de Trento, em Igreja católica, não devemos nos esquecer de que, para muito além deste lado institucional, o corpo da instituição era composto por pessoas, indivíduos que possuíam diferentes visões e integravam diversas correntes, mesmo dentro da Igreja. O próprio Lutero, antes do rompimento oficial com Roma, era um monge católico agostiniano. Até então, as autoridades católicas não haviam estabelecido uma efetiva definição sobre a doutrina da *justificação*.

Diante da *pastoral do medo* aplicada pela Igreja católica, a confissão – que após o IV concílio de Latrão (1215) havia se tornado obrigatória anualmente, devendo nesta ocasião serem confessados *todos* os pecados – oferecia o conforto ao pecador. Mas, conforme ressalta Jean Delumeau, de certa forma os textos do concílio de Trento foram contraditórios sobre a obrigação da confissão anual. Em relação ao domínio doutrinal sobre a confissão ao padre, ora as deliberações do concílio de Trento determinam que ela deve ser obrigatória apenas no que se refere a “*todos os pecados mortais*”, ora deixa implícito que ela deve abranger “*todos os pecados*”, o que incluiria também os pecados veniais como determinava o concílio de Latrão¹⁵⁴.

Assim, ficava o problema de que, a despeito da Igreja estabelecer que a pecados privados se atribuíssem penitências privadas, e apesar da obrigatoriedade da confissão anual se referir apenas aos pecados mortais, o fato do pecador ser visto saindo do confessionário revelaria para o restante da população que ele havia cometido um pecado mortal. Dessa forma, o que se estabeleceu na prática foi a confissão obrigatória de todos os pecados, mesmo os veniais. De acordo com Delumeau,

a exegese que concilia os dois textos tridentinos postula que o preceito da confissão anual só vale estritamente para os pecados mortais, mas de todo modo é preferível apresentar-se ao padre, ao menos uma vez por ano, por temor de causar escândalo e a fim de declarar que não nos sentimos culpados de algum pecado mortal¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Concílio de Trento, Sessão XVI, Cap. V: *Quanto aos pecados veniais que não excluem a graça de Deus e nos quais caímos com frequência (ainda que sua confissão seja útil), eles podem ser omitidos sem falta e expiados por muitos outros remédios [...]. Nada mais na Igreja pode ser exigido do penitente [...], senão que confesse os pecados pelos quais se lembre de ter ofendido mortalmente seu Deus e Senhor. Já o cânone e declara: Se alguém afirma que a confissão de todos os pecados, tal como a Igreja o observa, é impossível [...], ou que os fiéis de ambos os sexos, todos e cada um, não são a ela obrigados uma vez por ano, segundo a prescrição do grande concílio de Latrão [...], que ele seja excomungado.* Citado por DELUMEAU, *op. cit.* 1991, pp.15-16.

¹⁵⁵ DELUMEAU, *op. cit.*, 1991, p.16.

Como podemos perceber, o ato de confessar e de absolver não era nada simples, tanto para o pecador como para o confessor. Para o pecador, a confissão despertava muitos receios, como a vergonha do pecado, principalmente no que tange aos pecados sexuais. Além disso, havia outros problemas que também se constituíam em empecilhos à confissão, como é o caso do adiamento da absolvição conforme o confessor achasse necessário, o que fazia com que o pecador fosse visto saindo do confessionário sem receber a comunhão, o que poderia causar falatórios em prejuízo da honra. Jean Delumeau cita o caso de Possevino, que, para aconselhar os confessores a esse respeito, dá o exemplo de uma situação:

Uma mãe e sua filha vão juntas à igreja para se confessar e comungar. A filha não pode obter a absolvição e não poderá portanto comungar, “do que resultará má opinião, tanto da parte da mãe quanto de todos os assistentes”. Possevino sugere ao padre, “para salvar pelo menos sua honra [da filha], recitar com ela a oração dominical, como em forma de absolvição, aconselhando-a também a fingir alguma indisposição que a impeça de comungar¹⁵⁶.”

Outro aspecto que também se relacionava à honra era a condicionar a absolvição do pecador que tivesse prejudicado o bem ou a reputação de outrem à reparação desse mal. A esse respeito, o *Catecismo do Concílio de Trento* determina:

O que os confessores devem observar acima de tudo é, após terem ouvido a confissão de seus penitentes, prestar muita atenção, antes de lhes dar a absolvição, se eles prejudicaram [sic] o bem ou a reputação de seu próximo, de modo que os penitentes percebam que o pecado que cometeram é capaz de condená-los, a menos que façam uma reparação completa. Pois não se deve absolver ninguém que não tenha antes prometido restituir tudo o que não lhe pertence¹⁵⁷.

No entanto, o penitente corre o risco de ter a honra comprometida caso a falta cometida se torne de conhecimento público ao procurar repará-la. Dessa forma, mesmo sendo dever do padre propor a reparação do mal feito a outrem e recomendar a emenda da vida do penitente antes de absolver o pecador, alguns confessores, como é o caso de São Francisco de Sales, afirmam a necessidade de uma “prudência delicada nas conjunturas em que a reparação é mais difícil”. Pois “convém poupar a reputação do penitente”:

É preciso achar um meio, se possível, de fazê-las secretamente [as reparações e restituições], sem que o penitente venha a ser difamado; sendo assim, se for um roubo, convém fazê-lo devolver, ou algo equivalente, por uma pessoa discreta, que não nomeie nem revele de maneira alguma o restituente. Se for uma falsa acusação ou impostura, convém fazer destramente com que o penitente dê, sem dar mostras disso,

¹⁵⁶ *ibidem*, p.72.

¹⁵⁷ DELUMEAU, *op. cit.* 1991, p.69.

impressão contrária àqueles diante dos quais cometeu a falta, dizendo o contrário do que havia dito, sem dar mostras de algo mais¹⁵⁸.

A grande preocupação com a reputação, a importância dada aos falatórios, justificava esses subterfúgios em matéria de absolvição.

Além do mais, ao longo de diferentes épocas, o problema da recorrência dos penitentes nos mesmos pecados tornara-se constante. Por sua vez, a Igreja enfrentava o dilema de que, caso adiasse a absolvição destes, corria-se o risco de condená-los ao Inferno se viessem a morrer em estado de pecado “mortal” antes de obterem o perdão de um padre.

Foi assim que, no século XVIII, os teólogos estabeleceram a distinção entre o “habitudo” e o “recidivo”. O primeiro é o que confessa um mau hábito pela primeira vez, o segundo é aquele que, ao contrário, reincide no mesmo pecado mesmo já tendo sido repreendido por seu confessor numa situação anterior.

Contudo, para resolver esses problemas, os doutrinadores e confessores podiam contar com o fato de que as orientações do próprio concílio de Trento não havia excluído de modo algum uma prática ampla da absolvição, uma vez que afirmara que

O pecador pode ser absolvido pela sentença do padre, não uma vez, mas todas as vezes em que, tendo cometido o pecado, recorrer aos sacramentos com sentimentos de penitência. (sessão XIV, cap.II)¹⁵⁹

Assim, o discurso da Igreja sobre a confissão confortava de certa forma os fiéis ao expor que Deus perdoa tudo, que através dela é possível ter todas as faltas quitadas quantas vezes fosse necessário. Segundo Delumeau, “daí vem o inesgotável elogio da confissão pelo clero católico dos séculos XVI ao XIX, considerando a confissão bem feita como um meio certo de salvação, proporcionando psicologicamente um grande reconforto ao pecador”.¹⁶⁰

Mas o que seria uma confissão bem feita? Principalmente nos séculos XVII e XVIII, essa difícil questão dividiu as opiniões dentro da própria Igreja. Os fiéis deveriam ser indagados pelos confessores a respeito do motivo que os levava a recorrer aos sacramentos da confissão e da penitência: seria a *contrição*, definida pelo amor a Deus, que os levava ao arrependimento do pecado; ou teria sido a *atrição*, que caracteriza o arrependimento causado pelo medo do Inferno, que os teria conduzido a recorrer à penitência? Na verdade, as

¹⁵⁸ ibidem, p.71.

¹⁵⁹ ibidem, pp.75-76.

¹⁶⁰ ibidem, pp.35-37.

divergências se davam em razão de saber se esta última forma de arrependimento, a atrição, era suficiente para obter o perdão de Deus no sacramento da penitência.

No começo do século XIII, São Tomás de Aquino compreendia a contrição como um arrependimento perfeito, pois ela se dava através da manifestação da graça divina sobre o homem, tornando sua liberdade “equivalente à caridade, e o homem lamenta suas faltas por amor a Deus”. Mas por sua vez, também considerava que a atrição, apesar de ser proveniente do medo dos castigos, tem a capacidade de preparar a manifestação da graça e abrir o caminho para a contrição, fazendo com que um pecador “atrído” se torne um pecador “contrído”. Essa doutrina, ao aumentar consideravelmente o papel da absolvição, acalenta os fiéis que, a princípio, sentem somente um começo de contrição, tornando-os mais seguros do perdão divino.

De acordo com Delumeau, diante das críticas protestantes¹⁶¹ sobre a doutrina da confissão, o concílio de Trento se posicionou em suas “costumeiras posições intermediárias”, sustentando a confissão detalhada dos pecados a um padre, o valor fundamental da contrição motivada pelo amor a Deus e pela vergonha de ter pecado contra ele, como reconhece também

essa contrição imperfeita que é chama atrição porque nasce comumente da consideração da feiúra do pecado ou do temor das penas do inferno [...]. Embora não possa, por si mesma, sem o sacramento da penitência, conduzir o pecador até a justificação, ela o dispõe no entanto a obter a graça de Deus nos sacramentos¹⁶².

Contudo, mesmo a atrição sendo desta forma definida sob a autoridade de um concílio, este debate estava muito longe de se encerrar em Trento. O protestantismo, rejeitando a doutrina sobre a confissão e continuando a acusar a Igreja de ter “rebaixado o lamento da ofensa feita a Deus ao medo da força”, contribuiu para o acirramento do conflito e as discussões recomeçaram dentro da própria Igreja entre “atricionistas” e “contricionistas”.

Logo após o concílio de Trento, reforçando o sacramento da confissão, a Igreja se empenhou mais do que nunca no esforço de levar os fiéis ao confessionário, adotando, para isso, primeiramente uma prática mais acolhedora e compreensiva, como precaução para não

¹⁶¹ Segundo Delumeau, Lutero entende que a confissão pode até ser útil para tranquilizar, mas não é objetivamente necessária para a remissão dos pecados. Além disso, ela deve ser livre e sem enumeração obrigatória das faltas, podendo ser feita a um leigo. Quanto à atrição e a contrição, Lutero afirma que a primeira não passa de uma hipocrisia que torna o homem ainda mais pecador; e a segunda só pode ser posterior à graça, pois o homem, viciado desde Adão, é incapaz por si mesmo de um movimento de verdadeiro amor. Portanto, para Lutero não é a confissão que absolve; o importante é crer no perdão de Cristo. DELUMEAU, *op. cit.*, 1991, p. 46.

¹⁶² Sessão XIV (25 de novembro de 1551), cap. IV: *Conciliorum oecum. Decreta*, ed. Alberigo, p.705. Cf. DELUMEAU, *op. cit.*, 1991, p.46; 143.

afastar os fiéis. Contudo, essa prática indulgente foi logo rechaçada pelos adeptos de um rigorismo mais severo.

Enquanto os atricionistas – encabeçados principalmente pelos jesuítas – tinham um maior contato com a massa dos cristãos, tendo que conviver com os problemas cotidianos da prática do confessionário e da penitência, seus rivais, os contricionistas – tendo como principal representante a corrente jansenista –, “sem descer ao nível modesto do cotidiano, sem levar em conta a psicologia coletiva dos penitentes forçados e apressados do sábado”, gostariam que uma “Igreja de unanimidade fosse ao mesmo tempo uma comunidade elitista: diálogo de surdos no interior do quadro enganador da cristandade”.¹⁶³

Era preciso levar em conta os muitos problemas cotidianos relativos à confissão e a penitência. A grande maioria dos fiéis não tinha nem tempo nem refinamento psicológico necessários para identificar se o seu arrependimento era proveniente do medo ou de um “começo de amor a Deus”. A princípio, o que levava os fiéis a se confessarem era o temor dos castigos divinos no além. Diante dessa realidade, os muitos confessores compreendiam que se lhes negassem a absolvição, correriam o risco de condená-los ao Inferno caso a morte os surpreendesse nesse estado. Dessa forma, impunha-se a questão: a Igreja é uma associação para uma elite ou uma sociedade para todos?

Foi buscando abarcar o maior número possível de fiéis e, ao mesmo tempo, definir sua doutrina e combater o avanço protestante, que Trento reafirmou o poder dos sacramentos como base para o seu fortalecimento, se posicionando no sentido de que a graça que eles contêm e infundem aos fiéis é portadora de um poder tão extraordinário, que seria capaz de tornar “contritos” mesmo os que a princípio eram apenas “atritos”. Reforçando assim o “poder das chaves”, a Igreja atuava para que as virtudes da confissão pudessem realizar um efeito tranquilizador no penitente que não sentia nela a dor da contrição. Assim, ele teria seus pecados perdoados, escapando do Inferno¹⁶⁴.

Além disso, como bem demonstrou Jean Delumeau, nem sempre é fácil estabelecer a distinção entre pecado mortal e pecado venial. De acordo com alguns doutrinadores, todo pecado mortal pode se transformar em venial caso falte a premeditação, o pleno conhecimento do mal que se vai cometer ou o completo consentimento. Dessa forma, conforme a situação, os sete pecados capitais não são necessariamente mortais, podendo se tornar veniais.

As concepções teóricas sempre encontraram o obstáculo da realidade cotidiana, e isso revela a grande complexidade da confissão, que estava associada às difíceis questões relativas

¹⁶³ DELUMEAU, *op. cit.*, 1991, pp.58-59.

¹⁶⁴ *ibidem*, pp.56-57.

ao adiamento da absolvição, o afastamento das ocasiões de pecado, a reincidência nas mesmas faltas, à análise das circunstâncias em foi cometida a falta (agravantes e atenuantes); questões estas que estavam ligadas “à permanente acuidade do olhar interior que a confissão exigia, ou seja, estava ligado ao indivíduo, e não podiam ser resolvidas apenas nos gabinetes”, como ressaltou Delumeau¹⁶⁵.

Diante disso, a Igreja percebeu a necessidade de utilizar métodos mais amenos para lidar com os fiéis a fim de evitar que estes abandonassem os sacramentos. É dentro dessa perspectiva que podemos citar o exemplo de atuação de santo Afonso de Ligório (1696-1787) que, desde a segunda metade do século XVIII, conseguira até mesmo inverter o movimento em que se pendia a moralidade católica (e não apenas jansenista) no sentido do rigorismo desde meados do século XVII¹⁶⁶. Escrevendo após uma longa experiência missionária, sem cair no laxismo, santo Afonso buscou confortar os penitentes adotando uma posição intermediária.

Conhecido como “um homem das Luzes”, santo Afonso assegurava que sempre havia se esforçado “por fazer passar a razão antes da autoridade” e, assim, pregava também a desculpabilização da “ignorância invencível”, aconselhando aos confessores que, ao perceberem que sua recriminação seria inútil, deixassem de advertir o penitente da culpabilidade de seus atos anteriores. Caso contrário, corria-se o risco de “transformar em inimigo de Deus alguém que pecava apenas formalmente, mas não realmente”.¹⁶⁷

Nessa linha de conduta, diante de sua longa experiência na prática religiosa, santo Afonso buscava amenizar a defasagem entre as exigências morais mais rigoristas do clero e o sentimento de culpa dos fiéis. É dentro dessa perspectiva que pretendemos compreender a religiosidade praticada pelos colonos mineiros católicos no século XVIII, muitas vezes classificada erroneamente por alguns historiadores como superficial, sem uma vivência “profunda” do catolicismo, por se afastar das exigências morais mais rigorosas propostas pelo catolicismo oficial tridentino, sem levar em conta as contradições inerentes à própria doutrina.

Dessa forma, o que procuramos demonstrar aqui é que mesmo quando na Europa e no Reino as autoridades católicas propuseram o ideal da prática de uma religiosidade mais dogmática, ascética, as dificuldades de sua realização foram imensas, pois a imposição do rigorismo sempre colide contra a vivência dos homens comuns.

¹⁶⁵ ibidem, pp.115-116.

¹⁶⁶ ibidem, pp.117-118.

¹⁶⁷ ibidem, pp.117-119.

CAPÍTULO 2

O MOVIMENTO CONFRATERNAL: DISSEMINAÇÃO DAS PRÁTICAS INSTITUCIONALIZADAS DE BENEMERÊNCIA

A análise da situação da pobreza na época Moderna extrapola os limites desta dissertação, mas só é possível compreender a atuação das confrarias numa perspectiva mais alargada, que tem como pano de fundo a conjuntura político-social da época, a par de outros problemas que particularmente nos interessam de modo especial, como a questão da caridade e da salvação da alma. Principalmente após o reforço da doutrina do Purgatório depois do Concílio de Trento, as confrarias se tornaram o palco privilegiado do reforço desta expressão comunitária de solidariedade para com o próximo, que englobava claras vantagens escatológicas.

2.1 – As confrarias leigas no medievo europeu

As associações confraternais portuguesas, disseminadas a partir da Baixa Idade Média, serviram de modelo para a criação das diversas congregações de homens leigos que foram erigidas no Brasil durante o período colonial. Buscamos, dessa forma, inserir as irmandades de São Miguel e Almas erigidas em Minas dentro de um movimento espacialmente mais amplo e através de uma perspectiva de longa duração, que tem por unidade uma dinâmica estrutural da solidariedade e sociabilidade.

A espiritualidade da benemerência insere-se no contexto de um movimento apostólico proveniente de uma orientação religiosa que se irradiou a partir do século XII – veiculada principalmente pelas ordens mendicantes –, que projetava um ideal de virtude de ajuda ao pobre, o qual passou a ser visto como semelhante a Cristo, que teve a sua condição humana ressaltada. Na busca pelo ideal de vida postulado pelo Evangelho, num mundo cada vez mais atingido pelo avanço econômico do Ocidente, os leigos foram os grandes promotores da *vita apostolica*, contribuindo para que, nos serviços prestados a Deus, se tornasse secundária a distinção entre os estados de vida – monge, clérigos, leigos¹⁶⁸.

¹⁶⁸ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: séc. VIII-XIII*. Lisboa: Estampa, 1995. pp.82-86.

As ações caritativas e as relações para com os pobres são históricas. Como destacou André Vauchez, até o fim do século XII, quem desejasse levar uma vida religiosa mais intensa, porém, sem ter que abandonar o estado de leigo, tinha possibilidades bem restritas: ou entrava, quando adulto, em um mosteiro, ou associava-se a uma comunidade religiosa, buscando compartilhar os méritos espirituais dos monges vinculados aos locais do claustro, como, por exemplo, a eficácia da intercessão dos sufrágios pelas almas dos defuntos.

As modalidades dessa associação entre o leigo e uma comunidade religiosa variavam bastante: muitos desses leigos, optando por permanecer no mundo, estabeleciam com uma abadia um pacto de *fraternitas* que lhes permitia a inserção, quando mortos, no necrológio da comunidade através de um donativo; era também comum acontecer de famílias inteiras se colocarem sob a tutela de um monastério, mas conservando o usufruto de seus bens durante a vida, os quais depois da morte seriam doados aos religiosos. Além disso, havia também os chamados irmãos conversos, que eram os fiéis que se disponibilizavam a realizar trabalhos manuais em uma abadia, aonde se integravam até certo ponto na vida da comunidade ao compartilharem dormitório e refeitório comuns e também algumas obrigações litúrgicas¹⁶⁹.

Como dissemos, o assistencialismo adquire formas e roupagens peculiares às épocas históricas e aos contextos nos quais se insere. O desenvolvimento das confrarias foi a expressão mais inovadora da aspiração dos leigos a uma vida religiosa mais ativa e autônoma. Durante a época moderna, embora a Igreja liderasse a atuação caritativa na Europa, cada vez mais as autoridades laicas e os leigos, reunidos em corporações ou em confrarias, se envolviam mais diretamente na proveniência material e nos custos da assistência.¹⁷⁰

A ideologia caritativa, tanto a individual como a praticada através de instituições, sempre esteve intimamente ligada à dualidade entre pobre e rico, ou seja, entre aquele que recebe, devendo, portanto, se mostrar agradecido pela melhoria de suas condições de vida, e aquele que doa, reafirmando o seu poder em relação aos seus dependentes mas, ao mesmo tempo, revelando também a sua dependência em relação aos pobres para alcançar a salvação, uma vez que a prática das boas *obras* era considerada fundamental no Dia do Juízo¹⁷¹. Assim o confirma o Evangelho de São Mateus: “É mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha, do que um rico entrar no Reino do Céu” (Mt 19, 24).

¹⁶⁹ *ibidem*, p.139.

¹⁷⁰ SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português, 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1997, p.11.

¹⁷¹ LE GOFF, Jacques, *op. cit.*, 1995, pp.86-89.

Guiado pelos princípios da caridade cristã, a assistência ao próximo, do ponto de vista histórico, “investe-se de um conteúdo ora paternalista, ora mutualista”¹⁷². Contudo, importa ressaltarmos que para o período aqui estudado, o assistencialismo não se apresenta como fator de transformação social, mas sim como simples forma de prestar um suporte aos mais necessitados de proteção e apoio, procurando aliviar suas agruras. Conforme destacou Boschi,

é irretorquível a sua conotação ideológica, ou seja, o seu caráter de mantenedor do status quo, ao contrário do moderno Serviço Social. (...) Com isso, as classes dominantes se antecipam ao advento de atitudes e manifestações coletivas contestatórias dos menos favorecidos.¹⁷³

Assim, o estudo da assistência aos pobres no Antigo Regime deve ser analisado de acordo com a própria ótica daquela sociedade, a qual é muito diferente dos nossos conceitos atuais. De acordo com Isabel dos Guimarães Sá, no Antigo Regime, a caridade não se orientava pela ideia de que os indivíduos têm direitos materiais básicos a determinadas condições de existência, nem mesmo pela ideia de que os ricos é que deveriam provê-las aos pobres. Nas palavras da autora, o ato de dar

Fazia parte de uma relação tripartida, que envolvia os doadores, os receptores e Deus. Quem dava considerava-se, por mais rico e poderoso que fosse, como pobre aos olhos de Deus a quem teria inevitavelmente de prestar contas. (...) Na sociedade do dom, dar era um ato acessível a todos, e não envolvia apenas bens materiais mas sobretudo serviço (...) e era comum a todos, ricos e pobres. O ato de dar não se regia por critérios econômicos uma vez que não era forçosamente proporcional aos meios de fortuna do doador. O ato de receber, por outro lado, também não se pautava necessariamente pela pobreza do receptor: aceitava-se ajuda em nome de um estatuto social perdido ou em nome de valores como a honra no caso de mulheres.¹⁷⁴

Nesse sentido, os beneficiários da assistência no período moderno formavam uma gama variada de assistidos, que iam desde os doentes pobres, peregrinos e mendigos¹⁷⁵, presos pobres e cativos, viúvas e donzelas pobres, até os chamados pobres envergonhados.¹⁷⁶

¹⁷² BOSCHI, Caio. O Assistencialismo na Capitania do Ouro. In: *Revista de História*. São Paulo, n.116, 1984, p.25.

¹⁷³ ibidem, p.25-26.

¹⁷⁴ SÁ, Isabel dos G. *op. cit.*, 1997, p.16-17. Para mais sobre a “economia do dom” ver: XAVIER, Ângela Barreto; HESPANHA, António Manuel. As redes clientelares. In: HESPANHA, António Manuel. *O Antigo Regime (1620-1807)*, vol.4. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

¹⁷⁵ Nesse período, as distinções entre mendigos e peregrinos eram muitas vezes inexistentes, embora houvesse um certo esboço de “preocupação de distinguir os que merecem esmolas entre a massa dos pedintes, mediante a autorização para mendigar”. SÁ, Isabel dos G. *op. cit.*, 1997, p.29.

¹⁷⁶ De acordo com Isabel dos G. Sá, nas sociedades em que o estatuto social tinha primazia sobre a riqueza como critério de afirmação social, os indivíduos que tinham decaído na escala social, chamados de “pobres envergonhados”, costumavam ser ajudados, de maneira geralmente discreta e sigilosa, por pessoas poderosas, em respeito à hierarquia social. SÁ, Isabel dos G. *op.cit.*, 1997, p.26.

Em Portugal, a filantropia social teve origem a partir das albergarias ou hospedarias – fundadas ou pela Coroa, ou em mosteiros, ou ainda por indivíduos em busca de lucros financeiros –, que já no século XI se situavam nas rotas dos peregrinos, oferecendo-lhes abrigo, sendo também comum estas reservarem disposições especiais para os pobres e mesmo serviço médico. Assim, algumas delas se transformaram posteriormente em hospitais – sendo que parte destas vieram a se transformar em leprosários¹⁷⁷.

Os estímulos filantrópicos para a fundação e manutenção dessas hospedarias, hospitais e leprosários provinham de variadas fontes, tanto individuais como coletivas, tanto eclesiásticas quanto leigas, ganhando um destaque fundamental o papel desempenhado pelas ordens monásticas no assistencialismo aos enfermos ou indigentes¹⁷⁸.

No final do século XV, era patente a necessidade de uma política oficial da Coroa sobre a assistência social. Uma das providências nesse sentido foi a fusão de todos os pequenos hospitais de Lisboa num único edifício, resultando na criação do Hospital de Todos os Santos em 1492¹⁷⁹, que passava para a tutela régia, mas não confraternal.

Assim, com o surgimento e o fortalecimento do Estado Moderno, delineiam-se formas específicas de atividades assistenciais, de que são exemplo as Santas Casas de Misericórdia que, em Portugal, começaram a ser instituídas durante o governo de D. Manuel I.¹⁸⁰ Segundo Isabel dos G. Sá, a criação e difusão de misericórdias deve ser inserida num contexto mais geral que permita evitar conferir-lhes uma especificidade inexistente, pois

as doações e privilégios concedidos pelo rei a estas confrarias deverão ser inscritos numa relação do rei com as autoridades locais e os particulares, que incluía por regra a concessão de vantagens materiais, políticas e sociais a grande parte dos agentes em presença e não apenas às misericórdias.¹⁸¹

Dessa forma, isentar, beneficiar e privilegiar era o normal na maneira régia de proceder numa sociedade de Antigo Regime, extremamente hierarquizada. No entanto, verdade é que a grande implantação numérica das irmandades da misericórdia com D.

¹⁷⁷ Russell-Wood afirma que em Portugal era frequente o uso da palavra “hospital” como sinónimo de “albergaria”, embora nem sempre esta última conferisse necessariamente o oferecimento de assistência médica, pois o grau de filantropia social era variável segundo as hospedarias. RUSSELL-WOOD, *op. cit.*, 1981, pp.6-7.

¹⁷⁸ Segundo Russell-Wood, as atividades caritativas desempenhadas em Portugal pelos Templários e pelos Hospitalários foram muito pequenas em comparação com as desenvolvidas pelas ordens mendicantes. RUSSELL-WOOD. *op. cit.*, 1981, p.8.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p.10.

¹⁸⁰ SÁ, Isabel dos G. As Misericórdias da fundação à União Dinástica. IN: PAIVA, José Pedro (coord.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum* / ed. lit. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2002. vol. 1. (Col. Fazer a História das Misericórdias.). p.20.

¹⁸¹ *Ibidem*, p.21.

Manuel¹⁸², bem como a atribuição a estas de um alargado leque de competências, conferiu a estas confrarias a prerrogativa de serem as mais poderosas de Portugal ao longo da Idade Moderna. A Misericórdia de Lisboa, criada no ano de 1498, foi objeto de um número avultado de concessões régias que estruturavam a sua ação. No entanto, Isabel dos G. Sá chama a atenção para o fato de que, ao mesmo tempo em que a misericórdia de Lisboa detinha privilégios próprios, outras misericórdias do reino também tinham seus privilégios locais, sendo, assim, errado presumir que existiu uma intenção de copiar textualmente as normas de Lisboa para as outras misericórdias.¹⁸³

Mas a caridade para com os enfermos e necessitados por parte dos leigos não era praticada apenas através da realeza. Outras instituições, como as confrarias e as guildas, também fundaram e administraram hospitais ou albergarias, tendo a defesa mútua como objetivo comum. Como estratégia para se enfrentar o problema da pobreza urbana, formaram-se as corporações de ofícios e as guildas, que eram sociedades para proteger os interesses dos artesãos e lhes proporcionar auxílio social. Além da organização do trabalho, as guildas também promoviam o lazer e, assim, como as confrarias, possuíam seus santos padroeiros, seus ritos e suas tradições, encarregando também da promoção de suas festas religiosas. Assim, participavam tanto de atividades seculares quanto religiosas¹⁸⁴.

Contudo, desde já é importante destacarmos que as associações de natureza profissional, que se multiplicaram nos séculos XII e XIII, se diferiam das irmandades leigas, apesar de ambos os tipos terem como função primordial a assistência mútua entre os associados. A principal diferença entre essas associações é que, ao contrário das corporações de ofícios, as irmandades não tinham o seu recrutamento pautado exclusivamente pela similaridade da profissão dos seus membros. Enquanto o objetivo principal da guilda residia na organização do trabalho e no amparo a seus integrantes, as confrarias se pautavam pelos objetivos pios e de ajuda mútua¹⁸⁵.

As confrarias medievais portuguesas, raras antes do século XIII, se desenvolveram e se multiplicaram a partir do século XIV, dando origem ao modelo de confraria leiga característico da Idade Moderna: fraternidades leigas cuja religiosidade se pautava por preocupações vivenciais, por necessidades de ajuda mútua corporificadas através dos

¹⁸² De acordo com Isabel dos G. Sá, encontra-se documentada a existência de 43 misericórdias no reinado de D. Manuel, mas é provável que houvesse outras cuja documentação se perdeu ou não se conhece ainda. SÁ, Isabel dos G. *op.cit.*, p.22.

¹⁸³ *Ibidem*, pp. 21-22.

¹⁸⁴ BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais: séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: UFJF, 2005. p.44.

¹⁸⁵ RUSSELL-WOOD, *op. cit.*, 1981, p.2; 9; BOSCHI, Caio. *op.cit.*, 1984, p.26.

compromissos, na gestão dos comportamentos intra-comunitários, sempre atenta à regulamentação da participação nas práticas cerimoniais – dentre as quais se incluem tanto os cultos, os cerimoniais fúnebres e litúrgicos quanto as festas institucionalizadas –, ao auxílio entre os irmãos em casos de doença e à obrigatoriedade de participação dos membros nas despesas da instituição¹⁸⁶. Com uma extrema variedade de atividades, essas confrarias do final do período medieval tinham por objetivo último

a salvação das almas dos indivíduos nelas envolvidos, mortos ou vivos, homens ou mulheres, ricos ou pobres. (...) Secundariamente ao objetivo da salvação das almas, podiam funcionar também como estruturas destinadas ao auxílio mútuo, como por exemplo ajudando as viúvas e órfãos dos confrades.¹⁸⁷

Expressando a síntese desse amplo movimento de filiação de nobres e plebeus em associações caritativas¹⁸⁸, dentro de um contexto de profunda renovação espiritual, temos a irmandade da Virgem Maria da Misericórdia¹⁸⁹, conhecida popularmente como Santa Casa da Misericórdia, espalhando-se por todo o espaço português¹⁹⁰, tornaram-se as principais instituições locais de assistência à população e atribuíram importante significação à prática de enterrar os mortos e à oração pelos vivos e defuntos.

O indivíduo, composto de corpo e alma, valorizava mais a segunda, devido à sua eternidade. Dessa forma, acreditava-se estarem os aspectos relacionados com a salvação da alma estreitamente vinculados ao corpo, ou seja, seriam condizentes com o bem-estar material.¹⁹¹ Nesse sentido, as irmandades da Misericórdia estabeleciam em seus estatutos 14 obras a serem praticadas, sendo sete corporais e sete espirituais. As sete obras espirituais eram: 1- Ensinar os ignorantes; 2- Dar bom conselho; 3- Punir os transgressores com compreensão; 4- Consolar os infelizes; 5- Perdoar as injúrias recebidas; 6- Suportar as deficiências do próximo; 7- Rogar a Deus pelos vivos e defuntos. Já as obras Corporais eram as seguintes: 1- Resgatar cativos e visitar prisioneiros; 2- Tratar dos doentes; 3- Vestir os nus;

¹⁸⁶ GOMES, Saul António. Notas e documentos sobre as confrarias portuguesas entre o fim da Idade Média e o século XVII: o protagonismo dominicano de S.^{ta} Maria da Vitória. In: *Lusitania Sacra*, 2ª série, v.7, 1995, pp.89-150, p.91.

¹⁸⁷ SÁ, Isabel dos G. *op. cit.*, 1997, p. 33.

¹⁸⁸ A Irmandade da Misericórdia de Lisboa era constituída, inicialmente, por 100 membros: 50 nobres ou “irmãos de maior condição” e 50 plebeus. RUSSELL-WOOD, *op. cit.*, 1981, p.15.

¹⁸⁹ Russell-Wood afirma que existem alguns relatos, embora estes sejam muito vagos, que deixam a entender a existência de uma irmandade dedicada a Santa Maria da Misericórdia na catedral de Lisboa antes de 1230, cujas principais funções eram enterrar os mortos, visitar e consolar os enfermos, assistir aos presos e acompanhar ao cadafalso os sentenciados à morte. RUSSELL-WOOD, *op. cit.*, 1981, p.10.

¹⁹⁰ Russell-Wood mostra um quadro da difusão das Misericórdias na América, África e Ásia. RUSSELL-WOOD, *op. cit.*, 1981, pp.24-25.

¹⁹¹ SÁ, Isabel dos G. *op. cit.*, 1997, p.34.

4- Alimentar os famintos; 5- Dar de beber aos sedentos; 6- Abrigar os viajantes e os pobres; 7- Sepultar os mortos.¹⁹²

Como se pode perceber, o lugar ocupado pelos rituais fúnebres nestas instituições era especialmente importante, pois perpassava duas obras de misericórdia: uma espiritual – “rogar a Deus pelos vivos e defuntos” – e outra corporal – “sepultar os mortos”. Em algumas dessas confrarias os irmãos chegaram a declarar o enterro dos mortos como a sua principal função, como a cláusula expressa no compromisso de 1618 da Misericórdia de Lisboa, que afirmava ser esta “uma das principais obras de misericórdia”¹⁹³. Maria Marta Lobo de Araújo afirma ainda que “esses rituais de solidariedade estavam associados ao princípio de que a boa morte nunca seria um ato solitário e precisava do auxílio de todos, ajudando a alma a se fortalecer diante de Deus”¹⁹⁴. A preocupação com a vida eterna era criava laços entre os indivíduos que se prolongavam para além da morte corporal, uma vez que cabia aos vivos rezar pelos mortos.¹⁹⁵

Assim, embora fossem instituições laicas sob proteção régia – estatuto alcançado no Concílio de Trento¹⁹⁶ – as Misericórdias se mantiveram fortemente ligadas à Igreja, principalmente no que tange à sua atuação em torno dos mortos¹⁹⁷. A partir de 1593, por alvará do arquiduque Alberto da Áustria, as Santas Casas da Misericórdia alcançaram o importante privilégio de enterrar os mortos nas suas tumbas – constituindo-se em um serviço bem abrangente, pois enterravam tanto os irmãos quanto os pobres, os escravos e os mais que assim o desejassem –, sendo que algumas dessas confrarias vão ter nesta obra de misericórdia o eixo de sua atuação¹⁹⁸.

Esse importante dado é destacado por Maria Marta Lobo de Araújo em seus trabalhos¹⁹⁹, e também não passa despercebido por Maria Antónia Lopes²⁰⁰, a qual acentua que das principais obras de socorro – senão mesmo a principal, sobretudo nas pequenas

¹⁹² VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...* Tít. XXXII, n.574.

¹⁹³ ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. *Rituais fúnebres nas Misericórdias portuguesas do setecentos*. Universidade do Minho. Conselho Cultural. FORUM-41, jan. – jun. 2007, pp.5-22, p.8.

¹⁹⁴ *ibidem*, p.5.

¹⁹⁵ SÁ, Isabel dos G. *op. cit.*, 1997, p.34.

¹⁹⁶ Na última sessão da reunião magna, os padres conciliares reconheceram às Misericórdias portuguesas um estatuto próprio - confrarias laicas sob proteção régia -, colocando-as fora da sujeição às *visitações* do ordinário. ARAÚJO, Maria Marta Lobo de., *op. cit.*, 2007, p.5.

¹⁹⁷ *idem*.

¹⁹⁸ *ibidem*, pp.6-9.

¹⁹⁹ ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. *op.cit*, 2007; ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. O mundo dos mortos no quotidiano dos vivos: celebrar a morte nas Misericórdias portuguesas na época moderna. In: *Comunicação & Cultura*, nº10, 2010, pp.101-114; ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. *Nas franjas da sociedade: os esmolados da Misericórdia do Alto Minho (séculos XVII e XVIII)*. Trabalho apresentado no XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambú- MG – Brasil, de 20- 24 de Setembro de 2004.

²⁰⁰ LOPES, Maria Antónia. Proteção social na época moderna, p.66-67

Misericórdias –, e que muitos autores tendem a negligenciar, era a assistência às almas, tanto as do Purgatório como as dos vivos, chamando a atenção para o fato de que das catorze obras de misericórdia, sete eram espirituais, afirmando ainda que as Santas Casas procuravam se concentrar na sétima, “rogar a Deus pelos vivos e pelos mortos”, sobretudo no esforço de remissão das almas dos defuntos.

Ana Cristina Araújo, em sua obra sobre a vivência da morte em Lisboa no século XVIII e primeiro terço do XIX, também corrobora a ideia de que embora as Misericórdias tivessem praticado, efetivamente, as *obras* corporais (cuidar dos presos, doentes e enterrar os mortos), estas eram, de alguma forma, equilibradas, senão mesmo secundarizadas (pelo menos até ao século XVIII), em relação ao espiritual, que se manifestava numa concepção da doença como castigo divino, cuja cura devia passar pela alma e não pelo corpo²⁰¹. É neste sentido que também se pode entender os hospitais como locais de salvação das almas, pois costumavam conter em suas instalações um capelão para ministrar os sacramentos necessários, oferecer consolos espirituais, acompanhar os doentes e pobres na morte e celebrar os ofícios religiosos²⁰².

No que tange ao cumprimento dos encargos temporais sob sua responsabilidade, fazia-se necessário que essas irmandades tivessem uma sólida base financeira, atribuindo-lhes a constante manipulação de avultadas somas. Dessa forma, de acordo com Caio Boschi,

integrar os seus quadros possibilitava não só status e prestígio social, como também acesso a bons negócios e a utilização desses recursos em proveito pessoal. Por isso mesmo, as Misericórdias se pautaram por ter, em seus quadros sociais, as camadas privilegiadas da sociedade colonial, isto é, pessoas que necessariamente estivessem dispostas a dispendere recursos para a prática de obras assistencialistas, em especial se se habilitassem a cargos da mesa administrativa, principalmente a tão cobiçada e disputada provedoria. Por essa razão, as Misericórdias adquiriram traço peculiar ao se transformarem em irmandades predominantemente assistencialistas, aquelas que assumiram o ônus da construção e manutenção de hospitais e da provisão de condições mínimas de sobrevivência da população economicamente carente. **O seu lado espiritual ficou em segundo plano, em detrimento do aspecto social.**²⁰³

É consenso na historiografia que as irmandades da Misericórdia congregavam as camadas mais privilegiadas da sociedade, as quais se dispunham a dispendere seus recursos na ajuda financeira da associação e também para o pagamento dos altos valores exigidos nas joias dos cargos da Mesa administrativa, como também os compromissos tratavam cuidadosamente da seleção dos membros, através de exigências como “pureza de sangue”,

²⁰¹ ARAÚJO, Ana Cristina. *op. cit.*, 1997, p.184.

²⁰² ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. *op. cit.*, 2004.

²⁰³ Grifo nosso. BOCHI, *op. cit.*, 1984, pp.28-29.

ausência de “defeito mecânico”, etc., o que era perfeitamente condizente com a sociedade de Antigo Regime da qual fazia parte. É também inegável que o ingresso nessas agremiações, como espaços privilegiados de sociabilidade que eram, garantiam o acesso a boas relações sociais e, conseqüentemente, abria as portas para a realização de bons negócios. E pode até ser que alguns membros – pois não devemos generalizar esse aspecto – agissem de má fé e utilizassem os recursos financeiros da irmandade em benefício próprio.

Contudo, apesar dessas atribuições de caráter aparentemente materialista, não concordamos que o aspecto social tenha relegado o lado espiritual das misericórdias a um segundo plano. O certo é que mesmo os encargos considerados temporais dificilmente devem ser desvinculados dos aspectos espirituais. Como salientamos, para cuidar da alma também deveria ser tratado o corpo, muitas vezes tido como o culpado pelos males daquela.²⁰⁴ Além disso, a assistência material aos necessitados fazia parte dos ensinamentos da Igreja, através de uma religião que pregava que a salvação deveria ser obtida tanto fé quanto pelas obras. Assim, a preocupação com a salvação da alma, o lado espiritual, atingia necessariamente os aspectos temporais, como a caridade, o auxílio material aos mais necessitados, as chamadas obras pias. Nas palavras de Isabel dos G. Sá, o direito canônico

refletiu a importância conferida à salvação da alma em todos os serviços de assistência, na medida em que os hospitais se transformaram rapidamente em edifícios com duas componentes em estreita simbiose: a componente ligada ao corpo, materializada nas casas, camas, objetos e consumíveis disponibilizados aos pobres, e a componente ligada à alma, formada logicamente pelos serviços prestados pelo clero: missa e os sacramentos da confissão e extrema-unção. Estes serviços requeriam infra-estruturas que, pela sua natureza, cabia ao foro eclesiástico.²⁰⁵

Como vimos, a historiografia portuguesa sobre as Misericórdias, vem destacando a ideia da importância do socorro espiritual prestado por esta instituição, constantemente empenhada na salvação das almas. O Purgatório, como salientou Laurinda Abreu, fez a riqueza das Misericórdias ao canalizar para estas instituições um número cada vez maior de legados e de capelas, cujos rendimentos asseguravam a celebração de missas para as almas dos defuntos. Legados estes que, sendo avultados ou mesmo em pequenos em valores, tornaram-se constantes.

Enfim, auxiliadas ou não pelo Estado, as irmandades religiosas permaneceriam, em toda a cristandade do período moderno, com seu ideal de auxílio ao pobre e, conforme os

²⁰⁴ ABREU, Laurinda. Purgatório, Misericórdias e caridade: condições estruturantes da assistência em Portugal (séculos XV-XIX). *DYNAMIS*. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus. 2000, 20, pp. 395-415.

²⁰⁵ SÁ, Isabel dos G. *op. cit.*, 1997, p.35.

objetivos e capacidades de cada uma, a administração da caridade poderia ocorrer internamente e/ou externamente à irmandade. Mas, diferentemente do que acontecia nas Misericórdias, foi o modelo de estrutura confrarial baseado na solidariedade restrita entre os membros que acabaria por prevalecer entre as demais confrarias, se reproduzindo nas Colônias²⁰⁶.

Contudo, no caso das irmandades de São Miguel e Almas, as práticas caritativas se estenderam para além dos limites internos da confraria, tendo estas desempenhado claramente o papel caritativo das irmandades da Misericórdia nos locais onde ela ainda não havia se estabelecido. Os Compromissos das irmandades das Almas instituíam sufrágios para as almas do Purgatório em geral, ou seja, não se restringia o benefício aos próprios membros, para o que reservavam todas as segundas-feiras para pedir esmolas para as almas, o que era conhecido como “bacia das almas”. A irmandade de São José Del Rei estipulava em seu Compromisso, feito em 1724, a eleição de dois capelães, um para dizer missas às segundas feiras em benefício dos irmãos vivos e defuntos, mas também outro que “*dirá missa todos os domingos e dias santos pela manhã cedo para benefício dos escravos e viandantes e não percam tão santo exercício.*”²⁰⁷ Assim, a irmandade se preocupava também com aqueles que, muitas vezes, não tinham condições de deixarem quantias destinadas para a celebração de missas pelas próprias almas, como era o caso dos escravos, realizando então um ato de caridade para com eles, que se inseriam no conjunto das almas do Purgatório beneficiadas pela confraria.

A irmandade de São João Del Rei também estendia a sua atuação para além dos seus membros, equiparando-se à função prestada pelas Misericórdias em Portugal e outras partes da Colônia. Era através dos alvarás régios que se constituíam as competências e exclusivos das Misericórdias, como o privilégio de enterrar os mortos²⁰⁸, e também uma relação preferencial no que concerne à assistência aos presos pobres e a capacidade de recolher as ossadas dos condenados. Como afirma Isabel dos G. Sá,

²⁰⁶ Cf. BOSCHI, Caio. *Os históricos compromissos mineiros: riqueza e potencialidade de uma espécie documental*. In: *Acervo*. Rio de Janeiro: Revista do Arquivo Nacional v.1, n.1, pp. 81-62, jan.-jun. 1986; BOSCHI, Caio. *O Assistencialismo na Capitania do Ouro*. In: *Revista de História*. São Paulo, n.116, 1984, pp. 21-41.

²⁰⁷ AEDSJDR - Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1727, cx.01, n.01.

²⁰⁸ A partir de 1593, por alvará do arquiduque Alberto da Áustria, as Santas Casas passaram a gozar do importante privilégio de enterrar os mortos em suas tumbas. De acordo com Marta Lobo, as exceções contidas no alvará diziam respeito apenas às confraria dos italianos e dos alemães sediadas em Lisboa, as quais apenas poderiam enterrar com as suas tumbas os seus membros. ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. *op. cit.*, 2007, p.6.

entrar nas cadeias, limpá-las, dar de comer e tratar na doença os presos pobres, zelar para que fossem rapidamente processados e condenados e assegurar a execução rápida do transporte para o degredo foram obrigações das misericórdias desde o início da sua fundação.²⁰⁹

Assim, desde os mais antigos alvarás emitidos pela Coroa portuguesa a favor da Misericórdia de Lisboa, evidenciava-se a preocupação com os presos e condenados à morte²¹⁰, e autorizavam a confraria a retirar estes últimos da forca, quer logo depois da execução (para os não condenados para sempre), quer no Dia de Todos os Santos ou de Finados (para os de danação eterna).²¹¹ Dessa forma, cumprindo as obrigações da Misericórdia a que se destinava, a irmandade das Almas de São José Del Rei realizou, durante vários anos, a da Procissão dos Ossos, ou, como era por eles denominada, a cerimônia de “trasladação dos ossos”, no dia de Todos os Santos (1º de novembro), ou no dia dos Fiéis Defuntos (2 de novembro).²¹²

Em Portugal, a Procissão dos Ossos integrava-se no conjunto de atuação das misericórdias a favor da assistência aos presos pobres, que procurava, desde a sua fundação em 1498, garantir a entrada dos irmãos nas cadeias e o rápido encaminhamento dos presos para o seu “livramento”. Isabel dos Guimarães Sá destaca que estas preocupações não se abrandariam com o decorrer do século XVI, e chega também a indicar que elas “prendiam-se com as fases de um reordenamento que tinha como *pivot* o exercício da justiça pelo rei.

²⁰⁹ SÁ, Isabel dos Guimarães. *op. cit.*, 2002, p.37.

²¹⁰ Ambos os alvarás a respeito dos presos e condenados são datados de 2 de novembro de 1498. (AN/TT, *Chanc. De D. João III. Doações*, Livro 50, fl.226 v.). Cf. SÁ, Isabel dos Guimarães. *op. cit.*, 2002.

²¹¹ SÁ, Isabel dos Guimarães. *op. cit.*, 2002, p.23.

²¹² Nas atas das reuniões da Mesa administrativa que analisamos, entre os anos de 1729 a 1771, a irmandade de São Miguel e Almas de São José Del Rei mencionou a determinação de que se fizesse a “trasladação dos ossos” nos anos 1734; 1735; 1736; como também nas reuniões de 1737, feita em 1º de novembro, ou seja o dia de Todos os Santos; e a de 1738, feita em 2 de novembro, dia dos Fiéis Defuntos, sendo que nestas duas últimas os irmãos “concordaram logo fazer no dito dia de tarde a trasladação dos ossos na forma acostumada”. Após essa data, os irmãos não mencionam mais em suas atas de reuniões a dita cerimônia. Contudo, acreditamos que é possível que continuassem a realizá-la, passando a mencionar nas atas apenas as decisões que tinham a ver com os gastos da irmandade, como as decisões de se fazer ou não a festa e o ofício, para os quais a irmandade tinha que determinar a quantia que lhes seria destinada ou não. Assim, não se mencionava mais a trasladação dos ossos, nem mesmo nos Compromissos, pois esta já seria dada como certa. Tanto é que a irmandade das Almas de São João Del não menciona as referidas cerimônias de “trasladação” nas atas de suas reuniões feitas entre 1775 a 1804 (a documentação mais antiga destas reuniões que conseguimos encontrar foi a do ano de 1775), como também não menciona as festas em homenagem ao patrono da irmandade, apesar desta última estar determinada em seu Compromisso, sendo assim possível que esta irmandade também se encarregasse da trasladação. Nas atas desta irmandade, são mencionados apenas as contratações anuais dos capelães, reiterando as suas respectivas funções. AEDSJDR - Livro de Eleição da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1729-1821, cx.02, n.04. / AEDSJDR - Livro de Eleição, Posse e Deliberações de Mesa da Irmandade de São Miguel e Almas, freguesia de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1775-1828, cx.01, n.05.

Decalcada em moldes escatológicos, esta era entendida em termos de punição-perdão, ou seja, justiça-misericórdia.²¹³

Seguindo também o exercício da caridade em benefício da salvação da alma, que era característico das misericórdias, a irmandade das Almas de São João Del Rei, em 1804, reiterava em seu Compromisso a necessidade de contratar sacerdotes para dizer missa aos presos nos domingos e dias santos na Capela que a irmandade tinha em frente à cadeia, que é a Capela de Nossa Senhora da Piedade, além de lhes prestar auxílio na doença e, em caso de morte, cuidar da sua mortalha e féretro. Acrescente-se ainda que elas também estendiam sua caridade para com os pobres. Nesse mesmo compromisso, de 1804, a irmandade assim determinava:

Ordenamos que esta Irmandade, seguindo a ordem da caridade a que é dirigida, assista com o necessário para a sustentação do miseráveis pobres, e também os presos, que estiverem enfermos dando-lhes mortalhas, e enterrando os para cuja despesa se aplica o rendimento da Tumba²¹⁴.

Chamo aqui a atenção para o fato de que este Compromisso de São João Del Rei foi elaborado já no ano de 1804, período em a irmandade da Misericórdia já havia sido erigida nesta Vila pois, existem relatos de que desde 1763 esta já havia iniciado suas atividades²¹⁵.

²¹³ SÁ, Isabel dos G. *op. cit.*, 2002, p.40.

²¹⁴ AEDSJDR - Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1804, cx. 01, n.02.

²¹⁵ De acordo com Luís de Melo Alvarenga, apesar de existirem relatos e lendas sobre o funcionamento das atividades da Casa da Caridade de São João del Rei já em 1763 – que mais tarde, em 1816, viria a se tornar a Santa Casa de Misericórdia –, a existência de deliberações da irmandade de São Miguel e Almas para a contratação de cirurgião e boticário com a declaração de que esta irmandade fazia as vezes de Misericórdia na falta desta, feitas entre 1740 e 1777, além da contratação de cirurgião e boticário pelo Senado da Câmara para atenderem aos enfermos pobres da vila e aos presos da cadeia ainda em 1783, como também a declaração feita em 1783 pelo próprio fundador, Manoel de Jesus Fortes, pedindo autorização ao Provisor do Bispado de Mariana e para o Senado da Câmara para curar enfermos e pobres, seria uma prova de que, pelo menos até 1782, a “Santa Casa de Misericórdia” de São João Del Rei ainda não havia iniciado suas atividades. A partir destes dados, ele estabelece o ano de 1783 como data de fundação desta irmandade. Já Caio Boschi, data 1768 como o ano de fundação da “Santa Casa de Misericórdia”. A Casa da Caridade, conforme a Provisão Régia de Confirmação 31 de outubro de 1816, transformou-se institucionalmente em Santa Casa da Misericórdia, devendo seguir o Compromisso de sua congênera de Lisboa. Contudo, o Compromisso de 1804 da irmandade de São Miguel e Almas continua afirmando não haver nenhuma Santa Casa de Misericórdia na Vila, e que assim, continuava a assumir suas conhecidas funções, como pode ser observado em seu Capítulo 7: “*Ordenamos que esta Irmandade, seguindo a Ordem da Caridade a que he dirigida, assista com o necessario para a sustentação do mizeraveis pobres, e tambem os prezos, que estiverem enfermos dando-lhes mortalhas, e enterrando os para cuja despeza se aplica o rendimento da Tumba; pelo que rogamos a Vossa Alteza Real nos obtorgue não haver outra alguma Tumba nas Ordens, nem Irmandades, em quanto não há Irmandade da Sancta Mizericordia; por ser esta a mais antiga que aqui houve, ainda muito antes de haverem Irmandades e para poder socorrer ás muitas nescedades de que se ve a pobreza oprimida Suplicamos a Vossa Alteza Real haja por bem mandar que falecendo qualquer pessoa, que não seja Irmão pague a esta Irmandade oito oitavas de Tumba, e que não possa hir a enterrar, nem a depositar na Matriz, ou em qual quer Capella desta Villa em Caixão sem licença da Irmandade, e pagar a sosbre d^a esmolla, ou o que se ajustar com a Irmandade não sendo abundante, por*

Portanto, em São João Del Rei, mesmo após a instalação de uma Casa de Caridade, os irmãos continuaram desenvolvendo as atividades caritativas que eram comumente atribuídas às Misericórdias. Já em São José Del Rei, não se fundou uma irmandade da Misericórdia²¹⁶, mas seu Compromisso confirma que “é estilo nestas Minas suprir a nossa confraria as obrigações da dita Irmandade [as Santas Casas de Misericórdia]”²¹⁷.

Apesar de ser costume as irmandades de outras invocações também garantirem esse mesmo tipo de auxílio aos irmãos que caíssem na pobreza, ou que fossem presos, como já dissemos, nelas esses benefícios eram restritos aos membros, diferente do que acontecia na irmandade de São Miguel e Almas.²¹⁸

Em síntese, as irmandades coloniais mineiras incorporavam às necessidades do espírito as necessidades do corpo, tanto através do assistencialismo espiritual quanto material, podendo esta assistência se restringir a seus membros, sob um caráter mutualístico, ou se estender aos demais necessitados, como no caso das irmandades da Misericórdia e, como vimos, as de São Miguel e Almas.

2.2 – Igreja, Estado e irmandades em Minas

Ao se expandirem pelos novos territórios, os europeus levaram consigo suas diversas associações. Charles Boxer destacou o importante papel desempenhado pelas irmandades adquiriram na vida social dos povos, lembrando também que dentre as instituições peculiares ao império português “que ajudaram a manter unidas as suas diferentes colônias, contavam-se

estar a mesma com despeza fazendo vezes da mizericórdia, e tambem pagarão trez oitavas de aluguel os ornamentos para os Officios”. Dessa forma, o que se observa é que Luís de Melo Alvarenga, assim como a irmandade de São Miguel e Almas, apenas considera o aspecto institucional da associação, ou seja, o seu reconhecimento oficial através das autoridades competentes, como o Bispado e a Câmara em 1783 e Provisão Régia de Confirmação 31 de outubro de 1816, para reconhecer a existência da irmandade da Santa Casa da Misericórdia, sendo que a irmandade das Almas não identifica até mesmo as atividades da Casa da Caridade como sendo uma espécie da Misericórdia. DANGELO, André G. D.; VIEGAS, Aluizio J. (ORGS.). ALVARENGA, Luís de Melo. *História da Santa Casa da Misericórdia de São João del-Rei*. Belo Horizonte: Gráfica Formato: 2009. p 31-37; BOSCHI, Caio. *Op. cit.*, 1986, p.224; AEDSJDR – Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1804, cx. 01, n.02.

²¹⁶ BOSCHI, *op. cit.*, 1986, p.224.

²¹⁷ AEDSJDR – Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1804, cx. 01, n.02.

²¹⁸ Cf. AEPNSP/SJDR: Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1727, cx.01, n.01.; Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1804, cx. 01, n.02.; Livro de Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento, da freguesia de Nossa Senhora do Pillar, da Vila de São João Del Rei, 1711.; Livro de Compromisso da Irmandade do Sr. dos Passos da Freguesia de Nossa Senhora do Pillar da Vila de São João Del Rei, 1733; Livro de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte dos Homens pardos, da freguesia de Nossa Senhora do Pillar, da Vila de São João Del Rei, 1786.

o Senado da Câmara e as irmandades de caridade e confrarias laicas”. Estas instituições garantiam a continuidade entre a Metrópole e as colônias portuguesas em todo o território ultramarino.²¹⁹

Na administração da América portuguesa os poderes civil e religioso eram convergentes, unindo-se através do regime do Padroado. Desde a Idade Média²²⁰ a Coroa já possuía jurisdição sobre os assuntos pertencentes ao âmbito religioso. Com a expansão ultramarina, a Santa Sé realizou contínuas concessões cedidas paulatinamente aos reis portugueses a partir de sua expansão na África, na Ásia e, finalmente, na América. A aquisição desses direitos, sob o regime do Padroado régio, significava para os monarcas portugueses a responsabilidade pela fundação de dioceses e igrejas nas terras conquistadas, dando-lhes o direito de *apresentar* bispos e sacerdotes para os cargos eclesiásticos para servir nelas, e em troca a Igreja esperava a expansão e consolidação da fé católica nos territórios recém conquistados²²¹.

Em 1514, além da confirmação do padroado régio (ou secular) aos monarcas portugueses, a Santa Sé também concedeu à Coroa o título de perpétuo Grão-Mestre da Ordem de Cristo²²². Ao grão-prior da Ordem de Cristo a Igreja havia concedido a jurisdição espiritual²²³ de todas as terras conquistadas, conferindo aos monarcas portugueses a jurisdição

²¹⁹ BOXER, C. R. *O Império Colonial Português*. Lisboa: Edições 70, 1977, p.305.

²²⁰ A Coroa portuguesa vem, desde o século XV, recebendo dos papas o direito de Padroado. Mas, desde períodos mais antigos, muitos mosteiros e igrejas paroquiais em Portugal estavam sujeitos a padroeiros particulares, assim como ao Padroado régio. Contudo, até o século XV, o Padroado da Coroa vinha sofrendo constantes intervenções por parte da Santa Sé. Até então, o Padroado consistia no direito concedido pelos papas a quem fundasse uma igreja ou mosteiro, de *propor* um candidato idôneo ao bispo para servir nesses locais. Por sua vez, o Padroado dos bispados consistia no direito do rei de propor um bispo ao papa para conduzir uma diocese. Devemos atentar aqui para o fato de que *propor* um candidato pelo padroeiro significava que o papa ou o bispo poderia ou não aceita-lo. Já a *apresentação* de candidatos, que irá se constituir no direito dos monarcas a partir do século XVI, significava que à Igreja cabia apenas realizar a confirmação do candidato. ZANON, Dalila. *A Ação dos Bispos e a Orientação Tridentina em São Paulo (1745-1796)*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp/IFCH, 1999, p.24-26.

²²¹ *ibidem*, p.25.

²²² Em Portugal, a Ordem de Cristo originou-se das ordens militares medievais que tinham por objetivo conciliar a vida monástica com a militar para a defesa da Terra Santa. A Ordem dos Cavaleiros Templários foi a primeira ordem militar e, sendo abolida em 1312, foi substituída pela Ordem de Cavalaria de Jesus Cristo, fundada em 1318 com a autorização do papa João XXII, herdando os muitos bens que os Templários possuíam. ZANON, *op. cit.*, p.25.

²²³ Vale a pena transcrevermos aqui a excelente síntese da distinção entre padroado régio (ou secular) e padroado dos benefícios feita por Dalila Zanon: *O padroado régio, concedido pela primeira bula em 1455 e que não irá se alterar até o século XVIII, era o direito de apresentação ao papa pelo rei de um bispo para as dioceses que ele criava nos novos territórios. Frente à apresentação o papa somente confirmava o candidato. O padroado dos benefícios, também chamado benefícios infra-episcopais, benefícios menores ou benefícios eclesiásticos, refere-se às funções dos bispos dentro de uma diocese. O bispo possui a jurisdição temporal e espiritual dentro de uma diocese, como o dever de recolher os dízimos, nomear sacerdotes para as paróquias, bem como nomear clérigos para o Cabido diocesano e mais cargos da diocese. A bula, portanto, de Calixto II, concedeu ao Grão-Mestre da Ordem de Cristo a administração destes benefícios. (...) O padroado dos leigos era o exercício da administração dos dízimos de determinada paróquia ou igreja. Dessa forma, as paróquias foram transformadas desde a Idade*

dos benefícios infra-episcopais – que se refere à função dos bispos dentro de uma diocese – nas terras conquistadas, o que acarretava a responsabilidade de fundar igrejas e dioceses, como também o direito de administrar os dízimos e apresentar os candidatos para servir nos mesmos.

Em síntese, essas concessões papais deixava nas mãos dos reis de Portugal o encargo de criar novas dioceses e apresentar os bispos à Santa Sé, pelo Padroado régio, bem como o dever de fundar novas paróquias, apresentando sacerdotes para administrá-las e controlar as associações edificadas por leigos, através do Padroado dos benefícios eclesiásticos²²⁴.

Assim, o Padroado dos benefícios eclesiásticos concedido ao rei como Grão-Mestre da Ordem de Cristo esgotava muitos aspectos da jurisdição dos bispos da Colônia. Contudo, a fim de coibir os abusos na proposição de candidatos inaptos para o exercício paroquial, o Concílio de Trento tornou obrigatória a realização de exames para o preenchimento dos cargos eclesiásticos. Como o reino português acatou os decretos tridentinos, os monarcas procuraram implantar as medidas sobre o exame dos candidatos para apresentá-los aos benefícios eclesiásticos²²⁵.

Contudo, apesar desse processo ser descrito nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* de forma pacífica²²⁶, desencadearam-se diversos conflitos de jurisdição entre os bispos coloniais e a Mesa de Consciência e Ordens, tribunal criado pela Coroa Portuguesa em 1532 para administrar e fiscalizar os benefícios das ordens religiosas portuguesas, como a Ordem de Cristo²²⁷. Na história do Brasil Colonial transcorreram várias contendas no que diz respeito à competência jurídica do Estado e da Igreja no controle das

Média em objetos de compra e venda entre leigos e sacerdotes. As igrejas, mosteiros e cargos eclesiásticos passaram a ser designados pelo termo “benefício” devido às rendas que proporcionavam. ZANON, Dalila. p.25.

²²⁴ ZANON, *op. cit.*, p.26; BORGES, *op. cit.*, pp.55-56.

²²⁵ ZANON, *op. cit.*, p.27.

²²⁶ As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* explicam como se dava adaptação realizada pela Coroa a fim de garantir, ao mesmo tempo, seu direito de apresentação e cumprir este decreto tridentino: *Ainda que aos bispos em suas dioceses pertence, conforme o direito canônico, a provisão, colação e instituição das igrejas, e benefícios sito nelas, contudo esta regra se limita nas Igrejas e benefícios que são do padroado, e como todas deste Arcebispado, e mais conquistadas o sejam por pertencerem à Ordem e Cavalaria de Nosso Senhor Jesus Cristo, de que sua majestade é grão-mestre, e perpétuo administrador, não incumbe aos ordinários ultramarinos mais que a colação e confirmação dos clérigos que sua majestade apresenta.* Porém, “... porque sua majestade com zelo e piedade e suma religião costuma permitir-nos o uso desta regalia, atendendo ao mais útil das igrejas, e bem de seus vassallos, do que a este seu supremo domínio, e querendo contudo conformar-se com o que dispõe o Sagrado Concílio Tridentino, concede aos bispos a faculdade de proverem as igrejas, precedendo concurso a elas, para que sejam providas de párocos idôneos, e dignos de exercitarem as gravíssimas obrigações do ofício pastoral.” VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...* Tít. XXII, n. 518 e 519.

²²⁷ Segundo José Eisenberg, a Mesa de Consciência e Ordens foi criada por D. João III em 1532 com a finalidade de administrar e fiscalizar as três principais ordens religiosas portuguesas: a Ordem de Cristo, a Ordem de Santiago e a Ordem de Avis. EISENBERG, José. *As missões jesuítas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. p.62.

organizações fraternais. Por causa destas disputas, as irmandades sempre estiveram sujeitas à vigilância dos dois poderes²²⁸. Do lado do poder temporal, por regulamentação estipulada pelas Ordenações do Reino, era o Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens que detinha o encargo de controlar as irmandades, prescrevendo que

aquelas associações fundadas e instituídas por autoridade e consentimento de prelados somente a estes deveriam estar sujeitas, ao passo que aquelas que se mostrassem fundadas por leigos submeter-se iam às autoridades seculares.²²⁹

Em 1785, a Coroa insistia na sua em afirmar a sua competência através de uma provisão, segundo a qual as confrarias de jurisdição Real são “(...) todas as que não mostrarem ser fundadas pelos Bispos ainda que lhes dessem contas.”²³⁰ Assim, os conflitos atravessaram todo o século XVIII envolvendo o Estado, a Igreja e as confrarias.

O povoamento do território mineiro partiu de grandes levadas migratórias proveniente de regiões diversas: Portugal, especificamente das regiões do Minho e Douro, no norte do país; colonos vindos de outras capitanias do Brasil; como também de africanos e seus descendentes. No caso de São José e São João del Rei, o povoamento deu-se pela iniciativa de Tomé Portes del Rei, que, nos finais do século XVII se instalou na região que seria conhecida como “Porto Real da Passagem”, situada à margem esquerda do Rio das Mortes, com o objetivo de produzir mantimentos a serem vendidos aos viandantes que se destinavam às áreas mineradoras²³¹.

Em 1702, descobriu-se ouro na região que daria origem ao Arraial Velho de Santo Antônio, posteriormente denominado por freguesia de São José Del Rei, onde fica a atual cidade chamada de Tiradentes. Após a morte de Tomé Portes del Rei, entre 1704 e 1705, foi descoberto ouro no outro lado do Rio das Mortes, dando origem ao Arraial Novo de Nossa Senhora do Pilar, que, conhecendo um rápido desenvolvimento, foi elevado à Vila de São João Del Rei em 1713, tornando-se a cabeça da Comarca do Rio das Mortes²³². Em 1718, a

²²⁸ BOSCHI, *op. cit.*, 1986, p. 112.

²²⁹ Regimento do Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens, parágrafo 16, 23 de Agosto de 1608. Cf. BORGES, *op. cit.*, p. 55.

²³⁰ Provisão de 6 de junho de 1785. Cf. BORGES, *op. cit.*, p. 56.

²³¹ BRÜGGER, Silvia M. J. *Minas patriarcal: família e sociedade (São João Del Rei – Séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Annablume, 2007. p.25-26.

²³² As Capitanias e, posteriormente, no período Imperial, as Províncias, dividiam-se em Comarcas e estas, por sua vez, em Termos, que possuíam uma sede na qual se localizava a Câmara Municipal. A sede do principal Termo da Comarca era conhecida como “Cabeça da Comarca”. BRÜGGER, *op. cit.*, p.26.

cabia à Câmara de São João Del Rei a administração sobre toda a Comarca. Com a criação da Vila de São José Del Rei, neste mesmo ano de 1718, o poder foi dividido²³³.

A região se destacou pela diversificação da economia, tendo se desenvolvido a mineração, a agricultura, a pecuária e o comércio, ficando São João Del Rei conhecida como o “celeiro das Gerais²³⁴”.

Na primeira década do século XVIII, a administração portuguesa procurando controlar a região de Minas, promulgou legislação limitando a circulação de eclesiásticos e proibindo o estabelecimento de ordens primeiras no território, o que garantiu uma certa particularidade às associações mineiras e nos permite entender o grande envolvimento dos leigos nos assuntos religiosos e na promoção dos cultos. Além do intuito de controlar o contrabando, considerava-se os eclesiásticos como desestabilizadores do sistema por seu envolvimento em rebeliões, além da inconveniência do clero regular não se subordinar ao Estado, mas à sua própria hierarquia, o que levou a Coroa a decretar uma série de medidas, visando manter afastado de Minas o clero regular²³⁵. Portanto, em Minas Gerais, foi o clero secular que marcou sua presença atuando com as confrarias na promoção dos cultos católicos.

Apesar destas restrições, a Coroa não afastou totalmente de Minas o trabalho missionário. Se, por um lado, proibia a instalação das ordens religiosas e ordenava sua expulsão, por outro orientava os bispos do Rio de Janeiro e da Bahia a enviarem eclesiásticos para criar paróquias e ministrar os sacramentos²³⁶. Embora essas restrições se dirigissem principalmente às ordens primeiras, não deixava de lado o clero secular que, para se estabelecer na Capitania, precisava de uma licença de permanência para celebrar os cultos do calendário litúrgico²³⁷.

Durante todo o século XVIII, a Coroa ordenou a expulsão dos religiosos da região mineradora²³⁸. No entanto, tal medida se mostrou insuficiente para manter o clero regular distante de Minas, pois os inúmeros pedidos de expulsão destes é revelador de sua presença, mesmo que de modo irregular. Tal controle não significou o afastamento do clero, mesmo que

²³³ Novos desmembramentos ocorreram em fins do século XVIII, com a criação das Vilas de Barbacena, em 1791, e da Campanha da Princesa, em 1799, além de outros sucessivos desmembramentos ao longo do século XIX. BRÜGGER, *op. cit.*, p.26.

²³⁴ *idem*.

²³⁵ BORGES, *op. cit.*, p. 57; Cf. BOSCHI, Caio. *Op. cit.*, 1986.

²³⁶ BOSCHI, *op. cit.*, 1986, p. 80.

²³⁷ BORGES, *op. cit.*, p. 58.

²³⁸ Nesse sentido, Célia Borges cita as cartas régias de 9 de novembro de 1709, 12 de outubro de 1710, 9 de junho de 1711; ordens régias de 12 de novembro de 1713, 12 de novembro de 1715, 12 de julho de 1721, 23 de outubro de 1721, 19 de maio de 1723, 27 de julho de 1723, 9 de novembro de 1723, 10 de maio de 1725, 16 de fevereiro de 1732, 21 de fevereiro de 1738 e 28 de abril de 1744; Aviso Régio de dezembro de 1739; e “Coleção Sumária... Título 1º - Governadores e Título 7º” (RAPM, 1911, vol. 16, pp. 335 e 393-400). BORGES, *op. cit.*, p. 58.

os leigos tenham efetivamente se tornado os maiores investidores nos assuntos religiosos, na edificação das igrejas e no controle dos cultos²³⁹.

Limitadas as ações da Igreja Católica pela Coroa portuguesa, e isolada das ordens regulares – como, por exemplo, a dos jesuítas, carmelitas e franciscanos –, que realizaram todo o trabalho de catequese no litoral, a população mineira, através das associações religiosas de leigos, afirmou-se como a principal promotora dos cultos religiosos, dentro e fora dos templos, também por elas edificadas e mantidas²⁴⁰.

2.2.1. As irmandades de São Miguel e Almas nas igrejas

As irmandades de São Miguel e Almas tinham o costume de erigirem seus altares na igreja Matriz, geralmente do lado direito do altar, do ponto de vista dos que assistem à missa – conhecido como lado Epístola²⁴¹ –, raramente constituindo templo próprio, como é o caso das irmandades das Vilas de São José e São João Del Rei. (citar a Adalgisa)

Até o ano de 1752, a irmandade de São Miguel e Almas de São José Del Rei, apesar de ter o seu altar localizado na Matriz, não possuía um consistório, que era em um local onde se fazia as reuniões da irmandade e também “para nele se guardarem as tumbas, ornamentos e bens da sobredita Irmandade”. Em 1750, a irmandade determinou, juntamente com a reforma de seu altar, a construção de seu consistório, que ficou pronto em 1752, pois em 24 de outubro de 1751, a irmandade ainda havia se reunido em Mesa no consistório de Nossa Senhora do Rosário da Matriz. Até obter um consistório próprio, a irmandade se reunia no de outras irmandades: aos 3 de agosto de 1744 na casa do Consistório da Irmandade do Sr. dos Passos; aos 22 de agosto de 1745 no consistório da Irmandade de São Francisco desta Matriz; aos 31 de outubro de 1745 na casa do consistório da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Matriz; diversas vezes, no ano de 1747, no Consistório da Irmandade do Sr. dos Passos da Matriz; também diversas vezes, em 1750, na casa do consistório de Nossa Senhora do Terço da Matriz; e aos 24 de outubro de 1751, no consistório de Nossa Senhora do Rosário da Matriz.

²³⁹ BORGES, *op. cit.*, p. 58.

²⁴⁰ *ibidem*, pp. 57-58.

²⁴¹ Nas igrejas, o lado direito do altar (do ponto de vista dos que assistem à missa) é chamado de lado Epístola, e opõe-se ao lado do Evangelho, que é o lado esquerdo do altar. Eles eram assim chamados pois era do lado direito do altar que era realizada a primeira leitura da missa, que era frequentemente retirada de uma das epístolas do Novo Testamento (e, assim “lado Epístola”), após o que lia o Evangelho, do outro lado (o lado esquerdo, “lado do Evangelho”). Hoje, todas as leituras devem ser proclamadas ao povo do ambão (ou mesa da palavra), espécie de estante voltada para a assembleia. De lá se fazem as leituras e normalmente a homilia. FALCÃO, D. Manuel Franco. *Ambão; Epístola*. In: Enciclopédia Católica Popular. Lisboa: Paulinas, 2004. (Coleção Biblioteca da Cultura Religiosa).

Aos 19 de novembro de 1752 a Mesa já se reunia “em casa do consistório da Irmandade do Sr. São Miguel e Almas.”²⁴²

De acordo com Luís de Melo Alvarenga, a princípio, em São João Del Rei a igreja Matriz situava-se no “Morro da Forca”, mas encontrando-se em mau estado de conservação e longe da área central da Vila, a Mesa administrativa da irmandade do Santíssimo Sacramento pediu autorização para construir nova Matriz, mais no centro, e também para aproveitar o material proveniente da antiga igreja que estivesse em bom estado. A licença para a construção foi concedida no dia 12 de setembro de 1721. No ano de 1737, a igreja ainda estava em obras²⁴³.

A construção da Matriz de Nossa Senhora do Pilar de São João Del Rei (atual Catedral Basílica de N. S.^a do Pilar) é contemporânea à da igreja Matriz de Santo Antônio de São José Del Rei, pois, de acordo com Alvarenga, em 1734 o Vigário desta última teve atendido seu pedido de auxílio para a construção juntamente com a petição enviada ao Rei pela Mesa do SS. Sacramento de São João Del Rei a fim de “concorrer com alguma ajuda de custo para as obras da dita Capela-mor e Igreja”, como se observa no parecer abaixo feito pelo Procurador da Fazenda, em Ouro Preto, no dia 9 de abril de 1736:

que V. Maj.^e me ordena informar com meu parecer, tem os Sup.^{es} a seu favor o exemplo que alegam do que V. Maj.^e mandou praticar com a Irmandade da freguesia da Vila de São Joseph que por esta Provedoria mandou dar três mil cruzados por Provisão de dezesseis de Dezembro de 1734 e como os Sup.^{es} tem muito adiantada a obra da sua Igreja em que tem feito considerável despesa pela capacidade dela, me parece que estão em termos de V. Maj.^e lhes deferir mandando-lhes dar a mesma ajuda de custo de três mil cruzados por uma vez somente com que me parece se darão por bem deferidos sem embargos do mais que pedem e alegam na sua súplica²⁴⁴.

Apesar dessa ajuda da Coroa com a quantia de três mil cruzados para custear as despesas da construção do templo, foram as próprias confrarias que tiveram de arcar efetivamente com os gastos da construção. Prova disso é que este mesmo pedido de ajuda feito pela Mesa da irmandade do SS. Sacramento à Coroa fora acompanhado de um instrumento de justificação feito perante o Juiz Ordinário, sendo ouvidas oito testemunhas

²⁴² AEDSJDR - Livro de Eleição da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1729-1821, cx.02, n.04.

²⁴³ Segundo Luís de Melo Alvarenga, em 1732, a Capela-mor já estava pronta, faltando somente a pintura e o douramento. Mas, no ano de 1737, por alguns meses, a Matriz passou a funcionar na Capela do Rosário, o que faz supor estar nessa ocasião em andamento grandes obras no interior do templo. ALVARENGA, Luís de Melo. *Catedral Basílica de Nossa Senhora do Pilar*. São João Del-Rei – Minas Gerais – Brasil. Juiz de Fora: Sociedade Propagadora Esdeva, 1971. p.14.

²⁴⁴ Transcrito por ALVARENGA, *op. cit.*, p.13-14.

para provar que os fundamentos da Igreja Matriz da Vila de São João Del Rei foram feitos à custa da irmandade e de esmolas, com grandes gastos e que só com a talha e o retábulo da Capela-mor foram dispendidos quinze mil cruzados²⁴⁵.

De fato, estimulando a criação das irmandades, a Coroa se eximia de arcar com os custos da construção, da ornamentação e da manutenção das igrejas, como também se via livre dos encargos da assistência social à população, os quais também ficavam sob a responsabilidade das confrarias²⁴⁶. Compartilhando expectativas afetivas, materiais e espirituais em torno de uma mesma devoção religiosa, aos se associarem em uma confraria, os indivíduos obtinham a garantia de receberem auxílio nos momentos de doença, ruína financeira, prisão, viuvez; amparo espiritual nos últimos momentos de vida como também após a morte, garantindo o sepultamento digno em território sagrado e assegurando, através dos sufrágios, a rápida passagem da alma pelo Purgatório em direção ao Paraíso²⁴⁷.

Assim, as várias associações religiosas desempenharam um papel fundamental na vida social, política e religiosa da Colônia e, em Minas, a atuação leiga no âmbito da religião foi favorecida pela fusão entre Igreja e Estado instituída pelo Padroado. Nas palavras de Caio Boschi: “em Minas Gerais, no século XVIII, era impossível viver ou morrer à margem das irmandades”²⁴⁸.

No entanto, cabe aqui fazermos um “parêntesis” para esclarecer a tipologia das várias associações criadas na Colônia. Na prática, apesar de exercerem funções similares – eram associações de leigos com o objetivo de fomentar o culto a um santo de devoção –, os termos irmandade, confraria e Ordem Terceira “comportavam diferenças, quer do ponto de vista da legislação ou dos princípios organizacionais”²⁴⁹. Um exemplo disso são as pias uniões, que “eram associações de fiéis eretas com o objetivo de exercer obras de piedade ou caridade”. Quando eram “constituídas em organismos, reguladas por um estatuto, chamavam-se irmandades”²⁵⁰. As que se erigiam para promover unicamente o culto público (rezas, procissões, etc.) denominavam-se confrarias²⁵¹. Utilizamos ao longo desse trabalho os termos “irmandade” e “confraria” enquanto sinônimos, pois foram estas as designações que encontramos na documentação acerca dessas organizações religiosas; no entanto, existem

²⁴⁵ Cf. ALVARENGA, *op. cit.*, p.13.

²⁴⁶ SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações religiosas no ciclo do ouro: introdução ao estudo do comportamento social das Irmandades de Minas no século XVIII*. 2. ed.. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 23.

²⁴⁷ *ibidem*, p. 122.

²⁴⁸ BOSCHI, Caio. *op. cit.*, jan.-jun. 1986, p.63.

²⁴⁹ BORGES, Célia. *op. cit.*, p.52.

²⁵⁰ *Idem*.

²⁵¹ BOSCHI, *op. cit.*, 1986, pp.14-15.

diferenças conceituais no Código do Direito Canônico²⁵². As ordens terceiras definem-se como associações de leigos que, para serem erigidas, dependiam de uma autorização concedida por uma ordem primeira, e onde o ingresso obedecia a critérios seletivos mais rígidos²⁵³.

As irmandades de São Miguel e Almas aqui estudadas, apesar de terem admitido em seu quadro de membros algumas mulheres, eram compostas em sua grande maioria por homens, sendo estes últimos os responsáveis pela administração da confraria através dos cargos ocupados na Mesa, sendo que parte deles eram membros do clero, outros eram portadores de patentes militares²⁵⁴ – entre as quais encontramos as de tenente-coronel, sargento-mor, capitão, ajudante, tenente, alferes, furriel, quartel mestre, ajudante²⁵⁵ –, mas também possuíam profissões variadas – como advogados, mineiros, roceiros, negociantes, licenciados, doutores, integrando também alguns renomados artistas da época²⁵⁶ – e, ainda,

²⁵² BORGES, *op. cit.*, p. 54.

²⁵³ *Ibidem*, p. 53. Para saber mais sobre as Ordens Terceiras ver: EVANGELISTA, Adriana Sampaio. *Pela salvação de minha alma: vivência da fé e vida cotidiana entre os Irmãos Terceiros em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*. Tese de Doutorado. Juiz de Fora: UFJF, 2010; MARTINS, William de Souza. *Membros do Corpo Místico: ordens terceiras no Rio de Janeiro (C. 1700-1822)*. São Paulo: Edusp, 2009.

²⁵⁴ De acordo com Lívia Nascimento Monteiro, a estrutura militar portuguesa dividia-se em tropa regular, tropa de auxiliares e tropa de ordenanças. A tropa regular, também chamada de primeira linha e conhecida como Tropa dos Dragões, era paga pela Real Fazenda, tendo seus oficiais que se dedicarem exclusivamente às atividades militares, sob o comando régio. Já a tropa de auxiliares, não remunerada e de serviço obrigatório entre a população civil, compunha a segunda instância da força militar da Coroa, e tinha por obrigação dar suporte às tropas pagas, e até atuavam em diligências na capitania; assim como a tropa paga, recebiam treinamento militar, mas se diferenciavam por poderem desenvolver outras atividades não militares. A última instância da força militar portuguesa era composta pelas tropas de ordenanças, ou tropas irregulares, como também eram conhecidas. Diferentemente das outras duas, os membros das tropas de ordenanças não recebiam treinamento militar e compunham uma força local, ou seja, seu campo de atuação restringia-se às localidades próximas de suas residências. MONTEIRO, Lívia Nascimento. *Administrando o bem comum: Os “Homens Bons” e a Câmara de São João Del Rei (1730-1760)*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2010, p.70.

²⁵⁵ Lívia Monteiro, em sua pesquisa sobre a Câmara de São João Del no século XVIII, destacou que encontrou os oficiais da dita instituição compondo as tropas auxiliares ou as ordenanças. Segundo ela, os postos mais altos da tropa auxiliar, numa hierarquia decrescente, eram: coronel, tenente-coronel, sargento-mor, capitão, ajudante, tenente e alferes. Já nas tropas de ordenança eram: mestre-de-campo, capitão-mor, sargento-mor, capitão e alferes. Quanto às patentes conferidas aos irmãos das Almas, não pudemos apurar a quais tropas pertenciam, pois nem a documentação da irmandade, nem os testamentos nos conferem esse tipo de informação. MONTEIRO, Lívia. *op.cit.*, p.70.

²⁵⁶ O notável mestre Francisco de Lima Cerqueira, contemporâneo de Aleijadinho, entrou para a irmandade das Almas de São João Del Rei aos 2 de maio de 1782. De acordo com as informações passadas por Afonso Arinos de Melo Franco, Francisco de Lima Cerqueira trabalhou na igreja do Carmo de Ouro Preto, na de Bom Jesus de Congonhas, dentre outros templos. Além disso, em 1779 ele retornou a trabalhar na Matriz do Pilar de São João, para o risco da capela-mor. Outros artistas mineiros que também foram membros da irmandade das Almas de São João Del Rei são Luís Pinheiro de Souza, autor do altar-mor da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, e Antônio Francisco Sarzedo, responsável pelo lavabo da sacristia da mesma irmandade do Rosário, tendo trabalho nesta obra de 1763 a 1780. Quanto a irmandade das Almas de São José, encontramos também o importante artista da época Manoel Francisco Lisboa, pai do famoso Aleijadinho, que ingressou na dita confraria aos 18 de janeiro de 1730. AEDSJDR: Livro de Entrada de Irmãos da Irmandade de São Miguel e Almas, freguesia de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1780-1905, cx.02, n.11.; Livro de Eleição da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1729-1821, cx.02, n.04. Cf. MAIA,

parte dos membros ocuparam cargos na Câmara da vila²⁵⁷, ou seja, eram os chamados “homens bons”²⁵⁸, como também encontramos alguns dos irmãos presentes na lista dos homens ricos de 1756. Em geral, as confrarias que aferem um maior prestígio social a seus membros são aquelas cujos irmãos fazem parte da elite política, econômica e social daquelas localidades.

As associações religiosas, de certa forma, espelhavam a organização da sociedade, pois nelas estavam representados todos os grupos sociais. A esse respeito, Fritz Teixeira de Salles revela que as irmandades religiosas no interior de Minas, durante o século XVIII, tendiam a apresentar as seguintes constâncias relativas à categoria socioeconômica de seus associados:

Santíssimo Sacramento, N. S. da Conceição, São Miguel e Almas, Bom Jesus dos Passos, Almas Santas e poucas outras, eram de brancos das camadas dirigentes ou reinóis; Rosário, São Benedito e Santa Efigênia, de negros escravos; N. S. das Mercês, N. S. do Amparo, Arquiconfraria do Cordão, de mulatos e crioulos, ou mesmo pretos forros; São Francisco de Assis e Ordem Terceira de N. S. do Carmo pertenciam aos comerciantes ricos e altos dignitários (...).²⁵⁹

Contudo, é importante ressaltarmos que estas características não podem ser tidas como absolutas, e sim como uma tendência, havendo a necessidade destes dados serem confirmados através de pesquisas que contemplem cada uma destas confrarias.

Para que uma irmandade tivesse sua existência regulamentada, não bastava que os devotos de certa invocação se reunissem e se abrigassem em alguma igreja e ali erguessem o altar do santo de sua predileção para a prática devocional. Por disporem, simultaneamente, de um caráter religioso e outro temporal, jurídico, impunha-se a cada uma delas a redação de seu regulamento, que deveria passar pela aprovação da Mesa de Consciência e Ordens. Terminologicamente, esse regulamento recebia o nome de Compromisso.

A vigilância da Igreja se dava através das chamadas visitas pastorais, pois era através delas que os visitantes procuravam fazer com que as crenças, as práticas e os ritos religiosos

Tom; MAIA, Thereza Regina de Camargo Maia; FRANCO, Afonso Arinos de Melo. *São João Del Rei & Tiradentes*. 2.ed. São Paulo: Ed. Nacional; Rio de Janeiro: EMBRATUR, 1978, pp.19-23.

²⁵⁷ Estes dados são fruto do cruzamento que realizamos entre os membros da Câmara de São João Del Rei e os confrades da irmandade de São Miguel e Almas da mesma Vila, que constavam no Livro de Entradas da irmandade. AEDSJDR – Livro de Entrada de Irmãos da Irmandade de São Miguel e Almas, freguesia de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1780-1905, cx.02, n.11.

²⁵⁸ Livia Monteiro afirma que, para ser caracterizado como *homem bom*, fazia-se necessário possuir alguns requisitos, tais como ter mais de 25 anos, ser casado ou emancipado, ser católico e possuir “limpeza de sangue”. Além disso, fazia-se necessário também que possuíssem “algum tipo de riqueza, preferencialmente ostentatória, como a propriedade de terras. Nas Ordenações Filipinas, o termo ‘homem bom’ é explicado como *indivíduo masculino que costuma andar na governança*”. MONTEIRO, Livia. *op. cit.*, p.34.

²⁵⁹ SALLES, *op. cit.*, p. 87.

fossem normatizados, distinguindo-se o que é sagrado do que é profano, buscando a moralização da sociedade e o reforço dos sacramentos, de acordo com os preceitos tridentinos. Os relatórios das visitas deixam transparecer as preocupações mais básicas dos visitantes, refletindo a religiosidade de seu tempo.

Assim, as irmandades eram instituições legalmente reconhecidas pela Coroa portuguesa, que mantinha o controle sobre a vida destas organizações. A Igreja, por sua vez, acompanhava a ereção dessas associações, que a partir do início do século XVIII, passaram a ser regidas pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia²⁶⁰.

2.3 – Estrutura administrativa e dinâmica interna das irmandades de São Miguel e Almas: São José e São João Del Rei

Os Compromissos dão corpo às intenções e finalidades a que se propõem as associações, assim, definem os critérios de admissão; os direitos e os deveres da confraria e dos seus membros. Nas palavras de Boschi, “para além de seu traço marcadamente normativo, os compromissos passam a ser vistos também como uma fonte de estudos das mutações sociais e econômicas, dos comportamentos e dos sentimentos das gentes mineiras”²⁶¹.

No caso das irmandades de Minas Gerais, os compromissos retratam a evolução social da Capitania, as suas transformações e seus conflitos, pois, sendo redigidos por diferentes segmentos da sociedade, eles não apresentam uma padronização. Muito pelo contrário, “seu conteúdo possuía variáveis que se moldavam de acordo com as necessidades do momento, do local de sua redação, do grupo social que representavam e ao tipo de associação que se propunham organizar”²⁶².

Além disso, os Compromissos não só nos revelam as normas que regularizam a ação dos confrades, como também nos fornecem informações sobre a dinâmica interna das organizações. A Coroa, a fim de que os compromissos fossem aprovados, ordenava que as irmandades os mantivessem atualizados. Dessa forma, quando as irmandades os reformavam,

²⁶⁰ As *Constituições...* assim determinavam: “*E quanto às confrarias que forem erigidas sem autoridade nossa, e que são seculares, ordenamos que // os nossos visitantes, nas igrejas em que elas estão fundadas e em ato de visita, possam ver seus estatutos e compromissos para que, tendo na sobredita forma alguns abusos ou obrigações menos decentes e pouco convenientes ao serviço de Deus e dos santos, as façam emendar (dando-nos disso conta, sendo necessário), ficando sempre as ditas confrarias seculares como dantes eram, sem que pela dita diligência possam os ditos visitantes e seus oficiais levar salário algum.*” VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...* Livro Quarto, Tít. LX, n. 868.

²⁶¹ BOSCHI, Caio. Os históricos compromissos mineiros: riqueza e potencialidade de uma espécie documental. In: *Acervo*. Rio de Janeiro: Revista do Arquivo Nacional v.1, n.1, pp. 81-62, jan.-jun. 1986, p.65.

²⁶² BOSCHI, Caio. *op.cit.*, jan.-jun. 1986., p.63-64.

os irmãos incluíam cláusulas que revelavam as situações comumente vividas por eles no cotidiano da confraria.²⁶³

Diferente do que ocorria com outras agremiações, como as ordens terceiras, as irmandades da Boa Morte, do Rosário, das Mercês, etc., que congregavam tanto homens quanto mulheres, as irmandades das de São Miguel e Almas, assim como as Misericórdias, as do Santíssimo Sacramento e Senhor dos Passos, são conhecidas na historiografia a respeito por se constituírem como congregações compostas eminentemente por homens, excluindo as mulheres dos seus quadros de membros.

Essa característica da omissão da presença feminina em algumas confrarias acontecia já na metrópole, como bem mostrou Ana Cristina Araújo em seu estudo sobre Lisboa, no século XVIII, onde encontrou o cerceamento da presença feminina em alguns compromissos²⁶⁴ por ela consultados, referentes às irmandades da evocação de S. Paulo e S. Pedro (que, mesmo sendo comumente “de clérigos”, acolhiam também leigos), nas do Santíssimo Sacramento, e, “no contexto dos cultos dominantes, à grandiosa irmandade das Almas na Sé de Lisboa”.²⁶⁵

Em Portugal, até o século XVIII, com exceção das ordens terceiras, as irmandades eram preponderantemente masculinas. De acordo com a historiadora, isso se deve ao fato de que

Permeável a um modelo de patronato próprio de uma lógica de prestígio e poder, em que só a nobreza e o clero podiam disputar os lugares de mando, a Misericórdia, e com ela outras associações de finalidade idêntica ou exclusivamente devocional, não incluía no seu seio mulheres, embora lhes prestasse assistência.²⁶⁶

Assim, apesar de não haver nenhuma cláusula específica nos compromissos que procurasse regulamentar a admissão das mulheres, em ambas as irmandades de São Miguel e Almas, de São João e São José Del Rei, encontramos nos Livro de Entradas a presença de mulheres compondo o quadro de membros; no entanto, estas eram numericamente inferiores à composição masculina.

No Livro de Entradas da irmandade de São Miguel e Almas, de 1780 a 1804, contatamos que, de um total de 205 colonos que entraram para a irmandade neste período, 192

²⁶³ BORGES, *op. cit.*, pp.32-33.

²⁶⁴ Ana Cristina Araújo cita, por exemplo, a irmandade do Santíssimo Sacramento da igreja paroquial de S. José, em Lisboa, que, ao reformar o seu compromisso de 1735 “*qualifica seletivamente os venerandos irmãos da confraria e adverte que as pessoas do sexo feminino não serão admitidas*”. ARAÚJO, Ana Cristina. *op. cit.*, p.325.

²⁶⁵ Idem.

²⁶⁶ Ibidem, p.324.

eram homens (94%) e apenas 13 eram mulheres (6%). Nesta irmandade, nos cargos da Mesa administrativa da confraria entre os anos de 1775 a 1804, nenhuma dessas mulheres chegou a ocupar cargo algum. Contudo, em análise complementar, quando nos voltamos para a irmandade das Almas de São José Del Rei, também com uma redutiva admissão numérica feminina em relação à masculina, verificamos que esta, entre 1737 e 1777, chegou a eleger, nos anos de 1741, 1745 e 1755, uma mulher de nome Maria da Candelária para compor o quadro dos irmãos de Mesa. No ano de 1747 este cargo foi ocupado por Antônia de Jesus e, em 1756 e 1765, Catarina de Almeida integrava a Mesa. Esta última, Catarina de Almeida, quando eleita para ocupar o cargo de irmã de Mesa, já integrava a irmandade há bastante tempo, pois no livro de Receita e Despesa, consta o recibo do pagamento de seu anual em 22 de setembro de 1723²⁶⁷. Além destas, no ano de 1752, a irmã Josefina da Costa foi eleita para ocupar o cargo de Procuradora²⁶⁸, que era um dos 4 cargos de oficiais da Mesa hierarquicamente mais importantes, mas também isento do pagamento de uma joia, como veremos mais à frente.

Ao integrarem a irmandade das Almas, os maridos conferiam alguns privilégios às suas mulheres – e também aos filhos –, previamente estabelecidos pelo compromisso, como o acompanhamento féretro e o sepultamento em solo sagrado em caso de falecimento.²⁶⁹ Talvez seja por isso que as mulheres se mantivessem em grande parte ausente nos livros de assentos de irmãos, pois assim elas poderiam participar dos benefícios conferidos pela irmandade sem ter que arcar com o pagamento de suas entradas e anuais, diferentemente do que acontecia no caso das mulheres que eram irmãs. Seria uma participação informal.

Nesse sentido, é elucidativo o caso da irmã D. Angélica de Oliveira Rosa, que era solteira e, ao entrar para a irmandade das Almas de São João Del Rei aos 3 de novembro de 1791, pagou 2\$400 réis de sua entrada. Durante sua permanência na confraria, entre 1791 a 1836 (ano em que faleceu) ela ficou devendo a quantia de vários anuais, conseguindo quitar alguns ainda em vida, mas, ao morrer restava ainda a quantia de 36\$600 réis, referentes aos ditos anuais, que deveria ser paga à irmandade das Almas.²⁷⁰

Quanto à ala masculina que integrava a irmandade das Almas, constatamos um elevado número de solteiros, como também de padres, e que muitos possuíam patentes

²⁶⁷ AEPNSP/SJDR - *Livro de Receita e Despesa da Irmandade de São Miguel e Almas* da Freguesia de Santo Antônio da Vila de São José do Rio das Mortes. Ano: 1719-1725. Livro nº 13/caixa ° 10.

²⁶⁸ AEPNSP/SJDR – *Livro de Eleição de Mesas da Irmandade de São Miguel e Almas* da Freguesia de Santo Antônio da Vila de São José do Rio das Mortes. Ano: 1729-1821. Livro nº 4/caixa ° 2.

²⁶⁹ Ambas as irmandades de São Miguel e Almas por nós estudadas estabelecem em seus compromissos cláusulas que garantem o funeral e o sepultamento das mulheres e dos filhos de seus confrades.

²⁷⁰ IPHAN/SJDR - Testamento de Angélica de Oliveira Rosa – São João Del Rei, 1840, cx.115.

militares, como também compuseram os quadros da Câmara, ou seja, eram os chamados “homens bons”. A título de exemplo, utilizaremos aqui os dados da irmandade de das Almas de São João Del Rei. Dentre aqueles 192 homens que entraram para a irmandade entre 1780 e 1804, 38 ocuparam cargos na Câmara da dita vila, ou seja, uma faixa de 20%.

Quanto ao estado civil, apesar de omitir a informação em alguns casos, na maior parte das vezes a irmandade nos informa sobre ele. Assim, a partir da análise do Livro de Entrada de irmãos referente período de 1780 a 1804, dos 205 membros que integraram na irmandade, encontramos os seguintes dados²⁷¹:

Homens e Mulheres da irmandade das Almas de São João Del Rei (1780-1804)	HOMENS (total 192)	MULHERES (total 13)	Porcentagem (%) (total 205)
Padre	35	–	17,07 %
solteiro (a)	53	3	27,31 %
casado (a)	23	2	12,19 %
viúvo (a)	0	1	0,4%
não informa	81	7	35,2 %

Diante dessas informações, podemos perceber o quão elevado era o número de solteiros entre os membros, constando como 27,31%, número que, no entanto, era provavelmente maior, pois dentre alguns dos quais a irmandade não nos informou, encontramos em seus testamentos que viviam como solteiros, sobre o que podemos conjecturar que pelo menos uma parte destes viviam em concubinato, possuindo filhos naturais. Esse é, por exemplo, o caso de D. Angélica de Oliveira Rosa, que não teve o seu estado civil informado pela irmandade no ato de sua entrada, mas que em seu testamento, o qual analisaremos mais adiante, nos revela ter vivido no estado de solteira, tendo 2 filhos naturais. Os filhos naturais assim o eram considerados, em oposição aos filhos legítimos, por terem sido concebidos por solteiros, sem impedimentos para casar.²⁷²

Outro dado interessante para a composição do perfil social dos membros da confraria é que 37 desse total de 192 homens da mesma confraria, ocuparam diferentes cargos na Câmara da vila de São João Del Rei, o que equivale à considerável quantia de 19,27% desses

²⁷¹ AEDSJDR - Livro de Entrada de Irmãos da Irmandade de São Miguel e Almas, freguesia de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1780-1905, cx.02, n.11.

²⁷² LONDOÑO, Fernando Torres. *A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na Colônia*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p.63.

membros da irmandade. Além disso, muitos possuíam patentes militares e chegaram a compor também a “lista dos homens ricos” da Capitania de Minas, realizada em 1756. De acordo com Livia Nascimento Monteiro, a escolha dos oficiais camarários

passava por um critério de elegibilidade que envolvia diretamente a relação que o indivíduo tinha com a sociedade na qual fazia parte; pertencer a um grupo restrito, ou seja, ser homem bom, significava ter um status diferenciado e reconhecimento “público” para tal. Portanto, para um oficial camarário, representava muito ser capitão, sargento ou alferes de uma Companhia da Vila em que se residia, era assim que conseguia externalizar todo o seu poder, material e simbólico.²⁷³

Diante dessas informações, podemos perceber que os irmãos que a irmandade de São Miguel congregava provinham das elites regionais. Era comum essas famílias confraternais estabelecerem em seus Compromissos critérios de seletividade de seus membros, como prova de limpeza de sangue e a garantia de boa conduta religiosa, moral e civil, para que fossem formalmente aceitos nestas irmandades, os quais desenvolveremos ao longo deste item.

Quanto à sua fundação, a irmandade de São Miguel e Almas de São João Del Rei foi instituída canonicamente no dia 2 de junho de 1716 por Dom Francisco de São Jerônimo, bispo do Rio de Janeiro e sua diocese²⁷⁴, e somente em um período posterior, em 25 de fevereiro de 1767²⁷⁵, é que teve confirmação régia de Dom José. Em 5 de fevereiro de 1804 a irmandade teve seu compromisso reformado, recebendo também uma Provisão de Confirmação Régia por D. João, aos 15 de setembro de 1810²⁷⁶.

Por sua vez, a irmandade de São Miguel e Almas da Vila de São José Del Rei escreveu seu compromisso em 1724, recebendo em 1727 a Provisão de Confirmação deste somente pelo bispo, D. Frei Antônio de Guadalupe, sob a condição de que fossem modificadas algumas cláusulas. Contudo, o fato desta irmandade ter elaborado seu Compromisso em 1724 não significa que ela tenha sido fundada nesta data. Na verdade, os documentos mais antigos pertencentes a ela que encontramos datam de 1718, e se referem à eleição dos membros para a composição dos cargos da Mesa administrativa da confraria²⁷⁷.

²⁷³ MONTEIRO, Livia Nascimento. *op. cit.*, p.73.

²⁷⁴ Até a criação do bispado de Mariana, em 1745, a administração religiosa da capitania de Minas Gerais pertencia ao bispado do Rio de Janeiro.

²⁷⁵ Esses dados são citados por Luís de Melo Alvarenga, pois não conseguimos encontrar o primeiro compromisso dessa irmandade. Cf. ALVARENGA, Luís de Melo. *Catedral Basílica de Nossa Senhora do Pilar. São João Del Rei – MG – Brasil. Juiz de Fora: Esdeva, 1971, p.48; BOSCHI, op. cit., jan.-jun. 1986, p.70.*

²⁷⁶ AEDSJDR – Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1804, cx. 01, n.02.

²⁷⁷ AEDSJDR – Livro de Entrada de Irmãos da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1719-1726, cx.04, n.06.

Isso mostra que a elaboração do compromisso nem sempre coincidia com a época da organização da irmandade. De acordo com Boschi, na maior parte das vezes, especialmente na primeira metade do século XVIII, era frequente a defasagem de tempo entre esses dois atos. Desta maneira,

a data de elaboração dos estatutos é aquela na qual a irmandade pleiteava *status* jurídico, pretendendo ter, desde aquele momento, sua existência confirmada de *jure*, pois, na realidade já existia. A necessidade de sua elaboração não era tanto para a regulação das relações internas da associação, mas sim pelo imperativo legal de se subordinar jurisdicionalmente às autoridades civis e/ou eclesiásticas²⁷⁸.

Em dezembro de 1750 a irmandade da Vila de São José Del Rei fez uma reforma de seu Compromisso, recebendo em 16 de dezembro de 1753 a Provisão de Confirmação do então bispo de Mariana, D. Frei Manoel da Cruz. A confirmação régia, que não havia sido solicitada após a elaboração do Compromisso em 1724, nem mesmo na ocasião da reforma em 1750, só veio a ser feita em 1772, acompanhada de uma repreensão da Coroa pelo atraso:

Dom José por graça de Deos Rey de Portugal, e dos Alg.^{es}; daquém e dalém mar, em Africa Snr^o. de Guiné. (?) como Gov.^{or} e perpétuo Admin.^{or} que sou do Mestrado, Cavaleiro da Ordem de Nosso Snr^o. Jesuz Christo Fazer saber que attendendo a me representarem o Juiz e Irmãos da Irmandade das almas, da freguezia de Santo Antonio da Villa de São José, comarca do Ryo das Mortes, do Bispado de Marianna, terem por ignorancia confirmado pelo ordinário do mesmo Bispado o seu Compromisso, cuja incompetencia reconhecendo agora a jurisdicção que a dita ordem compete, oferecido na minha [Real presença] o mesmo Compromisso (...)²⁷⁹.

Contudo, como podemos ver na transcrição acima, a Coroa perdoava-lhes o deslize, reconhecendo que a falta fora cometida devido à “ignorância” dos irmãos a respeito da Real jurisdição sobre a agremiação, reafirmando ainda, a “incompetência” da jurisdição do ordinário sobre os compromissos das confrarias.

Contudo, esse não foi um caso específico desta irmandade. Como vimos, a irmandade de São Miguel e Almas da Vila de São João Del Rei tendo redigido seu primeiro Compromisso em 1716 só veio a receber a confirmação régia em 1767, no governo de D. José. Apesar de não termos acesso ao seu primeiro compromisso, acreditamos que, assim como aconteceu com a irmandade da Vila de São José, esta tardia aprovação régia deve-se ao fato de que a própria irmandade só veio a solicitá-la tardiamente, tendo requisitado primeiro a aprovação do ordinário.

²⁷⁸ BOSCHI, *op. cit.*, jan.-jun. 1986, p.66.

²⁷⁹ AEDSJDR – Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1727, cx.01, n.01.

Mas este não era um aspecto específico das irmandades de São Miguel e Almas, constituindo-se uma prática generalizada, tanto na Colônia como no reino. Boschi afirma que era comum, na primeira metade do século XVIII, durante o reinado de D. João V, a submissão dos compromissos fundamentalmente às autoridades episcopais, a fim de serem aprovados, especialmente junto aos Visitadores Eclesiásticos enviados à Capitania de Minas pelo Bispado do Rio de Janeiro.

Já nos reinados de D. José I, D. Maria I e D. João VI, os compromissos tiveram que passaram pelos meandros burocráticos para receberem a aprovação da Mesa de Consciência e Ordens. De acordo com Boschi, a maior fiscalização da Coroa se deu após a divulgação, em 8 de março de 1765, da provisão expedida pela Mesa de Consciência e Ordens, notificando as irmandades sobre a obrigatoriedade delas confirmarem seus compromissos naquele tribunal. Após a segunda metade do século XVIII, era raro as irmandades que se sujeitassem ao poder do Ordinário e, quando isso acontecia, as autoridades régias reiteravam a nulidade e a incompetência das autoridades eclesiásticas para tal. Dessa forma, a Coroa insistia no seu direito de Padroado²⁸⁰.

Além do mais, é importante salientarmos que a imposição da jurisdição real sobre as irmandades não era um comportamento peculiar à região mineradora, tampouco se restringia à Colônia, pois ainda segundo o próprio Boschi, “também as irmandades de Portugal se sujeitavam a idênticas restrições compromissais”, com a provisão régia sempre afirmando taxativamente que as inovações nos compromissos não seriam válidas sem a confirmação régia, repreendendo também as irmandades do reino “pela anterior sujeição [de seus compromissos] à autoridade incompetente do Ordinário”²⁸¹.

As exigências do Ordinário implicavam mais em estabelecer normas de comportamento para a vida espiritual das irmandades. Assim, na primeira metade do século XVIII, quando a fiscalização das irmandades mineiras foi exercida predominantemente pelos bispos do Rio de Janeiro, a ênfase estava nas restrições de caráter espiritual e religioso, sendo que as de ordem administrativa eram relegadas a segundo plano²⁸².

Com o fortalecimento do regalismo durante o reinado de D. José I e a política pombalina, Boschi afirma que foi geral para as irmandades mineiras as restrições passarem a privilegiar os aspectos econômicos e sociais, além dos de caráter administrativo. Com isso, a partir da segunda metade do Setecentos, no governo de D. José I, as restrições estipulavam

²⁸⁰ BOSCHI, *op. cit.*, 1986, pp.114-118.

²⁸¹ *ibidem*, pp.117-118.

²⁸² *ibidem*, pp.114-115.

acentuadamente, dentre outras coisas, a abolição da pureza de sangue para a admissão, a redução das esmolas dos juizes e demais oficiais de mesa, a proibição de alterações nos compromissos e a insistente reiteração da incompetência dos bispos e do Ordinário sobre as irmandades. De acordo com Boschi, o governo de D. Maria I não mudou o sentido dessas restrições, acrescentando ainda algumas outras, tais como a regulamentação das taxas de juros cobradas pelas irmandades em seus empréstimos em dinheiro; a proibição de fixarem editais em lugares públicos e o não reconhecimento das certidões dos escrivães das irmandades terem fé pública, dentre outras medidas. No governo de D. João VI destaca-se a proibição de sepultamentos no interior dos templos, pela sua nocividade à saúde pública; a obrigatoriedade da prestação de contas ao Provedor das Capelas; contando também com a permanente declaração de que as alterações dos compromissos só teriam validade com a aprovação régia²⁸³.

Nos Livros de Compromisso das irmandades de São Miguel e Almas das Vilas de São José e São João Del Rei podemos acompanhar essas transformações ao longo do século XVIII e início do XIX. O primeiro compromisso da irmandade da Vila de São José Del, elaborado em 1724 que, como vimos, foi remetido apenas para o Ordinário a fim de receber a aprovação, recebeu restrições de caráter espiritual e religioso, preocupadas também em garantir os direitos paroquiais. Quanto a este último aspecto, as autoridades eclesiásticas determinavam que, nas eleições da Mesa, caso houvesse empate, não caberia ao Juiz desempatar, como queria a irmandade, mas sim que esta deveria ser presidida e desempatada pelo Pároco.

No compromisso da irmandade da Vila de São João Del Rei, elaborado em 1804, essa determinação já se encontrava presente, possivelmente por já ter sido corrigida pelos irmãos em restrições do Ordinário ao compromisso anterior, elaborado em 1716. O compromisso de 1804 era o segundo compromisso elaborado pela irmandade, sendo feito como uma reforma do compromisso de 1716, que já havia sido aprovado pela Mesa de Consciência e Ordens em 1767 e, possivelmente, recebido aprovação anterior pelo Ordinário. Na abertura desse novo termo de compromisso, a Mesa assim o justificava:

[...] dezejando ardentemente, que esta Santa Irmandade cada vez mais se exalte, engrandeça, e adiante, procuremos na convocação dos mais Irmãos abaixo assignados, e ahi uniformemente assentamos, que que **em razão de se achar o Compromisso desta Irmandade feito á perto, de cem annos, bem que confirmado por Sua Magestade Fidellissima**; com tudo attendendo a serem ex orbitantes assim os annuaes, como as Mezasdas relativas á decadencia deste Paiz; e para o fim de milhor; e mais facilmente

²⁸³ ibidem, pp.121-122.

promover em commum a Devoção dos Catholicos, tomamos o acordo de fazer hum novo Compromisso [...]”²⁸⁴.

Nas reformas dos compromissos das duas confrarias – feitas nos anos de 1750 e 1804 –, encontra-se o pedido de diminuição das esmoladas pagas para os cargos ocupados na Mesa administrativa e dos anuais e entradas de novos irmãos, como também a diminuição dos valores dos anuais. Antes da reforma do compromisso em 1750, a irmandade da Vila de São José Del Rei estabelecia os seguintes valores: 2 oitavas de ouro de entrada, 1 ½ oitavas de anual, 64 oitavas do Juiz, 32 do Escrivão, 16 do Tesoureiro, 8 oitavas de cada Irmão de Mesa e o Procurador não pagava nada²⁸⁵, devendo contribuir apenas com o seu “laborioso trabalho”²⁸⁶. Já na reforma feita em 1750, esses valores caíram consideravelmente para 40 oitavas de ouro para o Juiz, 20 oitavas para o Escrivão, 10 oitavas para o Tesoureiro, 5 oitavas para cada irmão de Mesa, e o Procurador continuava “não pagando nada no ano em que servisse”. O valores da entrada e dos anuais caíram, respectivamente, para 1 oitava e mil e duzentos réis; e 1 oitava e novecentos réis²⁸⁷.

No que tange à irmandade da vila de São João, não conseguimos verificar as alterações, pois só temos o compromisso de 1804 e no Livro de Eleição de Mesas não constam os valores pagos. Contudo, o compromisso nos informa que estes valores se alteraram e que pelo menos a partir de 1804, as joias dos cargos ocupados pela Mesa de São João Del Rei eram 32 oitavas do Provedor, 16 oitavas do Escrivão, 4 oitavas de cada irmão de Mesa, e o Tesoureiro, Procurador e Zeladores pagavam unicamente o seu anual. A irmandade estipulava para este último o valor de 1 oitava de ouro e para a entrada 2 oitavas²⁸⁸.

Outro fato interessante que o compromisso nos revela é o que diz respeito aos filhos naturais dos irmãos. Na América portuguesa, e em especial nas Minas Gerais no decorrer do século XVIII, apesar das autoridades eclesiásticas condenarem o concubinato, procurando

²⁸⁴ Grifo nosso. AEDSJDR – Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1804, cx. 01, n.02.

²⁸⁵ AEDSJDR – Livro de Eleição da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1729-1821, cx.02, n.04.

²⁸⁶ AEDSJDR – Livro de Eleição da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1729-1821, cx.02, n.04.

²⁸⁷ AEDSJDR – Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1727, cx.01, n.01.

²⁸⁸ Os altos valores exigidos pela confraria seria um dos motivos alegados por esta para a reforma do compromisso em 1804: “em razão de se achar o Compromisso desta Irmandade feito á perto, de cem annos, bem que confirmado por Sua Magestade Fidellissima; com tudo attendendo a serem ex orbitantes assim os annuaes, como as Meçadas relativas á decadencia deste Paiz; e para o fim de melhor; e mais facilmente promover em commum a Devoção dos Catholicos, tomamos o acordo de fazer hum novo Compromisso na forma seguinte”. AEDSJDR – Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1804, cx. 01, n.02.

manter uma atitude vigilante e repressiva a este “pecado escandaloso”, passível de provocar até a excomunhão, infundindo o temor da danação eterna, a capitania manteve alta a taxa de índices de ilegitimidade²⁸⁹, principalmente entre a camada mais pobre da população.²⁹⁰

Apesar destes dados, é certo que a Coroa, preocupando-se em garantir o povoamento do território e acreditando que os casados seriam mais disciplinados no cumprimento de suas ordens, passou a incentivar o casamento em Minas. No início do século XVIII, em correspondência enviada ao rei de Portugal, o governador D. Lourenço de Almeida destaca a importância de se realizarem casamentos em Minas Gerais, justificando ser esta também uma intenção da Coroa, devido os benefícios que tais práticas poderiam resultar:

Foi vossa Majestade servido pela provisão de 22 de março do ano passado expedida pelo seu conselho do Ultramar, mandar-me que procurasse com toda a diligência com que parte destes povos [das Minas Gerais] fossem casando, porque assim se estabelecia melhor esta conquista havendo pessoas casadas, que fossem tomando amor à terra por terem nela mulher e filhos (...).²⁹¹

Ainda nesta carta, o governador também ressalta que o casamento deveria ser incentivado pela Coroa, pois, oferecendo aos casais maiores possibilidades de ascensão social²⁹², era também favorável a uma boa administração e arrecadação de recursos financeiros pelo Estado.²⁹³ Além disso, simultaneamente a esse discurso político de incentivo e reconhecimento dos benefícios da prática do casamento para a administração, o discurso eclesiástico também procurou influenciar a população através da concepção de que para obter a salvação era necessário que os habitantes tomassem o “estado de casados”, pois na luta contra a fragilidade humana, o casamento “é também remédio para a concupiscência”, sendo então a união conjugal tida como a busca necessária para aqueles cuja castidade não seria

²⁸⁹ No começo do século XVIII, a taxa de ilegitimidade em Minas chegou a beirar os 90%, caindo um pouco a seguir, mas ainda assim mantendo-se em torno do alto índice de 60% em 1763. LONDOÑO. *op. cit.*, p.57.

²⁹⁰ É importante ressaltarmos que nos referimos ao casamento entre mestiças e reinóis, considerado desvantajoso em relação à união “entre iguais”.

²⁹¹ “Sobre haverem casamentos nestas Minas”. Carta do Governador D. Lourenço de Almeida ao Rei, 19 de abril de 1722. APM, SC, Cód. 23. Transcrito na RAPM, ano 31, p. 110. Cf.: SANTOS, Igor Bruno Cavalcante dos Santos; OLIVEIRA, Hiton César de. Facetas do matrimônio em uma vila mineira: uniões entre reinóis e mestiças em Sabará (1750-1800). In: *e-hum*, Belo Horizonte, Editora uniBH, Vol.5, N.1, 81-103. (2012).

²⁹² LONDOÑO, *op.cit.*

²⁹³ Segundo D. Lourenço de Almeida, faz-se necessário que se casem os solteiros, porque no tocante aos casados, “(...) *estes sempre vivem com mais sossego, atendendo à conservação de sua família e da terra aonde a querem perpetuar, e não só dão exemplo aos mais, senão também de algum modo os obrigam a procederem bem. Pelo que toca a Real Fazenda de Vossa Majestade, é muito mais conveniente que nestas Minas haja quantidade de casais, porque o amor dos filhos os faz trabalhar com maior cuidado para o seu estabelecimento e para os enriquecer, e quanto maior for o desvê-lo com que desejem e consigam ajuntar cabedais grossos, quanto maior é a utilidade que se segue à Fazenda de Vossa Majestade, assim nos seus reais quintos que se lhe pagam (...)*”. Cf. “Sobre haverem casamentos nestas Minas”. Carta do Governador D. Lourenço de Almeida ao Rei, 19 de abril de 1722. APM, SC, Cód. 23. Transcrito na RAPM, ano 31, pp. 110-111. Cf.: SANTOS, Igor; OLIVEIRA, Hiton César de., *op. cit.*

possível. Incentivado assim pelos poderes político e religioso, o casamento era também desejado pela própria população colonial como mecanismo necessário para a salvação de sua alma.²⁹⁴

No entanto, fica a questão sobre até que ponto esse incentivo ao matrimônio deveria se enquadrar dentro de uma sociedade mestiça²⁹⁵, como a mineira, no contexto dos padrões hierárquicos do Antigo Regime? Como se davam as alianças matrimoniais?

Em 1734, o Conselho Ultramarino informava ao rei sobre os “muitos inconvenientes que se acham nos casamentos que se fazem nessas Minas de brancos com as negras”, sugerindo então à Coroa a imposição de restrições, proibindo “que os brancos contraíam matrimônio com os mulatos para que basta a justa causa de não infeccionarem as famílias (...)”,²⁹⁶ demonstrando claramente o quão inviável era o estabelecimento de laços matrimoniais de brancos com negras ou mestiças, por serem de “qualidade” inferior.²⁹⁷

Assim presente no discurso oficial, o casamento entre nubentes considerados iguais também se encontrava presente na mentalidade da própria população colonial.²⁹⁸ Dessa forma, conforme ressalta Fernando Torres Londoño

Centrado no favorecimento de interesses coletivos e familiares, o casamento nem sempre contemplava satisfações e desejos pessoais. A alta porcentagem de solteiros na população e a procura de mulheres de camadas altas, escassas, (...) são capazes de apontar para uma possível procura por “estados” que levassem mais em conta desejos e vontades pessoais.²⁹⁹

Assim, mesmo sendo o matrimônio de fato incentivado pelas autoridades civis e eclesiásticas (ainda que com a restrição de ser entre “iguais”) e também exercido por alguns colonos, há que se considerar que o concubinato era uma tendência predominante, o que revela que a população encontrava em seu cotidiano novas maneiras de se adaptar às normas impositivas, tanto do Estado, quanto da Igreja, dentro do universo colonial.

Essas estratégias podem ser percebidas através da documentação das irmandades, como também nos testamentos dos colonos. Como já destacamos, havia uma alta taxa de

²⁹⁴ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...* Título LXIII, n.260.; SANTOS, Igor; OLIVEIRA, Hiton César de., *op. cit.*, p.89.

²⁹⁵ O universo cultural presente nas Minas era representado por negros africanos, por indígenas que aqui já estavam, brancos de diversas partes do da Colônia e do mundo, mas, sobretudo pelos colonos vindos do norte de Portugal, como também pela população mestiça, que surgia desta “mistura”. SANTOS, Igor Bruno Cavalcante dos Santos; OLIVEIRA, Hiton César de., *op. cit.*, p.97.

²⁹⁶ AHU – Caixa 28, Documento 53, Lisboa 11 de dezembro de 1734.

²⁹⁷ SANTOS, Igor; OLIVEIRA, Hiton. *op. cit.*, p.91.

²⁹⁸ *ibidem*, p.92.

²⁹⁹ LONDOÑO. *op. cit.*, p.51.

solteiros entre os membros destas confrarias – pelo menos 27,31% -, alguns desses possuindo filhos naturais.

Nesse sentido, ambas as irmandades de São Miguel e Almas por nós estudadas, em caso de falecimento, se propunham a fazer o acompanhamento, além dos próprios membros, também de suas mulheres e dos filhos menores, variando estes últimos, a respeito da idade, pois a irmandade de São José Del Rei estabelecia a idade máxima de 10 anos e a de São João Del Rei a de 14 anos. Contudo, a diferença é que a primeira, no compromisso de 1724, se propõe a acompanhar também os filhos “ainda que sejam naturais”, o que provocou admoestações das autoridades eclesiásticas,

pois diz que a Irmandade acompanhará também aos filhos naturais, e esta obrigação não deve ter a Irmandade, porque só é obrigada a acompanhar os Irmãos, suas mulheres, e sendo viúvas há de ser sendo bem precedidas e os filhos legítimos; e o Capítulo 17 se deve entender que nas sepulturas que vossa Ilma. lhe conceder hão de ser sepultados os filhos legítimos, como acima se diz, e de nenhuma sorte os filhos naturais (...).³⁰⁰

Como se pode ver, as autoridades eclesiásticas enfatizaram também, procurando não deixar dúvidas, que as restrições quanto aos filhos naturais se valiam também para os enterramentos nas sepulturas no interior da igreja que estavam concedendo à irmandade, conforme esta havia solicitado, sob a condição de que a irmandade cuidasse para que isto não prejudicasse o direito paroquial e fábrica³⁰¹.

Ainda a respeito das extensões de sua caridade em caso de falecimento, a irmandade de São João Del Rei, assim como a da Vila de São José, se propõe a acompanhar os filhos dos irmãos, até a idade estabelecida, porém determina, ainda que de modo vago, que este se limita aos “que estiverem debaixo do pátrio poder”. Acreditamos que esta diferença deve-se principalmente à distância nas datas da elaboração dos dois compromissos, pois é possível que a irmandade tenha recebido as mesmas restrições da parte do Ordinário em seu primeiro compromisso; dessa forma, já tendo a experiência do compromisso anterior, ao definir que estenderia seu auxílio aos filhos menores de 14 anos que estiverem debaixo do pátrio poder,

³⁰⁰ AEDSJDR - Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1727, cx.01, n.01.

³⁰¹ Já na aprovação concedida em 1810 do compromisso de 1804, da irmandade de São Miguel e Almas de São João Del Rei, as autoridades afirmaram que “*sepultura dentro da Igreja, não é conveniente permitir com detrimento da saúde publica: e portanto faz-se preciso, que hajam cemitérios, onde descansem os cadáveres*”. Esta represália aos sepultamentos dentro das igrejas mostrou-se necessária, pois a irmandade deixou transparecer no capítulo VII que esta uma prática ainda corrente naquela sociedade quando, ao pedir o privilégio de possuir tumba, solicita “*que não possa ir a enterrar, nem a depositar na Matriz, ou em qualquer Capela desta Vila em Caixão sem licença da Irmandade, e pagar a sobredita esmola [oito oitavas]*”. AEDSJDR – Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1804, cx. 01, n.02.

ela se eximia de tornar a cláusula mais específica. Ora, debaixo do pátrio poderiam estar tanto os filhos legítimos quanto os naturais! Agindo assim, a irmandade poderia continuar com a prática de estender seu auxílio aos filhos naturais sem, contudo, violar seu estatuto.

Diante dessas situações, podemos perceber que, mesmo estando sob a vigilância e o controle das autoridades, tanto seculares quanto eclesiásticas, a partir de suas experiências práticas, os irmãos estabeleciam estratégias para adaptar as normas às suas necessidades cotidianas.

Além disso, a análise dos testamentos dos irmãos nos revela que também havia uma maior tolerância da sociedade com relação aos filhos naturais – fato estreitamente ligado ao concubinato –, mesmo se tratando das mulheres. Esse é, por exemplo, o caso de D. Angélica de Oliveira Rosa que, além de ter sido admitida como membro da irmandade de São Miguel e Almas aos 3 de novembro de 1791, ao redigir o seu testamento em 28 de abril de 1836, declarou também pertencer à irmandade do Santíssimo Sacramento, como também ser irmã professa da Ordem Terceira de São Francisco, em cujo hábito desejava ter o corpo amortalhado e também sepultado no cemitério da dita ordem, no que foi atendida, como se pode ver na certidão passada por esta confraria.

D. Angélica afirmou ser **filha legítima** de pais “já falecidos, nascida e batizada na Vila de Sabará, hoje moradora nesta de São João Del Rei, **solteira**”. Contudo, apesar de ter permanecido durante toda a sua vida no estado de solteira, pois redigindo o testamento “estando gravemente enferma”, faleceu naquele mesmo ano de 1836, ela declarou ainda ter tido “dois filhos naturais, Ana Francisca, casada com José Tomás de Aquino, e Antônio dos Santos Cunha, casado com D. Elena, os quais dois meus filhos são falecidos e deixaram filhos”, instituindo estes últimos, seus netos, como seus herdeiros.³⁰²

Nem o testamento, nem o Livro de Entradas de irmãos da confraria das Almas nos revelam se ela era branca, mestiça, ou negra, tampouco nos dá o nome do pai de seus filhos, ou mesmo “dos pais”, pois não sabemos se eram filhos do mesmo pai. Contudo, não descartamos a hipótese de que ambos fossem filhos do mesmo pai, pois, conforme indica Londoño, eram “frequentes as observações das testemunhas a respeito da fidelidade da mulher concubinada e o elogio ao seu desempenho como mães”, destacando nesse sentido que

o concubinato não foi por si próprio uma prática que ameaçava frontalmente o casamento. Ao contrário, constituiu-se em um “casamento pela porta dos fundos”

³⁰² IPHAN/SJDR - Testamento de Angélica de Oliveira Rosa – São João Del Rei, 1840, cx.115.

que se impunha quando “impedimentos”, desigualdade ou condições de vida não permitiam o casamento ou lhe tiravam o seu sentido de aliança econômica.³⁰³

É essa tolerância em relação ao concubinato pelo fato deste ser visto muitas vezes como uma espécie de “casamento pela porta dos fundos”, que nos faz crer ter sido aceitável a convivência, durante vários anos na mesma confraria, entre a D. Angélica de Oliveira Rosa, que como vimos, sendo solteira, foi mãe de filhos naturais, com as outras mulheres da irmandade que eram casadas. Esse é o caso de D. Inácia Maria da Silva que, tendo ingressado na irmandade das Almas de São João Del Rei, juntamente com o marido, o Capitão Manoel Cardoso Paes aos 6 de outubro de 1782 – já falecido quando esta redigiu seu testamento em 1827 –, de cujo matrimônio tivera 9 filhos, declarou ser também ser irmã professa da ordem terceira “da Senhora do Monte do Carmo desta Vila, em cujo hábito serei amortalhada e depois de meu falecimento serei sepultada na mesma capela da desta ordem solenemente”, falecendo em 1828.³⁰⁴

Assim, tanto a mãe solteira D. Angélica de Oliveira Rosa, quanto a viúva D. Inácia Maria da Silva, mãe de 9 filhos legítimos, eram igualmente consideradas dignas de pertencer à irmandade de São Miguel e Almas da vila de São João Del Rei, tendo convivido nesta confraria durante os anos de 1791 a 1828, ou seja, durante 37 anos.

De volta ao exame dos documentos deixados pelas confrarias, além do compromisso há também outros livros que fazem parte dessa documentação das irmandades que, apesar de fragmentada, revela detalhes da vida cotidiana das confrarias. O livro de *Receitas e Despesas* permite apurar o destino dado ao dinheiro da organização e fornecem pistas sobre seus rituais e sua dinâmica de funcionamento com base em gastos com música, sermões e festas. O *Livro de Entrada* da irmandade nos fornecem o nome, a data de ingresso, e muitas vezes o estado civil e o local de moradia dos integrantes. No livro de *Eleições, Termos e Deliberações de Mesa* se registram os irmãos eleitos anualmente e os seus respectivos cargos ocupados para compor a *Mesa*, onde encontram-se também as atas das reuniões da irmandade, as prestações de contas anuais, as eleições dos capelães e suas obrigações, etc.

A distribuição dos cargos nas irmandades gerava uma dinâmica própria de funcionamento, na qual cada um detinha um poder distinto na estrutura organizacional. As Mesas administrativas das irmandades de São Miguel e Almas possuíam quatro cargos principais: o ocupante do cargo mais alto era denominando Juiz, pela irmandade de São Miguel e Almas da Vila de São José Del Rei, e de Provedor, pela irmandade de São João Del

³⁰³ LONDOÑO. *op. cit.*, p.199.

³⁰⁴ IPHAN/SJDR - Testamento de Inácia Maria da Silva – São João Del Rei, 1829, cx.126.

Rei; as Mesas contavam ainda com os cargos de Escrivão, Tesoureiro e Procurador³⁰⁵, além dos “irmãos de Mesa”, que tinha número variável de uma irmandade para a outra, variando também dentro de uma mesma irmandade ao longo do tempo, quando da reforma do compromisso.

O Juiz/Provedor respondia pelo cumprimento das regras da organização, chamando a prestar contas os que não pagassem as anuidades e mais dívidas para com a irmandade; cuidando dos bens, móveis e ornamentos da mesma; exortando os mais mesários e irmãos a serem zelosos na realização de suas obrigações; e persuadindo-os na assistência e serviço das “Santas Almas e do Sr. São Miguel”.

O Escrivão ficava responsável por fazer os todos os registros nos livros da irmandade, como os Livros de Receitas e Despesas, o Livro de Entrada de irmãos, as atas de eleição das Mesas, que continham também os termos e as deliberações acertadas nas reuniões, etc.

Ao Tesoureiro competia a conservação dos bens da irmandade; a administração da movimentação financeira dos bens e recursos angariados; mandar dizer as missas pelos irmãos defuntos; assim como empregar os rendimentos das esmolas da Bacia na contratação de sacerdotes para a realização dos sufrágios pelas almas do Purgatório.

O compromisso de 1724 da irmandade da Vila de São José Del Rei estabelecia a eleição de 12 irmãos de Mesa. Com a reforma do compromisso em 1750, a irmandade passou a eleger 16 irmãos de Mesa. Já na irmandade de São João Del Rei, o compromisso de 1804 estabelece a eleição de 12 irmãos de Mesa. Contudo, esta última conta com a eleição de quatro irmãos para o cargo de Zelador, que, como a mesma reconhece, seria um dos cargos mais ativos da irmandade, “que terão todo o cuidado de visitar os pobres enfermos, e dar parte a Mesa para os socorrer, avisando também aos Irmãos para os enterros, e funções da Irmandade”. As funções dos Zeladores eram, de certa forma, semelhantes e complementares às desempenhadas pelos Procuradores.

A irmandade de São José Del Rei, estabelecia em seu compromisso que o Procurador “não pagará nada no ano em que servir em razão do cargo e do trabalho que tem, por ser laborioso”, e a de São João Del Rei instituía que tanto o Procurador quanto os Zeladores, incluindo também o Tesoureiro, somente pagariam, no ano em que servissem, o valor de seu anual, ou seja, estariam isentos de pagar a joia/esmola da Mesa.

³⁰⁵ A irmandade de São Miguel e Almas da Vila de São José Del Rei passou a eleger, a partir da reforma de seu compromisso em 1750, 2 Procuradores “por devoção” para a Mesa diretora, juntamente com mais 12 Procuradores eleitos para atuar nos os distritos. AEDSJDR - Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1727, cx.01, n.01.

O trabalho dos Procuradores era tão intenso e laborioso quanto o dos Zeladores. Eles eram os mensageiros das organizações, comunicando aos irmãos as reuniões da diretoria e a morte dos membros da organização; eram os responsáveis pela fiscalização da observância das regras do compromisso pelos membros da confraria; também lhes cabia cobrar as mensalidades e o que se devia à irmandade; relatar à Mesa o estado das demandas que houvesse, além de se encarregar da organização geral da igreja e do culto.

Embora não possuísse o cargo de Zelador como sua congênere de São João Del Rei, a irmandade de São José Del Rei, a partir da reforma do seu compromisso em 1750, passou a contar com mais doze Procuradores para os distritos, além de dois Procuradores para compor a Mesa diretora, cargo que recebia o nome de “Procurador por devoção”. O compromisso de 1750 determina suas funções da seguinte forma:

Os procuradores eleitos para os distritos serão obrigados a terem muito cuidado, diligência, na sua repartição; se peça esmola todas as segundas feiras, e o que se tirar, se entregará ao tesoureiro para este a distribuir em missas pelas almas, como também será obrigado a fazer toda a diligência por cobrar no seu distrito o que nele se dever a Irmandade pelo rol que lhe dará o procurador, a quem dará a sua conta. E o dito procurador que pedir no seu contorno todo o ano, não pagará anual no dito ano em atenção ao seu trabalho, do que esperamos cumpra a sua obrigação com o zelo nascido da sua devoção³⁰⁶.

Assim, esses Procuradores “extras” tinham como função principal, além de cobrar as dívidas dos irmãos para com a irmandade, pedir esmolas nos distritos para a chamada “bacia das almas”, cujo rendimento era destinado aos sufrágios pelas almas do Purgatório, estendendo desse modo, sua caridade no além também para os que não eram membros da irmandade e, agindo assim, quem tivesse sido pego de surpresa pela morte, sem a devida preparação, e mesmo os mais pobres, os escravos, etc., que não tinham condições de deixar, ainda em vida, um legado para suas almas, se beneficiariam do auxílio destes irmãos.

Os Procuradores dos distritos eram divididos de acordo com área de atuação da confraria: alguns deveriam exercer a função nos distritos de Mato Dentro e Bichinho; outros eram designados para a “Capela do Padre Gaspar” assim como para a “Capela do Capitão Pedro Bernardes Caminha”; e também “para pedir do Engenho de Antônio da Costa até os arrabaldes da Vila”.³⁰⁷

³⁰⁶ AEDSJDR – Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1727, cx.01, n.01.

³⁰⁷ AEDSJDR – Livro de Eleição da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1729-1821, cx.02, n.04.

A irmandade da Vila de São José Del Rei possuía também o cargo de Andador, o qual detinha a responsabilidade de avisar e convocar aos outros irmãos no caso do falecimento de algum membro da confraria. A irmandade da Vila de São João Del Rei não possuía o cargo de Andador, ficando esta incumbência a serviço dos Zeladores.

Engana-se quem pensa que os ocupantes dos outros cargos da Mesa não desenvolviam uma intensa participação no cotidiano da confraria, que ocupavam aqueles cargos visando apenas o destaque social que eles conferiam. Apesar do prestígio, estes cargos exigiam também muita dedicação e devoção dos seus ocupantes. Um exemplo disso é que, além das funções específicas de seus cargos, eles também deveriam se dedicar na promoção do culto às almas, e, assim como os Procuradores por devoção que tinham a seu encargo o peditório de esmolas nos distritos para a “bacia das almas” todas as segundas-feiras, eles também respondiam por essa tarefa, fazendo um revezamento mensal entre si. Nesse sentido, o compromisso de 1750 assim determinava:

Grande cuidado devem ter os oficiais e Irmãos desta Santa Irmandade em que as esmolas da Bacia que se pede todas as segundas feiras nesta freguesia sejam avultadas, e para o serem pende muito da caridade dos fiéis e da boa diligência dos oficiais e irmãos, a quem recomendamos muito o peditório da Bacia pelas portas nos ditos dias, porque do avultado número de esmolas resultam os muitos sufrágios que se fazem pelas Almas do Purgatório, cuja esmola será pedida pela ordem seguinte para que seja mais avultada: o Juiz por exemplo, pedirá o primeiro mês depois que eleito for, e tendo algum impedimento, rogará a quem em seu lugar o faça. O Escrivão pedirá o segundo mês, pela mesma ordem o Tesoureiro pedirá o 3º mês; o Procurador o fará no 4º pela mesma forma. E os 16 irmãos de Mesa, os mais diligentes e desocupados pedirão os 8 meses³⁰⁸.

No compromisso de 1724 da irmandade da Vila de São José Del Rei as autoridades eclesiásticas exigiram também a correção da cláusula a respeito da reeleição dos oficiais da Mesa, pois esta era proibida pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia³⁰⁹. A restrição dizia que “isso é contra a Constituição, e se ficar algum Juiz, ou oficial da Mesa outro ano seguinte, deve ser com licença de V. Ilma. ou do Vigário da Vara, vendo a conveniência de que serve à Irmandade esta reeleição”.

Contudo, é interessante observarmos que, apesar dessas restrições terem sido impostas pelo Ordinário à irmandade em seu pedido de aprovação para o compromisso elaborado em 1724, a devida correção só consta no compromisso elaborado em 1750, quando este foi reenviado ao Ordinário para ser novamente aprovado. Nessa época, a irmandade reformulou

³⁰⁸ AEDSJDR – Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1727, cx.01, n.01.

³⁰⁹ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...* Título LXII, n. 872. p.453.

então seus Capítulos, afirmando que a reeleição para os cargos da Mesa só poderia ocorrer depois de passados três anos que o irmão tenha servido a irmandade.

Mas essa proibição nem sempre era respeitada. No Livro das Eleições de Mesa encontramos alguns irmãos que ocuparam, durante vários anos seguidos, o mesmo cargo na Mesa administrativa da confraria. Esse é caso de Alexandre da Cruz que, nos anos de 1736, 1737 e 1738 ocupou o cargo de Tesoureiro sendo que, em 1739, foi novamente eleito, dessa vez como Escrivão; podemos citar também o Alferes Domingos da Costa Borges, confrade que nos anos de 1742 e 1743 ocupou seguidamente o laborioso cargo de Procurador³¹⁰.

É interessante ressaltarmos aqui que Domingos da Costa Borges estava inserido na famosa listagem dos homens ricos de Minas feita em 1756³¹¹ e, antes de ocupar o cargo de Procurador em 1742 e 1743, ele já havia ocupado o cargo de Escrivão em 1736 e o de Juiz em 1741. Em 1750, 1756 e em 1762 foi irmão de Mesa³¹². Em 1758 havia recebido a patente de Capitão de Ordenanças do Rio das Mortes³¹³.

Assim, mesmo sendo abastado, eleito para ocupar cargos de prestígio na confraria, que exigiam uma elevada quantia, Domingos da Costa Borges também exerceu a função de Procurador por devoção que, como vimos, exigia uma intensa e devota dedicação ao serviço caritativo que a irmandade se propunha a realizar. Além disso, como foi exposto, o compromisso exigia que mesmo os oficiais que compunham os mais altos cargos da Mesa também saíssem a pedir esmolas para a realização dos sufrágios em benefício das almas do Purgatório.

Como se pode perceber, o ato de ser membro de uma irmandade implicava em um processo devocional construído no cotidiano, ou seja, significava participação ativa no dia-a-dia da congregação, envolvimento na promoção dos cultos e práticas religiosas, que muitas vezes gerava elevados custos financeiros.

As altas quantias exigidas pelas irmandades para a ocupação dos cargos da Mesa administrativa, aliado também ao fato de muitos já estarem comprometidos com os gastos e

³¹⁰ Na lista das Mesas de 1742 e 1743 seu nome aparece logo abaixo do outro Procurador, José Gonçalves da Cruz, que dividiu o cargo com ele nesses dois anos consecutivos. AEDSJDR – Livro de Eleição da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1729-1821, cx.02, n.04.

³¹¹ Na documentação do Conselho Ultramarino, encontra-se uma relação dos homens abastados de diversas vilas mineiras, feita em 1756, inclusive as Vilas de São José e São João Del Rei. Em alguns casos, esta documentação indicava a atividade a que se achavam ligados. AHU, Cx. 70, doc. 40, cód. 6.034. Microfilme, rolo 62, CD-ROM nº 20. Carta de Domingos Nunes Vieira, Desembargador e Intendente da Comarca do Sabará, informando Diogo de Mendonça Corte Real sobre a remessa da relação das fazendas que entravam nas Minas, assim como a relação dos homens abastados da referida Capitania, 1756.

³¹² Contudo, devemos ressaltar aqui que a documentação que encontramos dessas irmandades está fragmentada, e, assim, só nos referiremos aqui a atuação desses confrades para os períodos encontrados, o que não exclui a possibilidade da sua participação em outros momentos.

³¹³ ANTT – Registo Geral de Mercês de D. José I, liv. 12, f. 516v.

funções de outras irmandades e/ou ordens terceiras da qual também eram membros, e devido à obrigatoriedade do irmão em ocupar os cargos quando eleitos, fez com que alguns colonos estabelecessem, ainda no ato da entrada, a condição de não serem eleitos para ocupar cargos na Mesa durante determinado tempo. Este é o caso do Alferes Francisco Pinto de Magalhães que, ao assinar o Livro de Entrada da irmandade de São Miguel e Almas de São João Del Rei em 15 de julho 1791, o fez com a condição de ser isento de servir cargos de Mesa na dita irmandade durante o período de 14 anos. Em 1794, encontramos esse irmão ocupando o cargo de Vereador na Câmara da Vila.

A seletividade na admissão dos membros é característica perceptível através da análise dos compromissos das irmandades de São Miguel e Almas. A irmandade da Vila de São José Del Rei, em seu compromisso de 1724, impõe a condição de que “não se aceitará nesta Santa Confraria pessoa que tenha conhecidamente fama de cristão novo, ou de outra infecta nação, ou ruins costumes”. A fim de garantir a observação desses preceitos, a irmandade tinha por norma, antes de aceitar qualquer pessoa como membro, realizar uma investigação:

Toda pessoa que quiser ser Irmão desta Santa confraria irá a Mesa pedir ao Juiz e mais oficiais dela o queiram aceitar por Irmão, os quais lhe tomarão o nome e mandarão por dois Irmãos de sã consciência e bom ânimo e zelosos do serviço de Deus que façam exame de tal pessoa, se é limpo de sangue e bons costumes e lhes darão os juramentos dos Santos Evangelhos que não descubram o tal exame e não tendo nada do que aqui declara-se aceitara e se lhe lerá este compromisso e o Escrivão fará termo de entrada que assinará ele com o dito Irmão e lhe dará os juramentos dos Santos Evangelhos para guardar os sufrágios deles³¹⁴.

Vivendo então em uma sociedade onde a importância e a qualificação pessoal estavam vinculadas a aspectos religiosos, ser cristão velho, limpo de sangue e membro de uma organização religiosa que agregava em seu meio personalidades de vulto naquela sociedade, era também instrumento de prestígio e objeto de desejo daqueles homens e mulheres que viviam nas Minas do Setecentos. A valorização de categorias como a pureza de sangue para definir quem estava ou não apto a pertencer àquela coletividade formada pelos irmãos de São Miguel e Almas era a mesma via encontrada para definir aqueles que seriam os detentores de prestígio naquela sociedade orientada pelos valores do Antigo Regime, extremamente hierarquizada.

No entanto, em 1773, a Mesa de Consciência e Ordens condenou os capítulos segundo e terceiro do compromisso que tratavam da pureza de sangue, exigindo a sua reformulação.

³¹⁴ AEDSJDR – Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1727, cx.01, n.01.

Como já foi dito, a partir do reinado de D. José I, a abolição da pureza de sangue para a admissão passou a fazer parte do elenco das restrições impostas aos compromissos.

Assim, já ciente destas condições, ao fazer a reforma de seu compromisso em 1804, a irmandade da Vila de São João Del Rei passou a admitir todas as pessoas por sua devoção, salvo aqueles que não tivessem um bom comportamento:

Ordenamos, que se aceitem por Irmãos todas as pessoas que por sua devoção se quizerem assentar, assignando disso termo nos Livros competentes, não havendo rezerva de qualidade livre / senão daqueles que forem notados por inquietos, e de maos costumes / os quaes pagarão duas oitavas de oiro de entrada, e hua de annual: Com declaração porem, que para servir os quatro primeiros cargos da Irmandade sempre se escolherão os de primeira qualidade³¹⁵.

Em síntese, congregando tanto homens quanto mulheres, a análise da documentação dessas irmandades nos permite perceber que a participação dos irmãos nos assuntos religiosos era intensa. Eles se dedicaram – muitas vezes durante anos – à organização e manutenção do templo e à preparação dos cultos. Suas atividades englobavam diversas ações que iam desde o aspecto caritativo, como a arrecadação de esmolas em benefício das almas do Purgatório, o auxílio aos pobres e aos presos, até a manutenção dos cultos religiosos, como o tratamento das alfaías sagradas, ao fornecimento de azeite e cera para o altar, ao acompanhamento solene do Viático³¹⁶, bem como a contratação de músicos e sermonistas requeridos pelas principais festividades religiosas do calendário litúrgico católico e a administração dos bens da irmandade. E, muito além da busca do prestígio, o ato de ser membro de uma irmandade implicava em um processo devocional cotidiano.

³¹⁵ AEDSJDR – Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1804, cx. 01, n.02.

³¹⁶ *Viático* era o termo utilizado para a Eucaristia levada aos moribundos. VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...* Tít. XXIX, n.107.

CAPÍTULO 3 – OS IRMÃOS DAS ALMAS: COTIDIANO E VIVÊNCIA RELIGIOSA

Neste capítulo, estabelecemos uma análise crítica a respeito da vertente historiográfica que considera falho o trabalho missionário na Colônia. Como em Minas este teria sido principalmente de responsabilidade dos leigos, alguns autores afirmam que ali teria se originado um catolicismo fundamentado nos aspectos “exterioristas” do culto, no sentido de que seria uma experiência religiosa voltada mais para a extroversão e simplificação, ligada a uma questão rotineira, sem uma profunda compreensão do significado dogmático que era reforçado pelas orientações tridentinas.

Através do exemplo das cartas pastorais podemos perceber que, na tentativa de aplacar o medo e a sensação de culpa que ela mesma havia inculcado nos fiéis através da “pedagogia do medo”, a Igreja esforçava-se para proporcionar aos católicos meios aptos para sua salvação e para a suavização das penas temporais do Purgatório. Toda essa escatologia, também pode ser percebida através da análise das festas, dos cultos e dos rituais que a irmandade desempenhava, os quais revelam o modo pelo qual os confrades a praticavam no cotidiano da confraria.

3.1 – A religiosidade em Minas

A implantação da reforma tridentina durante o período colonial brasileiro, ou a falha e até mesmo a falta dela, é uma questão presente na historiografia sobre o período. Entendendo que não houve uma reforma tridentina na colônia, alguns estudiosos da religiosidade ligados ao CEHILA³¹⁷ afirmam que este fracasso pode ser explicado pelo regime do Padroado pois, como vimos, através deste, a Coroa portuguesa tinha por obrigação a criação das unidades eclesiais, sustentar o clero e os bispos, bem como manter monetariamente o culto. Despesas estas decorrentes do direito de arrecadação e administração dos dízimos coloniais conferido ao grão-mestrado da Ordem de Cristo³¹⁸, o que teria prejudicado a ação da Igreja na

³¹⁷ As produções historiográficas da CEHILA (Comissão de estudos da história da Igreja na América Latina), iniciadas na década de 70 do século XX, são marcadas pelo intuito de refazer a história da Igreja na América Latina a partir da ótica do pobre, do oprimido, os quais constituíram sempre a grande massa da população. ZANON, Dalila. *op. cit.*, p.42; BORGES, Célia. *op. cit.*, p.32.

³¹⁸ ZANON, Dalila, *op. cit.*, p.41.

Colônia, colocando-a em uma posição subserviente, e transformando o clero em meros funcionários da Coroa o que, somado aos aspectos da pouca exemplaridade moral do clero, ganhou grande destaque na historiografia clássica colonial. Caracterizando como os aspectos mais importantes de Trento a ampla estrutura administrativa e um forte clericalismo, para esta vertente historiográfica tais aspectos não teriam se desenvolvido na Colônia.³¹⁹

Para Eduardo Hoornaert, a união entre Igreja e Estado fez com os portugueses se concebessem como uma espécie de missionários nas terras conquistadas, contribuindo para que na Colônia se desenvolvesse uma religiosidade de caráter predominantemente leigo e marcada pelos sinais exteriores da fé.³²⁰ Assim, para grande parte desses autores, a Igreja teve muito pouca influência na sociedade colonial.

Cabe ressaltarmos que, mesmo em análises mais recentes da sociedade colonial, muitos conceitos e conclusões desses historiadores permanece presente na tentativa de reafirmar a pouca influência da instituição eclesiástica, bem como o fracasso da tentativa de implantação das diretrizes tridentinas na Colônia.

Dessa forma, embora alguns estudos afirmem, por um lado, que da parte da Igreja houve uma tentativa de implantar o projeto normatizador e moralizador tridentino na América portuguesa, encontrando para isso o apoio do Estado, interessado também no controle da população colonial, por outro lado esses autores destacam a resistência da população, bem como dos sacerdotes, em absorver as diretrizes de conduta prescritas por estas instituições, emergindo assim, uma religiosidade sincrética, fortemente influenciada pela cultura indígena e negra, com pouco espaço para os aspectos ortodoxos da Igreja católica reformada³²¹.

Alguns trabalhos de grande fôlego têm mostrado as dificuldades de se introduzir o trabalho de catequese no vasto espaço colonial. Ronaldo Vainfas afirmou que

³¹⁹ Fortemente presente no discurso dos historiadores ligados ao CEHILA, como Riolando Azzi e Eduardo Hoonert, a imoralidade clerical já vinha sendo destacada desde Gilberto Freyre, e foi ressaltada também por Sérgio Buarque de Holanda. Cf. FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983.; HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984.; AZZI, Riolando. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, et. alli.. *História da Igreja no Brasil*. Tomo 2, Petrópolis: Vozes, 1977. Cf.: ZANON, Dalila, *op. cit.*, pp.41-43.

³²⁰ HOORNAERT, Eduardo. “A Crisandade durante a primeira época colonial”, in Hoornaert *et alli*, *op. cit.*, p. 246.

³²¹ Esta perspectiva encontra-se presente nas obras de autores como Ronaldo Vainfas e Laura de Mello e Souza, dentre outros. (SOUZA, Laura de Melo e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.; VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: ed. Campus, 1989.). Conferir a excelente análise feita por Dalila Zanon sobre a historiografia que trata do Concílio de Trento na América portuguesa. ZANON, Dalila, *op. cit.*

a estrutura eclesiástica colonial em nada parecia concorrer para o êxito tridentino no Brasil. A sólida organização de paróquias atreladas aos poderes episcopais, meta essencial preconizada em Trento, esbarraria aqui na lenta e tardia criação das dioceses, nas frequentes e prolongadas vacâncias dos bispados, na escassez e na desqualificação do clero secular.³²²

A resistência da população às normas tridentinas também foi enfatizada no trabalho Laura de Mello e Souza que, ao estudar sobre as mentalidades coloniais, questiona, e com razão, “como poderia a religião metropolitana, prisioneira do formalismo da Reforma Católica, calar fundo no cotidiano imprevisível, caótico e impregnado de ritos indígenas e africanos que o das populações coloniais?”³²³. Essa autora, traz ainda a concepção de que a América Portuguesa, e em especial as Minas Gerais no transcurso do século XVIII, seriam áreas colonizadas por todo tipo de aventureiros, sendo “os elementos que para cá [Minas Gerais] se dirigiram eram solteiros e desenraizados”³²⁴, os quais buscariam apenas formas de se enriquecerem e voltarem para seu país de origem, não constituindo desta forma vínculos que os prendessem à colônia, como o matrimônio.

O historiador Caio Boschi tem dado uma grande contribuição ao debate com seus vários trabalhos sobre a Igreja e os leigos na Capitania de Minas e na situação colonial. Boschi tem ajudado muito aos novos pesquisadores através do seu meticuloso trabalho nos arquivos, com extremo rigor.

Ao analisar os aspectos da religião colonial, apesar de reconhecer o sínodo diocesano que resultou na publicação das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, em 1707, que marca a tradução das normas tridentinas para a Colônia, como um marco na história eclesiástica brasileira, o autor destaca, não sem razão, que na análise a respeito da religiosidade característica da Colônia, os historiadores não podem se basear nas normas e padrões da ortodoxia católica, pois o que se verificou foi um catolicismo popular, marcado em parte pela precariedade da evangelização³²⁵.

No entanto, permito-me fazer uma outra interpretação em relação à análise relativa às doações testamentárias, tendo por base as doações dos irmãos. Citando o caso das irmandades da Misericórdia portuguesas, Boschi afirma que

(...) é bem verdade que, na medida em que desenvolviam e subvencionavam a assistência social aos necessitados, os irmãos da Misericórdia praticavam o

³²² VAINFAS, Ronaldo. *op. cit.*, p.16.

³²³ SOUZA, Laura de Mello e. *op. cit.*, p.374.

³²⁴ SOUZA, Laura de Mello e. 4.ed. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Graal, 2004, p. 163.

³²⁵ BOSCHI, Caio. *op. cit.*, 1986, p.58.

catolicismo, justificavam-se socialmente e supunham-se recompensados pelas bênçãos do céu. **Esse panorama sofre consideráveis alterações quando a realidade histórica analisada é a da capitania de Minas Gerais.**³²⁶

Mais adiante, na tentativa de explicar o “insucesso e a presença secundária das Santas Casas de Misericórdia na Capitania do Ouro”, Boschi destaca que

Se, no geral, o espírito que presidiu a criação das Misericórdias foi da caridade cristã, ou seja, **o amparo ao próximo como forma concreta de manifestação de amor do fiel a Deus, tal não se verificou na capitania de Minas Gerais. A ética da prática religiosa dos mineiros parece ter sido outra.** Grosso modo, poder-se-ia afirmar que o cristão habitante daquela área levava ao pé-da-letra o ensinamento dos Evangelhos: amar a todos irmãos significava amar seus 'irmãos', isto é, seus confrades nas irmandades. Com fortes traços de individualismo e egocentrismo, o espírito de solidariedade cristã dos mineiros se esgotava no estreito limite alcançado pelos familiares dos indivíduos (se os possuía) ou nas suas próprias pessoas.³²⁷

Apesar de o Estado incentivar essas associações leigas ao conceder privilégios e regalias, a iniciativa e a responsabilidade dos encargos financeiros eram assumidas pelas confrarias. A base financeira das irmandades da Misericórdia eram os legados e as doações obtidas através de testamentos e inventários, via de regra, constituídos por bens alienáveis, o que gerava um capital que era aplicado em empréstimos a juros, cuja renda era aplicada na realização das obras caritativas da irmandade, como também, às vezes, tinha parte destinada ao pagamento das despesas com o funeral e o enterro do legatário e para a celebração de missas pela sua alma.³²⁸

Mas, para Boschi, diferentemente do que ocorria em outras regiões, “em Minas Gerais os bens testamentados beneficiavam principalmente os próprios familiares do testador ou as irmandades a que este pertencera”. Além do mais, de acordo com o autor, invariavelmente, os irmãos, ao deixarem os legados e doações, prescreviam os gastos a serem com eles efetuados, procurando beneficiar eles próprios, “na medida em que os bens deixados se destinavam a arcar com as despesas decorrentes do enterro e sepultamento dessas pessoas e com as incontáveis missas votivas e sufrágios, pouco restando para as obras sociais caritativas”.³²⁹

Contudo, constatamos uma situação diversa ao analisar os testamentos dos irmãos. Longe dos “fortes traços de individualismo e egocentrismo”, ao redigirem seus testamentos, muitas vezes os confrades realizavam doações e deixavam legados pios não apenas em benefício próprio, ou da própria confraria de que fazia parte. Muito pelo contrário, para além

³²⁶ Grifo nosso. BOSCHI, Caio. *op. cit.*, 1984, p.29.

³²⁷ *Ibidem*, p.37.

³²⁸ *Ibidem*, p.36.

³²⁹ *Ibidem*, p.37.

dos que pertenciam às irmandades de São Miguel e Almas, que desenvolvendo a caridade aos moldes das Misericórdias, os irmãos procuravam estender o seu auxílio aos pobres, enfermos e aos presos, como também a *todas* as almas do Purgatório. Verificamos que em seus testamentos os confrades muitas vezes determinavam a distribuição de esmolas aos pobres e presos da cadeia, concedia alforria a seus escravos – às vezes até com uma prenda pecuniária em reconhecimento pelos serviços –, perdoavam as dívidas de pessoas pobres que lhes deviam, como também deixavam determinadas quantias a moças pobres e/ou órfãs para ajudarem se casar, etc. Verdade é que, a extensão das boas ações aos cativos, aos pobres, às órfãs, entrava na contabilidade da economia da salvação, onde a alma teria a sua recompensa no além.

Além do mais, os colonos costumavam pertencer a diversas irmandades e/ou ordens terceiras, para as quais, quando seus recursos assim o permitiam, procuravam deixar doações e/ou legados pios no intuito de praticar a benemerência almejando suas dádivas salvíficas, como também os deixavam mesmo àquelas confrarias das quais não eram membros, alargando então a distribuição dos benefícios para um espaço bem mais amplo do que o restrito quadro dos seus “irmãos”, como é o caso, entre muitos outros, do Capitão José Antônio de Castro Moreira, que analisaremos mais a frente.

E, ainda em relação ao estudo das Misericórdias, Caio Boschi afirma que “integrar os seus quadros possibilitava não só status e prestígio social, como também acesso a bons negócios e a utilização desses recursos em proveito pessoal”³³⁰.

A situação por nós analisada permitiu uma constatação diferente. Para tal, citaremos aqui um caso ocorrido na irmandade de São Miguel e Almas de São Del Rei, que como já afirmamos inúmeras vezes, desempenhava as funções da irmandade da Misericórdia na ausência desta na vila.

Aos 2 de agosto de 1782, Jerônimo da Silva Guimarães, administrador do dinheiro que pertencia à “Capela das Almas instituída pelo falecido José da Silva Martins na igreja Matriz desta dita vila, dava o juro do dito dinheiro patrimônio da dita Capela a Antônio da Silva Brito a quantia de um conto e seiscentos mil réis”³³¹, que se comprometeu, mediante a presença de seus fiadores, a pagar também os juros de 5% ao ano por essa quantia, o que devidamente cumpriu, como mostram os recibos passados por João Francisco Grilo,

³³⁰ Ibidem, p.28-29.

³³¹ Reunião feita aos 2 de agosto de 1782. AEDSJDR - Livro de Eleição, Posse e Deliberações de Mesa da Irmandade de São Miguel e Almas, freguesia de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1775-1828, cx.01, n.05.

testamenteiro de José da Silva Martins, e administrador do legado (um total de oito mil cruzados) e da parte deste dinheiro que andava a juros.³³²

Contudo, o mesmo João Francisco Grilo, foi acusado pela irmandade das Almas de ter roubado o dinheiro e, diante disso, aos 9 de novembro de 1804, a Mesa administrativa se reuniu, declarando que

(...) uniformemente foi assentado que **movidos pelo zelo das benditas Almas, e escandalizados do roubo feito por João Francisco Grilo**, e outros no capital e juros da instituição da Capela de Missas que instituiu José da Silva Martins, da qual é hoje administradora esta irmandade, que sendo de oito mil cruzados o capital, apenas existem dois mil cruzados na mão do G. Mor Antônio da Silva Brito, havendo notícia que na Vila da Campanha se acham em execução bens pertencentes aos que extraviaram do capital seis mil cruzados e os seus juros desde o ano 1791, em que deu conta dos juros e foi notificado pelo Provedor do Dr. Provedor a 21 de janeiro de 1791 para apresentar as escrituras do capital da instituição o dito João Francisco Grilo.³³³

Assim reunida, a irmandade decidiu enviar o seu então procurador naquele ano de 1804, o Alferes José Tomás de Aquino, à Vila da Campanha para tratar de recuperar o juros do patrimônio roubado desde 1791, juntamente com os restantes seis mil cruzados do legado,

o qual Procurador aceitou esta incumbência e declarou ia fazer esta arrecadação e cobrança, pagando-lhe [a irmandade] todas as despesas que fizesse relativas a dita cobrança e mais dez por cento de toda a quantia que cobrar, mas que **desde já cedia, para ornamentos desta mesma irmandade, toda e qualquer quantia que em razão dos tais dez por cento lhe viesse a tocar**; o que assim foi por todos uniformemente aceito e se obrigaram a pagar as ditas despesas pelo rendimento e bens desta mesma irmandade.³³⁴

Ora, como podemos claramente perceber através do trecho supracitado, mesmo que, agindo de má fé, alguns colonos pudessem desviar alguns dos legados pios deixados para a irmandade, esta última se mostrava “escandalizada” com a situação, o que revela que o mesmo não deveria ser visto como algo comum, em que se pudesse fazer a chamada “vista grossa” a respeito desses casos de roubo, tratando então de corrigir publicamente a situação. E mais, que o próprio procurador da irmandade abria mão até mesmo dos dez por cento que lhe cabia por direito ao realizar a cobrança, em benefício da mesma irmandade a qual se dedicava.

³³² Reunião feita aos 9 de novembro de 1804. AEDSJDR - Livro de Eleição, Posse e Deliberações de Mesa da Irmandade de São Miguel e Almas, freguesia de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1775-1828, cx.01, n.05.

³³³ Idem.

³³⁴ Idem.

No que tange às análises sobre a sociedade que se estruturou nas Minas do ouro durante o século XVIII, há uma tendência na historiografia em destacar o seu caráter particular em relação às outras partes da Colônia como da Metrópole, visto que a administração portuguesa proibiu o estabelecimento de ordens primeiras na região mineradora e limitou a presença do clero, que precisava portar uma licença de permanência. Esse fato teria proporcionado uma relação mais intensa dos leigos na preparação dos cultos e edificação e manutenção dos templos sagrados³³⁵.

Especificamente sobre as irmandades de São Miguel e Almas no Setecentos mineiro, podemos citar a historiadora Adalgisa Arantes Campos que, em sua tese de doutorado, *A terceira devoção do Setecentos mineiro: o culto a São Miguel e Almas*³³⁶, mostra uma maior inclinação pelas manifestações artísticas produzidas por estas irmandades, demonstrando uma preocupação didática em inventariar os rituais alusivos à irmandade, na catalogação iconográfica e estilística característica das manifestações religiosas em torno do culto às Almas do Purgatório no período colonial, além de uma “verdadeira obsessão pelas origens do culto”, como foi ressaltado por ela.

Em geral, nos seus trabalhos, fortemente influenciada pelas obras de Vovelle, demonstra uma preocupação com as manifestações de religiosidade católica na Colônia dentro do universo barroco da Reforma católica. Voltando sua atenção para temas como missas, exéquias, sufrágios, cerimoniais litúrgicos, a *boa morte*, o purgatório e as irmandades mineiras, sob um enfoque interdisciplinar, a autora transita entre a história da arte e a história social.

Adalgisa Campos insere-se nessa corrente historiográfica que interpreta o catolicismo implantado em Minas Gerais como de superfície, que considera falho o trabalho missionário na Colônia, sendo que por ter sido este no território mineiro principalmente de responsabilidade dos leigos, teria originado um catolicismo fundamentado nos aspectos “exterioristas” do culto, ou seja, uma experiência religiosa voltada mais para a extroversão e simplificação, ligada a uma questão de rotina, sem uma profunda compreensão do significado dogmático, oficial, que seria reforçado pelas orientações tridentinas³³⁷. Assim, segundo a historiadora

Na terra do vil metal tudo conspira para a extroversão e simplificação da experiência religiosa (...). O devoto das Minas quer se salvar, mas – salienta-se – dentro de uma

³³⁵ BORGES, Célia, *op. cit.*, p. 57-58.

³³⁶ CAMPOS, Adalgisa Arantes. *op. cit.*, 1994.

³³⁷ *Ibidem*, p.32-33.

perspectiva bastante aclimatada às exigências temporais, isto é, com leve mortificação da carne – jejum e continência sexual em dias de forte significação do calendário religioso –; participação irregular nos diversos sacramentos da Igreja – confissão, comunhão casamento; obras de misericórdia, via de regra, na doença e iminência da morte; e fundamentalmente com a recorrência tardia aos “méritos da Paixão de Cristo”³³⁸.

Citando o historiador Ferreira Carrato, Campos entende que a religião do leigo nas Minas, por ser “essencialmente devocional”, ou seja, sem uma compreensão da ortodoxia religiosa, contribuía para que não houvesse “nada de atitudes heróicas e penitências excessivas, (...) considerada como ‘uma rotina espiritual e moral, natural como a própria vida, aceita por todos como o ar que respiram’”³³⁹.

Assim, na historiografia sobre a religiosidade colonial, especificamente a mineira, é comum encontrarmos trabalhos ressaltando que a participação nas irmandades religiosas – que se destacaram por seus aspectos de pompa e exuberância presentes nas festas, procissões e construções –, eram reveladores de uma religiosidade de “aparência”, esbanjando luxo, riquezas e ostentação, e que estava mais a serviço da distinção social do que para uma vivência “profunda” do sentimento religioso. Dessa forma, os colonos levariam uma vida desregrada, pecaminosa, e se filiariam a determinadas irmandades visando mais a distinção social do que uma profunda devoção, procurando assim, para a salvação de suas almas, o recurso a uma *boa morte*³⁴⁰ nos momentos finais de suas vidas.

Questionando essa historiografia, que se baseia em grande parte no discurso das autoridades e no relato de viajantes estrangeiros como, por exemplo, Saint Hilaire³⁴¹,

³³⁸ Ibidem, p. 32.

³³⁹ Ibidem, p.32-33. Cf. CARRATO, J. F. *Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais*. São Paulo: 1968.

³⁴⁰ De acordo com as orientações tridentinas, a melhor preparação para a morte era feita ao longo da vida, por meio de atitudes condizentes com as normas e as doutrinas do catolicismo. No entanto, alguns manuais de preparação para o “bem morrer” vão dar maior ênfase ao momento da agonia, “os últimos momentos” como ocasião privilegiada para a preparação para a morte. Assim, muitos autores afirmam que a prática corrente entre os fiéis era a de voltar-se para a questão da salvação apenas na iminência da morte, fazendo testamento (onde buscavam corrigir suas faltas em vida, como por exemplo, casando-se com quem vivia em concubinato, reconhecendo filhos ilegítimos, quitando dívidas, deixando legados piedosos, etc.) e buscando os últimos sacramentos como contrição, confissão, comunhão e extrema-unção. Cf. RODRIGUES, Cláudia. 2005, p.62-63; CAMPOS, *op. cit.*, 1994, p.27-33. No entanto, entendemos que a preocupação com os momentos finais – que não se dava pelo medo da morte em si, mas pelo destino que levaria a alma após essa passagem – não exclui a preocupação com o “bem viver”, afinal, sabemos que apesar dos fiéis adotarem algumas práticas condenadas pela doutrina oficial, sabemos que a Igreja, ao mesmo tempo em que atuava no sentido de culpabilização, oferecia também as possibilidades de reparo das faltas cometidas e salvação, como por exemplo, através da confissão, da penitência, dos sufrágios, etc. Assim, o que devemos fazer é procurar entender as práticas dos fiéis levando em consideração a complexidade e as contradições inerentes à própria doutrina.

³⁴¹ Em seus relatos de viagens, Saint-Hilaire criticava a religiosidade e o clero da Capitania de Minas, caracterizando este último como simoníaco e a religião como degradada, sem moral e dotada de práticas exteriores: “*Sabe-se que Portugal é um dos países da Europa em que a ignorância e a superstição mais alteraram a pureza do cristianismo. Os homens que povoaram o Brasil não traziam, pois, de sua pátria, senão uma ideia obscura e incompleta da religião cristã; (...) Deixavam a pátria para enriquecer, muitas vezes mesmo,*

entendemos que o ato de ser membro de uma irmandade implicava em um processo devocional construído no cotidiano, ou seja, significava participação ativa no dia-a-dia da congregação, envolvimento na promoção dos cultos e práticas religiosas, que muitas vezes gerava elevados custos financeiros para os féis irmãos.

A nosso ver, a compreensão da religiosidade como “exteriorista”, “epidérmica”, está, de certa forma, influenciada pela ótica de parte dos representantes da própria Igreja católica que se recusa a aceitar os sinais exteriores da fé como parte da vivência religiosa. Como bem chamou nossa atenção Sérgio da Mata, no que tange à análise sobre a religiosidade dos mineiros, essas interpretações assim feitas caem no reducionismo, pois são incapazes de compreender as diferentes formas de expressão cultural, “tomando as mais ricas (ou tão ricas) de formas e significados por meras exterioridades”³⁴². Nas palavras do autor:

Os historiadores que falam em ‘exterioridade’ nada mais fazem que projetar no passado duas ilusões tipicamente modernas. De um lado, a ilusão (etnocêntrica) de que somente a experiência religiosa interiorizada, ascética, seria efetivamente ‘autêntica’; e de outro lado a ilusão (anacrônica) de que já não vivemos hoje sob o jugo de incontáveis práticas rituais. Sendo a atitude anti-ritualista um fenômeno relativamente recente na história do Ocidente, não há como fazer dela o ponto de referência a partir do qual nos propomos a entender visões de mundo que não se orientavam pela mesma pré-disposição à rejeição da importância social dos ritos.³⁴³

Além disso, entendemos que essa classificação da religiosidade mineira como “de superfície”, vista como uma especificidade da capitania de Minas, devido ao fato de que nela a implementação dos cultos católicos tenha ficado sobretudo a cargo dos leigos, remete a uma outra discussão sobre as relações entre a vida dos colonos e a metrópole.

Esse enfoque se baseia em uma interpretação historiográfica a respeito da sociedade que se estruturou nas possessões portuguesas da América entre os séculos XVI e XVIII, sob a ótica da metrópole como o centro de decisões impositivas e a colônia como um mero pólo subordinado a suas ordens. Destacando a especificidade da capitania de Minas Gerais, na qual

talvez, para fugir aos rigores da justiça, e é fácil de conceber que uma vida consagrada à avareza e crueldade, em uma região ainda bárbara, era pouco própria para inspirar-lhes ideias religiosas. (...) Vieram padres seculares de mistura com os primeiros habitantes do Brasil; mas eram arrastados para o vício pelos homens de espírito aventureiro que os rodeavam, e seus maus exemplos, reagindo em seguida sobre os leigos, deviam contribuir para encorajá-los em seus desregramentos (...). Passou-se a olhar com indiferença os deveres mais essenciais; as faltas contra os bons costumes mal se consideram faltas, hoje em dia; a religião continuou sem moral, e dela apenas se conservaram as práticas exteriores.” SAINT-HILAIRE, Auguste de. Viagens pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais. Tomo 1, série 5, vol.126. Brasileira. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1938. p.162-163.

³⁴²MATA, Sérgio da. Religionswissenschaft und Kritik der Historiografie der Minas Colonial. *Revista de História. FFLCH-USP*, 136 (1997), pp.41-57, p.50.

³⁴³ Idem. *Chão de Deus: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil. Séculos XVIII-XIX*. Berlin: Wiss. Verl., 2002, p.199.

a principal preocupação era constituir uma sociedade sob forte controle da metrópole, essa historiografia procurou demonstrar que o que se viu emergir nas zonas auríferas foi a construção de uma sociedade improvisada, ressaltando as dificuldades e a desordem na administração.³⁴⁴

Contrariamente a essas interpretações, os estudos a respeito do período colonial no Brasil vêm passando nos últimos anos por novas abordagens e interpretações que se deve, especialmente, a uma maior aproximação entre algumas vertentes da historiografia brasileira com a historiografia portuguesa.

Por um lado, esse revisionismo está ligado ao questionamento das análises estruturais que não dariam conta de incorporar a ação do sujeito como importante elemento na definição no rumo dos processos históricos. Por outro, muitos desses estudos procuram repensar as relações estabelecidas entre a metrópole e suas respectivas colônias, compreendendo que estas últimas não se constituíam em um mero apêndice da metrópole, mas, sim, como partes integrantes de um vasto império, ressaltando a experiência de circulação dos habitantes das colônias e a manutenção de suas ligações afetivas por distintas partes do império português, como ressaltam também que a percepção de serem súditos de um império transoceânico foi fundamental para a manutenção e a expansão do poder real na América portuguesa.³⁴⁵

Assim, seguindo essa concepção, ressaltamos que os indivíduos das Minas Setecentistas definiam suas ações sob uma lógica que era compartilhada por grande parte dos homens que viviam em outras partes do império português, claro que com as devidas adaptações às suas realidades cotidianas.

Nesse sentido, entendemos que Adalgisa Campos revela, de certa forma, seu posicionamento neste debate ao incorporar essas análises à instituição eclesiástica, adotando um conceito de religiosidade que considera como “de superfície” – ou seja, uma religiosidade simplificada, sem um “real” entendimento dos dogmas católicos, que seria característica do barroco mineiro – deixando subentendido que esta se opõe a um modelo de religiosidade “profunda”, caracterizada pelas orientações tridentinas, como se esse modelo pudesse ser encontrado de forma “pura” em outra localidade, dotado de regularidade e uniformidade. Ou seja, como se fosse possível implantar nas colônias um modelo de religiosidade portadora de um rigor que não se praticava nem mesmo no próprio Reino. Mesmo quando – o que acontece a partir das orientações tridentinas – na Europa e no Reino se propôs como ideal a prática de

³⁴⁴ Essa visão encontra-se presente, por exemplo, nas obras de Laura de Mello e Souza. Cf. SOUZA, Laura de Mello e. 4.ed. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

³⁴⁵ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Ser nobre na colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p.17-19.

uma religiosidade mais dogmática, ascética, as dificuldades de sua realização eram imensas, pois se tratava de mudar, radicalmente, maneiras espontâneas de práticas e pensamentos da grande massa da população que vinham se moldando há séculos.³⁴⁶

Essa caracterização da religião luso-brasileira e, particularmente, a mineira como “exteriorista” remonta a Sérgio Buarque de Holanda. Para ele, o brasileiro vive uma “religiosidade de superfície, menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias do que ao colorido e à pompa exterior, quase carnal em seu apego ao concreto e em sua rancorosa incompreensão de toda verdadeira espiritualidade”³⁴⁷. A esse respeito, Sérgio da Mata ressalta que “ninguém parece ter se dado conta que a palavra ‘exteriorismo’ só aparece no discurso elaborado pelas elites (eclesiásticas, intelectuais) sobre a religião do povo, mas nunca na fala do próprio povo”.³⁴⁸

Assim, em nossa pesquisa, procuramos resgatar as ações dos sujeitos, entendendo que os “desvios”, ou seja, as diferentes formas de apropriação dos dogmas católicos não eram atitudes específicas dos religiosos das Minas, mas sim, que conferia a estes atitudes semelhantes àquelas que informavam as ações dos súditos residentes em outras partes da colônia e mesmo no centro do próprio Império, sem deixar de considerar, entretanto, a existência de particularidades em cada região, não caindo, assim, no erro da generalização, compreendendo-as como portadoras de uma unidade que elas não possuem.

Quanto a discussão sobre a implantação na América portuguesa das orientações do Concílio de Trento, que ocorreu na Europa entre 1545 e 1563, diversos autores indicam o século XVIII como o período em que a Igreja tentou empreender a sua organização e estruturação. Contudo, essa tardia aplicação não seria uma especificidade ocorrida apenas na Colônia. Esta visão alia-se ao pensamento de Jean Delumeau, o qual procurou demonstrar que, até mesmo na Europa, a aplicação dos decretos tridentinos não ocorreu imediatamente após a publicação do Concílio, mas somente a partir da segunda metade do século XVII e no decorrer do século XVIII.³⁴⁹

Assim, Lana Lage da Gama Lima também entende que, apesar de que os valores tridentinos já se fizessem presentes na Colônia através da Companhia de Jesus e das Visitações Inquisitoriais, foi somente no decorrer do século XVIII que a Igreja procurou promovê-lo de forma continuada no Brasil, destacando os esforços de multiplicação da

³⁴⁶ HESPANHA, António Manuel. Porque é que foi “portuguesa” a expansão portuguesa? ou O revisionismo nos trópicos. Actas do Congresso Internacional *Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*. Lisboa: FCSH/UNL, 2 a 5 de Novembro de 2005, p.16-18.

³⁴⁷ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *op. cit.*, p.111.

³⁴⁸ MATA, Sérgio da. *op. cit.*, 2002.

³⁴⁹ Cf. DELUMEAU, Jean. *op. cit.*, 1991.

estrutura paroquial, o reforço da hierarquia eclesiástica e a reforma moral e intelectual do clero.³⁵⁰

Fernando Torres Londoño afirma que ao longo do período Setecentista, devido principalmente ao deslocamento do eixo econômico colonial para as regiões de mineração, ocorreu um incremento do controle episcopal em suas dioceses, através da maior frequência das visitas pastorais, e um incentivo da prática dos sacramentos de acordo com os moldes propostos por Trento. Neste período, também os bispos insistiram na implantação de uma teologia moral para a formação do clero.³⁵¹

Nesse sentido, em relação a Minas Gerais, durante o século XVIII, diversos bispos, muitos deles formados em Coimbra, empenharam-se em combater o que consideravam desvios nas práticas religiosas entre os fiéis colonos no Brasil, apoiando-se nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* para o programa de reforma da Igreja na Colônia. Um dos instrumentos utilizados para a implantação da reforma clerical eram as visitas pastorais.³⁵²

O alto clero mineiro se empenhou na tentativa de reformar o catolicismo popular. Em análise específica sobre a Capitania de Minas, Alcilene de Oliveira³⁵³ demonstrou que “tanto dom Frei Manuel da Cruz (1748-1764) quanto dom Frei Domingos da Encarnação Pontével (1780-1793) implementaram na diocese de Mariana uma ação pastoral ancorada no programa salvífico da Igreja tridentina”³⁵⁴.

Dessa forma, entendemos que a reforma empreendida pela Igreja católica se deu, efetivamente, quando esta tentou aproximar o ideal edênico de cristianismo à realidade vivida pelo clero e pela população. A ideia de “religiosidade” é empregada aqui para definir práticas e crenças nem sempre condizentes com a doutrina eclesiástica, ligando-se mais ao campo das sensibilidades individuais e das tradições comunitárias.

³⁵⁰ A *Confissão pelo Avesso*: o crime de Solicitação no Brasil Colonial. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1990, p.358.

³⁵¹ LONDOÑO, Fernando Torres., *op. cit.*, p.182-184.

³⁵² *Ibidem*, p.17.

³⁵³ De acordo com Oliveira, fica claro na leitura dos capítulos das visitas pastorais realizadas na primeira metade do século XVIII a necessidade de um controle dos párocos em suas atividades. Ressalta-nos também a importância das visitas pastorais como instrumento deste controle. Nesta ocasião, os visitantes detectavam as irregularidades cometidas pelos curas, bem como, o comportamento inadequado dos fiéis. Através de ameaças e punições intentavam os visitantes enquadrar os dois grupos que compunham as paróquias – sacerdotes e fiéis - dentro dos parâmetros tridentinos. No entanto estes últimos só poderiam ser reformados pelos seus párocos, pois eram estes que continuamente estavam em contato com a vida dos fregueses. Nesse sentido, tornava-se imprescindível que o corpo eclesiástico estivesse afinado com as diretrizes da Igreja na Colônia. OLIVEIRA, Alcilene de. A difusão da doutrina católica em Minas Gerais. In: *História: Questões & Debates*, Curitiba: UFPR, n. 36, p.189-217, 2002.

³⁵⁴ *ibidem*, p.192.

3.2 – Em busca da salvação

“Esperando o ano de quando Deus for servido levar a minha alma desta vida para outra”³⁵⁵; “receio da morte certa e hora incerta, procurando sempre salvar a minha alma como fiel católico romano, na leal fé pretendo viver e morrer”³⁵⁶; “temendo-me da morte por ignorar quando será o dia tremendo em que meu Senhor e Criador será servido chamar-me a prestar contas dos talentos que me entregou”³⁵⁷; “temendo-me da morte e da infalível conta que hei de dar no Tribunal de Jesus Cristo que me remiu com o seu precioso sangue, e confiando na sua infinita misericórdia, por salvar a minha alma ordeno este meu testamento”³⁵⁸; estas são apenas algumas das expressões por nós encontradas nas escrituras testamentárias dos fiéis católicos mineiros. Definem a angústia da incerteza de quando chegará o momento da morte e, ao mesmo tempo, anuncia o seu inevitável devir. Contudo, revelam também a imagem de um Deus misericordioso e o papel da Igreja como apaziguadora, oferecendo o conforto através de seus ritos, santos intercessores, sufrágios e cerimoniais, tudo para abreviar a temida passagem pelo Purgatório.

A morte é ainda reveladora da condição humana, pois por mais rico, belo, poderoso e/ou influente que a pessoa possa ser, “bastam poucas horas de febre para que o mundo seja para ele inútil e ele também inútil para o mundo”³⁵⁹.

A “arte de bem morrer”, no período posterior ao Concílio de Trento até o século XVIII, tinha por pressuposto a ideia de que a melhor garantia de salvação para a alma seria a regra da boa vida, ou seja, uma vida devota, com o pensamento quotidiano na morte, em detrimento da valorização do momento da agonia³⁶⁰, e estavam relacionadas ao projeto tridentino de renovação da vivência religiosa dos católicos, orientando-se em três direções: a preparação distante para a morte, durante toda a vida do fiel; a elaboração do cerimonial, que definiria os gestos do “bem morrer”; e os cuidados no intervalo entre a doença e as suas incertezas, através da consolação e da assistência aos moribundos³⁶¹.

Decorrente dessa concepção que valorizava a vida com o pensamento na morte, expressou-se um alto índice de publicações de manuais de preparação para o “bem morrer”.

³⁵⁵ AEDSJDR - Testamento de Inácia Maria da Silva – São João Del Rei, 1829, cx.126.

³⁵⁶ AEDSJDR - Testamento de Manoel José Dias – São João Del Rei, 1816, cx.41.

³⁵⁷ AEDSJDR - Testamento de Manoel Rodrigues Viana – São João Del Rei, 1816, cx.145.

³⁵⁸ AEDSJDR - Testamento de Manoel Caetano da Silva – São João Del Rei, 1785, cx.128.

³⁵⁹ ARAÚJO, Ana Cristina. *op. cit.*, p.183.

³⁶⁰ ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1996.; RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p.53.

³⁶¹ RODRIGUES, Cláudia. *op. cit.*, 2005, p.55-57.

De acordo com Ana Cristina Araújo, em meados do século XVIII assistiu-se em Portugal o auge da publicação desses manuais de “bem morrer”,³⁶² revelando sua grande aceitação na sociedade lusitana; e estes também foram difundidos na Capitania de Minas³⁶³. A propagação dos manuais de “bem morrer” foi uma resposta ao grande temor da morte repentina, da incerteza sobre quando esta chegaria, daí o reforço da necessidade de preparar a alma para o momento derradeiro e organizar a disposição dos bens.

Assim, mesmo a vivência com o pensamento cotidiano na morte não exclui a preocupação com o momento da agonia, causando angustiosas apreensões na grande maioria dos fiéis, tanto em Portugal como nas colônias, que buscavam valorizar o momento da enfermidade e da agonia como necessários para a preparação para uma “boa morte”. Neste sentido, os manuais orientam aos sacerdotes sobre o que devem fazer e dizer, insistem na necessidade de manter a confissão dia e fazer a redação do testamento, e recomendam ainda a extrema unção e a administração do viático. Além disso, diversos autores forneceram formulários orientando a redação do testamento, recomendando algumas bênçãos e preces específicas, a mortalha de um hábito religioso e o recurso às graças e indulgências dos breves papais³⁶⁴. Tudo isso revela o papel de destaque do clero no processo de preparação para a morte.

Concordamos com Cláudia Rodrigues quando esta afirma acreditar que a preocupação dos fiéis católicos com os momentos finais acontecia “não necessariamente por desacreditarem dos resultados de uma vida piedosa e pautada pelo recolhimento interior, mas pelo fato de temerem, e muito, o destino de sua alma logo após a morte”³⁶⁵.

Todo esse medo, como vimos, corresponde à pastoral eclesial baseada no medo e na ameaça de condenação tão bem analisada por Jean Delumeau em suas obras³⁶⁶. Ao analisar as cartas pastorais e os capítulos de visitas diocesanas³⁶⁷ elaborados pelos bispos dom Frei

³⁶² ARAÚJO, Ana Cristina. *op. cit.*, p.160-161.

³⁶³ EVANGELISTA, Adriana Sampaio. *op. cit.*, p.259; 265.

³⁶⁴ ARAÚJO, Ana Cristina. *op. cit.*, p.183.

³⁶⁵ RODRIGUES, Cláudia. *op. cit.*, 2005, p.62-63.

³⁶⁶ DELUMEAU, Jean. *op. cit.*, 1991; 2003; 2009.

³⁶⁷ As cartas pastorais são diferentes das visitas pastorais. As cartas pastorais destinavam-se a tratar de aspectos mais gerais que englobavam todo o bispado. Através delas, os bispos procuravam orientar os eclesialistas e os fiéis no cumprimento das práticas religiosas e das ordens estabelecidas tanto pela Coroa e como pelo papa. Elas deveriam ainda ser fixadas nas portas das igrejas e lidas pelos capelães aos fiéis que fossem ouvir a missa. Já as visitas pastorais (ou visitas diocesanas) eram elaboradas durante as visitas do bispo, ou de um visitador que o representasse, a freguesias específicas, e era a estas freguesias que se destinavam. Estas visitas deveriam ser realizadas anualmente por todo o bispado, conforme determinações das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. OLIVEIRA, Alcilene de. *op. cit.*, p.191-192.

Manuel da Cruz (1748-1764) e dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel (1780-1793)³⁶⁸, Alcilene de Oliveira nos mostra as constantes tentativas por parte destes prelados no intuito de difundir e introjetar nos fiéis a visão de mundo católica, ancorada nas resoluções do Concílio de Trento, que foram retomadas pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia – portanto, pelo corpus normativo da Igreja. Essa visão de mundo é estruturada pela idéia de que logo após a morte a alma se destinaria para algum dos lugares do além, tais como o paraíso, o inferno ou o purgatório, mediante prestação de contas de acordo com as ações realizadas em vida, articulando assim, as noções de pecado, castigo e penitência. Nas palavras de Oliveira:

Os referidos antístites reforçaram, na capitania de Minas Gerais, a idéia de um mundo do além, dividido entre céu, inferno e purgatório, para o qual se destinariam as almas, mediante os procedimentos adotados em vida, e apontaram, através de suas pastorais, a presença da ação divina bem como da ação do demônio no mundo dos vivos. Para eles, a ação do demônio estimulava o pecado que, por sua vez, desviava os fiéis do caminho da salvação e despertava a ira divina, a qual poderia se manifestar em forma de castigo, mas que poderia ser aplacada através da penitência. Assim, os bispos, em várias pastorais, referiram-se aos pecados cometidos pelos clérigos e fiéis, aos castigos que lhes poderiam acometer e deram orientação sobre a penitência que deveriam cumprir, bem como sobre a atitude que deveriam adotar diante desses delitos. O propósito doutrinário era, portanto, o de aplacar a ira divina e garantir a salvação da alma³⁶⁹.

É nesse sentido que em 12 de março de 1752, o bispo D. Frei Manuel despachou uma carta alertando para o “pecado de furto que caracterizaria o contrabando”, chamando a atenção dos fiéis para a prestação das contas da vida no além. Ainda assim, ao continuar frequentes na capitania, ele passou a ser mais duro, caracterizando o contrabando como pecado mortal, em carta enviada a 9 de setembro de 1753. Assim como seu antecessor, Pontevel continuou relacionando o extravio de ouro ao pecado mortal – o que comprometeria o destino da alma dos contrabandistas – reafirmando, dessa forma, o aspecto teológico estabelecido pelo *corpus* normativo da Igreja³⁷⁰.

Os colonos mineiros aqui estudados estavam envolvidos em um universo sócio-cultural onde o sagrado orientava suas ações e explicava a realidade³⁷¹. De acordo com

³⁶⁸ Dom Frei Manuel da Cruz (1748-1764) foi o primeiro prelado do bispado mineiro, e dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel (1780-1793), foi o segundo bispo que efetivamente tomou posse naquela diocese, depois de um período de dezesseis anos de vacância, no qual o bispado foi governado por procuradores. OLIVEIRA, Alcilene de. *op. cit.*, p.190.

³⁶⁹ *Ibidem*, p.193.

³⁷⁰ *Ibidem*, p.196-198.

³⁷¹ O antropólogo Clifford Geertz, assim como Émile Durkheim, nos mostram como a organização do universal mental humano se dá a partir de uma “teia de significados”, como diz o primeiro, e da noção de “representação” para o segundo. Segundo Durkheim, o homem necessita de classificar e ordenar o mundo para apreender a

Mircea Eliade, “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente profano”.³⁷² Assim, é mostrado como o outro que transcende a qualquer ente profano e pode estar presente em lugares, em pessoas ou objetos, no tempo, sob a forma de hierofanias. Algumas delas possuem um caráter universal, outras, local ou regional. Todas entendidas pelo homem como forma de imanência do divino³⁷³.

Dentro dessa perspectiva, importa ressaltarmos que a sociedade mineira aqui estudada encontrava a manifestação do sagrado em diversos aspectos do seu cotidiano, onde a doença era tida como uma punição ou provação de Deus³⁷⁴; e até mesmo os desastres e desequilíbrios naturais eram igualmente interpretados como provenientes da ira divina. E foi justamente esse caráter sagrado da sociedade que permitiu aos bispos, na condição de funcionários da Coroa, em razão do regime do Padroado, recorrerem à idéia da punição divina para forçar os colonos ao pagamento dos impostos.

Assim, quando Dom Frei Manuel da Cruz, em 12 de julho de 1753, expediu um edital a comunicar que recebera um breve do papa Benedito XIV alertando para o fato de os campos, as roças e as casas estarem “infestadas por uma copiosa multidão de animais nocivos, principalmente formigas e outros bichinhos chamados baratas”, afirmando que essa infestação

realidade, que seria então compartilhada coletivamente através das relações sociais. Roger Chartier nega que existam práticas ou estruturas que não sejam representadas, priorizando as representações e não o recorte social, pois as diferenças culturais não são traduções de divisões estáticas e imóveis, mas sim efeito de processos dinâmicos, tornando necessário compreender como as construções das representações se dá conflituosamente entre um mesmo grupo ou entre grupos. Também entendendo a realidade como representação do universo social, Peter Berger desenvolve uma profunda reflexão sobre a importância da religião como fornecedora de sentido da realidade. A sociedade é uma construção humana, todavia, o homem é uma consequência dessa mesma sociedade, ou seja, é uma criatura da sua própria criação. Na medida em que se constrói como sujeito, o homem constrói também a própria realidade. Dentro desta análise de Berger, a religião é vista como o empreendimento humano com o qual se estabelece um cosmos sagrado. Ele define sagrado como algo apreendido pelo homem e que tem uma qualidade de poder misterioso e temeroso. Desta forma a conclusão é que o inverso do sagrado é o profano, e esta dicotomia acaba marcando a religião que reduz a vida a estas duas esferas. É também pensando nessa questão da apreensão da realidade que Geertz entende que a religião oferece um conhecimento de mundo, uma cosmovisão, que é importante para dar sentido à vida dos indivíduos e para orientar suas práticas sociais. Ou seja, a religião oferece um modelo de comportamento para os homens. Assim, Geertz define religião como um sistema de símbolos em atuação para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens. De acordo com o autor, os símbolos sagrados estabelecem uma harmonia fundamental entre um estilo de vida particular (ethos) e uma metafísica específica (visão de mundo). Mircea Eliade, definindo o sagrado como aquele que ele se opõe ao profano, destaca que a percepção do sagrado em objetos é diferente daquela que tradicionalmente se manifesta na ordem natural das coisas. Para Eliade, o sagrado requer um espaço (sagrado) que provém da própria criação e da busca de um sentido para o universo. Portanto, além de uma categoria religiosa, ele é também um princípio filosófico de compreensão do homem. Por esta razão, é mostrado como o outro que transcende a qualquer ente profano e pode estar presente em lugares, em pessoas ou objetos, no tempo, sob a forma de hierofanias. Cf. GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.; DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.; CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. 2.ed. Lisboa: DIFEL, 2002.; BERGER, Peter Ludwig. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.; ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

³⁷² ELIADE, Mircea. *op. cit.*, p.13.

³⁷³ Idem.

³⁷⁴ ARAÚJO, Ana Cristina. *op. cit.*, p.183.

era um castigo que teria como causa “alguma oculta maldição ou censuras eclesiásticas em curso”³⁷⁵, reforçava, dessa forma, a idéia de que foram os pecados dos fiéis que despertaram a punição através da justiça divina ou da ação demoníaca.³⁷⁶ Esse pensamento possuía assim uma lógica perfeitamente compatível com a visão de mundo dos fiéis³⁷⁷.

Alegando que poderia se tratar de uma provação da justiça divina, e buscando solucionar o problema, o bispo ordenou que os fiéis jejuassem, orassem, distribuíssem esmolas, fizessem procissões, enfim, que praticassem penitência para que “os bichinhos ou espíritos imundos não perturbem e não infestem.”³⁷⁸

Foi de acordo com essa concepção que esse mesmo bispo se referiu ao terremoto ocorrido em Lisboa em 1 de novembro de 1755, dia de todos os santos, como castigo da providência divina devido aos pecados cometidos pela população. Segundo Alcilene de Oliveira, o caso deste terremoto foi frequentemente mencionado ao longo de sua gestão episcopal, utilizando-se dele para enfatizar tanto a idéia de castigo como a de penitência e devoção³⁷⁹. Assim, em 30 de janeiro de 1756, o bispo declarou que

(...) chegando-nos a notícia dos lamentáveis [ultrajes?] e irreparáveis ruínas, que por ocasião de terremotos e incêndios experimentou a corte de Lisboa com algumas partes do reino de Portugal (...) permitidos talvez pela divina justiça em demonstração do justo castigo que merecem os multiplicados pecados com que temos ofendido a Suprema Majestade, não podendo conter nos olhos as lágrimas e no peito o sentimento, nós resolvemos fazer pública esta nossa inconsolável mágoa a todos os nossos súditos, para que ajudando-nos a chorar com lágrimas de verdadeira penitência tão sensíveis demonstrações da indignação divina, façamos quanto está da nossa parte por abrandar a suma Majestade por nossos delitos atendida antes que descarregue sobre nós com mais força os rigores de sua ira, que devemos com razão temer (...).³⁸⁰

D. Frei Manuel da Cruz, quatro meses depois, a par da penosa situação em que ainda se encontrava Portugal após o terremoto, achando-se os sobreviventes extremamente necessitados, inclusive, “sem terem condições de realizar os sufrágios em intenção dos mortos”, ordenou que em cada uma das paróquias do bispado de Mariana fossem realizadas três missas por aquelas almas, indicando sua preocupação com o destino das almas no além. E, ao enfatizar em suas pastorais a relação pecado-castigo-penitência, procurou mobilizar os

³⁷⁵ AEAM - Livro W41, p. 10 - 12v. Livro II, p. 38v-40.

³⁷⁶ Analisado por OLIVEIRA, Alcilene., *op. cit.*, p.201.

³⁷⁷ De acordo com Sérgio da Mata, “*nos arraiais mineiros Setecentistas e Oitocentistas o extraordinário fazia parte do cotidiano. Isso de forma alguma significa que a modalidade de pensamento vigente fosse ‘pré-lógica’ (...). Significa apenas que, numa época e num meio ainda não dominados pela ciência e técnica modernas, a religião é o manancial fundamental de sentido. Opções binárias rígidas do tipo ‘natural’/ ‘sobrenatural’ são estranhas à visão de mundo popular*”. MATA, Sérgio da. *op. cit.*, 2002, p.109-110.

³⁷⁸ OLIVEIRA, Alcilene de. *op. cit.*; p.201.

³⁷⁹ *Ibidem*, p.201-202.

³⁸⁰ AEAM - Livro W41, p. 13v. Livro I, p. 17-17v. Cf: OLIVEIRA, Alcilene de. *op. cit.*, p.202.

fiéis mineiros a terem uma vivência religiosa de acordo com o programa salvífico da Igreja Católica, com base nas concepções da “geografia do além”.³⁸¹

Contudo, nos interessa aqui a compreensão das articulações e tensões entre as formulações teológicas do catolicismo ortodoxo e o modo como estas eram compreendidas pelos fiéis ao serem apropriadas em suas práticas cotidianas através de suas condutas religiosas.³⁸²

Nesse sentido, o historiador Eduardo Paiva, através do representativo caso do funcionário João Alves de Carvalho, morador em Mariana entre os anos finais do século XVIII e início do XIX, nos mostra como as concepções do além eram apropriadas pelo homem comum. Em correspondência endereçada ao então governador da Capitania de Minas Gerais, Pedro Maria Xavier de Athayde e Mello, visconde de Condeixa, requerendo sua manutenção no posto de porteiro, sua única fonte de renda, João afirma ser velho, pobre e responsável pela esposa incapacitada, assegurando ainda ser “homem temente a Deus”, “beato” e ter “voto jurado”, pelo fato de ser casado mas “não usa do matrimônio”³⁸³. Por estas razões, Deus teria levado a sua alma

(...) ao fogo do purgatório, onde esteve dois minutos ardendo nele, foi levado aos céus aonde esteve dois minutos e viu tudo como estava, foi levado ao inferno entre os condenados, e também viu lá o inferno dos padres, e viu como o fogo abrasava neles, e a gritaria desordenada que faziam, também foi ao purgatório das mulheres aonde viu todas assentadas em um campo aonde conheceu várias, e teve a dita de falar com Deus cinco vezes, aonde o Senhor lhe disse que estava nos céus e que lá era o seu lugar e também viu Nossa Senhora por cinco vezes, e também viu os anjos cantarem e os cortesãos cantarem e dançarem, e outras coisas muito mais: e porque soube com certeza que Vossa Excelência ficava cego rogou a Nossa Senhora para lhe dar vista. Aditou-lhe a Senhora que o suplicante fizesse a novena da paixão, a qual fez (...).³⁸⁴

Assertivamente, Eduardo Paiva observa que essas descrições do além “não são criações de João Alves, mas formas que povoam o imaginário social”.³⁸⁵ Além disso, o relato de João Alves é importante por nos fornecer um retrato de si mesmo que, segundo análise de

³⁸¹ De acordo com Alcilene de Oliveira, a ideia difundida por D. Frei Manuel de que o pecado provocava a justiça divina que, por sua vez, castigava a coletividade, mas poderia ser aplacada através da penitência dos fiéis, também pode ser encontrada ao longo das pastorais de D. Frei Domingos da Encarnação Pontével. Cf.: OLIVEIRA, Alcilene de. *op. cit.*, p.203-205.

³⁸² CHARTIER, Roger, 2002b, *op. cit.*

³⁸³ PAIVA, Eduardo França. A viagem insólita de um cristão das Minas Gerais: um documento e um mergulho no imaginário colonial. In: Revista Brasileira de História. São Paulo: 1996, v.16 (nº 31-32), pp. 353-363; p.355-358.

³⁸⁴ *Ibidem*, p.355.

³⁸⁵ *Ibidem*, p.359.

Sérgio da Mata, revela o desejo de santidade que está presente até mesmo no cerne da *devotio moderna*.³⁸⁶

Não cabe ao historiador sentenciar se João Alves realmente experimentou ou não tais visões. O que cabe aqui é compreendermos que ele se creditava merecedor de tal visão devido às suas qualidades de bom cristão: vivia na pobreza, na castidade, pois “não usa do matrimônio”, vivendo para a religião e se dedicando a cuidar do próximo. Característica típica da religião popular de colocar a transcendência em função da imanência, João Alves não se limitou a relatar a sua visão por um típico oportunismo, qual seja, reconquistar seu cargo de porteiro. Seu relato demonstra que poderia ser perfeitamente plausível para a mentalidade da época ser tomado por verdadeiro³⁸⁷.

Contudo, nem todos estavam tão certos assim de suas qualidades e confiantes na salvação de suas almas, garantida diretamente por Deus no caso de João Alves, com quem “teve a dita de falar cinco vezes”. No caso de João Alves, esse discurso incomodaria ainda as autoridades, e provavelmente teria chamado a atenção dos inquisidores se fosse enunciado em outra época³⁸⁸. Nas palavras de Eduardo Paiva:

Como um Menocchio a *posteriore*, o suplicante colocava a Igreja na berlinda ao declarar ter conhecido mundos que nem mesmo a mais alta das autoridades eclesiásticas presenciara, ao revelar a existência e descrever o “inferno dos padres” e ao manter conversa com Deus e com Nossa Senhora. De certa forma, o relato de um simples colono afrontava o monopólio da Igreja de fornecer aos seus seguidores a “verdadeira” descrição do mundo extraterreno.³⁸⁹

Dessa forma, a importância do testemunho da visão de João Alves, apesar da sua fuga à ortodoxia da Igreja católica³⁹⁰, é que ela nos permite identificar a extensão da influência das visões de mundo difundidas pelas autoridades católicas e as conseqüentes transformações e adaptações conferidas a elas pelos fiéis colonos, auxiliando na compreensão de como essas

³⁸⁶ MATA, Sérgio da. *op. cit.*, 2002, p.114.

³⁸⁷ Idem.

³⁸⁸ PAIVA, Eduardo. *op. cit.*, p.360.

³⁸⁹ Idem.

³⁹⁰ Aqui recorreremos à concepção de “excepcional normal” proposta por Edoardo Grendi, que trabalha com a possibilidade de tomarmos como exemplo um fato social mesmo que este não se enquadre em termos rigorosamente estatísticos, e assim o excepcional se torna normal. A proposição de Grendi, que vai de encontro à reflexão do antropólogo F. Barth, seria a construção de modelos analíticos que permitissem integrar completamente os percursos e as escolhas individuais, sendo estas não mais consideradas como exceções, como desvios. “O método consistiria em fazer aparecer regularidades nos comportamentos coletivos de um grupo social ou um indivíduo particular, sem perder aquilo que cada um tem de singular.” REVEL, Jacques (org.). *Jogos de Escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

apropriações³⁹¹ atuavam no cotidiano de homens e mulheres atordoados pela oposição entre os prazeres efêmeros da vida terrena e o desejo de salvação na eternidade do além³⁹².

No que tange às determinações da Igreja para que os fiéis conseguissem a remissão de seus pecados e alcançassem a salvação eterna, as autoridades eclesiásticas os orientavam a, além de terem uma vida regrada, com o pensamento na morte e na futura prestação de contas no além, redigirem testamentos, e ensinava também que os pecadores arrependidos podiam pagar as suas faltas através dos sacramentos (batismo, confissão, penitência e comunhão) e também com a obtenção de indulgências outorgadas pela Igreja, que eram retiradas do tesouro de méritos acumulados das obras dos santos e mártires. Liberava, desta forma, o pecador de suas culpas e penas e/ou evitava o prolongamento do tempo passado no Purgatório³⁹³.

O dominicano Étienne de Bourbon elaborou, no século XIII, uma lista dos doze tipos de sufrágios, ou indulgências, que podem ajudar as almas do Purgatório: “a missa, a oferenda piedosa, a oração, a esmola, a penitência, a peregrinação, a cruzada, a execução de legados piedosos, a restituição de bens injustamente adquiridos, a intercessão dos santos, a fé, os sufrágios gerais da Igreja baseados na comunhão dos santos”, recordando sempre o papel da Igreja na distribuição e controle desses sufrágios.³⁹⁴

Alcilene de Oliveira afirma que, no bispado de Mariana, as indulgências se encontram constantemente presentes nas cartas pastorais de Dom Frei Manuel da Cruz e nas de Dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel. Elas, além de terem sido concedidas em alguns casos pelos pontífices, se estendendo então por toda a cristandade, foram, também, em outros casos, concedidas pelo próprio dirigente do bispado de Mariana, tendo então sua extensão limitada à Capitania de Minas, pois dizia respeito a questões relativas a este bispado.³⁹⁵

Assim, Dom Frei Manuel da Cruz divulgou uma bula do papa Benedito XIV, de 31 de janeiro de 1749, em que concedia aos fiéis “indulgências, remissões dos pecados e relaxações das penitências,” sob a condição de que freqüentassem “sem interrupção o estudo da oração”, mental ou vocal, e que estivessem “verdadeiramente arrependidos e refeitos com a sagrada comunhão (...)” Nesse caso, o intuito da concessão da indulgência foi o de estimular a prática

³⁹¹ De acordo com Roger Chartier, os conflitos e lutas para a classificação não se dão no social e sim nas representações. Dessa forma, as diferenças culturais não são traduções de divisões estáticas e imóveis, mas sim efeito de processos dinâmicos, tornando necessário compreender como as construções das representações se dá conflituosamente entre um mesmo grupo ou entre grupos. CHARTIER, Roger. *A beira da falésia ... op. cit.*, 2002, pp.66-77.

³⁹² PAIVA, Eduardo. *op. cit.*, p.359.

³⁹³ As indulgências poderiam ser plenárias, com a total remissão dos pecados cometidos, ou parciais, na qual apenas uma parcela dos pecados eram perdoados, encurtando assim a estadia no Purgatório.

³⁹⁴ LE GOFF, Jacques. *op. cit.*, p.366-367.

³⁹⁵ OLIVEIRA, Alcilene de. *op. cit.*, p.206.

da oração e o sacramento da eucaristia. Assim, as indulgências se configuraram como estímulo à instrução religiosa.³⁹⁶

Ao mesmo tempo em que auxiliava na difusão da “pedagogia do medo”, as indulgências, garantindo o perdão dos pecados, também foram concedidas como um último recurso de salvação para os moribundos. Dessa forma, D. Frei Manuel da Cruz divulgou uma pastoral assinalando que o pontífice Benedito XIV, devido

(...) a grande necessidade que tem os fiéis cristãos que se acham constituídos em artigo de morte de socorros espirituais para que, com eles fortalecidos, possam resistir à raivosa fúria do infernal inimigo que como leão embravecido intenta devorá-los privando [-os] da eterna felicidade (...) foi servido conceder a bênção apostólica em seu nome (...) e indulgência plenária, e remissão de todos os pecados a todo o fiel cristão, de um e outro sexo, que estiver no artigo de morte, achando-se verdadeiramente penitente, [confesso] e comungado (...).³⁹⁷

O documento acima assinala a visão de mundo difundida pela Igreja, onde tanto a ação do demônio quanto a da justiça divina poderiam igualmente intervir no destino das almas, indicando, assim, “a importância dos sacramentos da penitência e da eucaristia, bem como da aquisição da indulgência como requisitos necessários para a salvação”.³⁹⁸

As menções ao Purgatório também aparecem em uma carta pastoral de D. Frei Manuel da Cruz, chamando a atenção para a importância da preparação dos fiéis nos cuidados com o destino da alma no além, reiterando a importância dos ofícios de sufrágios deixados nos testamentos em intenção das almas e ameaçando com os padecimentos das penas do Purgatório àqueles que não se preocupavam com eles. Dessa forma, D. Frei Manuel alertava:

(...) [caso] algum testador, esquecido da sua alma e sem lembrar-se nem considerar as gravíssimas penas que há de padecer no fogo do purgatório, determinar no seu testamento que se não façam pela sua alma os ofícios que se costumam fazer na Igreja católica, o que se não deve esperar de um homem católico romano, [estaria fazendo] pouco caso e, ainda [desprezando] uns sufrágios tão úteis e conduzentes para o alívio das almas (...).³⁹⁹

Conforme observou Le Goff, a distribuição de indulgências só adquire significado quando relacionada à existência do Purgatório, que por sua vez condicionava-se à noção de

³⁹⁶ AEAM - Livro H14, p. 50v-52. Carta pastoral de Dom Frei Manuel da Cruz, 31 jan. 1749. Transcrito e analisado por OLIVEIRA, Alcilene de. *op. cit.*, p.207.

³⁹⁷ AEAM - Livro I, p. 19. Livro 3, p. 27-27v. Carta pastoral de Dom Frei Manuel da Cruz, 3 ago. 1757. Transcrito e analisado por OLIVEIRA, Alcilene de, *op. cit.*, p.207-208.

³⁹⁸ Análise feita por OLIVEIRA, Alcilene de, *op. cit.*, p.208.

³⁹⁹ AEAM - Livro H14, p. 52v-53. Carta pastoral de Dom Frei Manuel da Cruz, 11 nov. 1749. Transcrito e analisado por OLIVEIRA, Alcilene de. *op. cit.*, p.208-209.

penitência.⁴⁰⁰ Além de abrigar os que morriam com pecados veniais, a outra função do Purgatório era receber as almas que haviam se arrependido e confessado os pecados mortais, mas cuja penitência não havia sido cumprida em vida.⁴⁰¹ Dessa forma o Purgatório concorreu para uma maior valorização do arrependimento e do poder de absolvição conferido à Igreja, ou seja, para que o fiel buscasse se preparar para a vida no além, que tinha o peso da eternidade, enquanto ainda estivesse vivo, pois, depois de morto, nada mais se podia fazer a não ser cumprir a pena, sendo que os únicos benefícios que poderia receber eram os provenientes das indulgências, mas estas dependiam das ações dos vivos.

Os laços estabelecidos em vida - familiares, fraternais e institucionais – também eram estendidos ao além, através dos pedidos de missas pelas almas, e configuravam-se como de extrema importância para garantir que as estratégias estabelecidas ainda em vida pelos indivíduos para abreviar a estadia no temido Purgatório fossem realizadas logo após a sua morte e com a máxima urgência possível.

No plano institucional, as irmandades e ordens terceiras garantiam a seus membros a realização de um determinado número de missas como sufrágio para a alma do confrade, previamente estabelecidas em seus Livros de Compromissos e que variava conforme a instituição – além da administração dos últimos sacramentos, do acompanhamento féretro, de sepultamento em solo sagrado, etc. –, com a condição de que o sodalício estivesse em dia com o pagamento de suas obrigações, como as anuidades e as esmolas exigidas na ocupação dos cargos da Mesa dirigente.

Como já dissemos, em Minas, as irmandades de São Miguel e Almas iam além dessas garantias internas para com os próprios membros, chegando mesmo a se conferirem a obrigação de fazer “as vezes da Misericórdia”. Assim, no Capítulo 7 de seu Compromisso, a irmandade das Almas de São João Del Rei ordenava “que esta Irmandade, seguindo a Ordem da Caridade a que é dirigida, assista com o necessário para a sustentação do miseráveis pobres e também os presos que estiverem enfermos, dando-lhes mortalhas e enterrando-os (...)”⁴⁰²

⁴⁰⁰ LE GOFF, Jacques. *op. cit.*

⁴⁰¹ Como já abordamos anteriormente, a remissão do pecado comporta dois aspectos: o que diz respeito à “culpa” e o que diz respeito à “pena”. A culpa, que normalmente leva à condenação ao Inferno, pode ser remida pelo arrependimento (contrição) e pela confissão, enquanto a pena (castigo expiatório) é anulada pela satisfação, que é o cumprimento da penitência imposta pelo sacerdote. Se, apesar de ter havido a contrição e/ou confissão por parte do fiel, mas a penitência não foi concluída, voluntária ou involuntariamente (por exemplo, se pego de surpresa pela morte antes de executá-la), a pena seria cumprida no Purgatório. LE GOFF, Jacques, *op. cit.*, p.256.

⁴⁰² AEDSJDR - Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1804, cx. 01, n.02.

Além disso, as irmandades das Almas realizavam sufrágios tanto para os seus membros, quanto para as almas do Purgatório em geral.

Dessa forma, podemos ver que os irmãos das Almas, além da oportunidade de praticarem a caridade para com os mais necessitados no plano terrestre, ao se filiarem, demonstravam também a sua devoção e preocupação com o destino das almas do Purgatório, elegendo anualmente alguns irmãos para pedirem esmolas para a “bacia das almas”, todas as segundas-feiras, cujo rendimento se converteria na realização de sufrágios pelas anônimas almas do Purgatório. O grande número destas instituições na Capitania de Minas, 35 irmandades, indica a difusão da doutrina do Purgatório.

A nível individual, isso se torna perceptível através dos testamentos dos irmãos, que nos permite identificar preciosos elementos a respeito das representações católicas relativas a morte e ao além-túmulo. Apesar de ser um instrumento de transmissão de herança, a Igreja procurava insistir para que a redação do testamento se ligasse especialmente aos aspectos soteriológicos.⁴⁰³

Como demonstramos no início desta abordagem, tanto homens quanto mulheres que ingressaram na irmandade das Almas fizeram menção em seus testamentos ao medo da morte certa e em hora incerta. Em geral, na redação do testamento os irmãos estipulavam certo número de missas para as almas, destinando um maior número em benefício próprio; a cobrança dos recibos das missas devidas pelas irmandades e/ou ordens terceiras a que eram filiados; e algumas especificações sobre como deveria ser o funeral. Expressavam ainda o desejo de serem amortalhados em um hábito religioso, bem como a instituição de esmolas e legados pios, declarações de fé e o recurso à intercessão dos santos junto à Corte Celeste, à Santíssima Trindade e à Virgem Maria, além de tentativas de reparo aos prejuízos causados a outrem ao longo da vida, etc.

Utilizaremos aqui o exemplo do Capitão José Antônio de Castro Moreira, no que tange às estratégias para sua salvação. Ele entrou para a irmandade de São Miguel e Almas da vila de São João Del Rei em 1782, exerceu cargos na Mesa diretora da irmandade – Escrivão (1795), Procurador (1807)⁴⁰⁴ –, ocupou cargos na Câmara da dita vila – Procurador (1794) e Juiz Ordinário 2 (1804 e 1812) –, redigiu seu testamento em 28 de dezembro de 1821, e faleceu no início de 1827. Em seu testamento declarou ser filho legítimo, de pais falecidos,

⁴⁰³ RODRIGUES, Cláudia. *op. cit.*, 2005, p.101.

⁴⁰⁴ Dados referentes ao período que vai de 1775 a 1804, que são os documentos que temos referentes às eleições de Mesa para o período por nós estudado (1716-1804).

natural da freguesia de São Martinho de Moreira de Rei, termo da vila de Guimarães, arcebispado de Braga, e que vivendo no estado de solteiro, nele não tivera filhos.⁴⁰⁵

Nomeando por testamentários dois sobrinhos seus, determinou que desejava o seu funeral da maneira seguinte:

Apartada minha alma do corpo, será este envolto no meu hábito de São Francisco e, posto em um caixão, será conduzido para a igreja matriz, onde será sepultado, antes do que se me fará um ofício de corpo presente com assistência de todos os Reverendos Sacerdotes que na ocasião se acharem, que também dirão pela minha alma missa de corpo presente e acompanharão meu corpo à sepultura, e por tudo se dará a cada um dos quais a esmola de três mil réis. Determino que nesse mesmo dia e nos mais seguintes se distribua pelos pobres mendigos, de casas particulares e presos na cadeia, conforme a eleição de meus testamentários, seiscentos mil réis.

Além de não respeitar as determinações da época quanto à obrigatoriedade dos enterramentos nos cemitérios, desrespeito que, diga-se de passagem, constatamos ser comum nos testamentos por nós analisados, o Capitão José Antônio expressou seu desejo de ter o corpo envolto em um hábito religioso, no caso o de São Francisco – sendo também irmão professo na Ordem Terceira deste mesmo santo –, e que desejava a “assistência de todos os Reverendos Sacerdotes que na ocasião se acharem” para dizerem a missa de corpo presente e o acompanharem à sepultura. Determinou a distribuição de esmolas na quantia de seiscentos mil réis aos pobres e presos da cadeia *no mesmo dia* de seu funeral. Depois disso, deixou “mais cinquenta esmolas a pobres em casas particulares, de boa (nota) a vinte mil réis a cada uma, que vem a ser um conto de réis”.

Além disso, ao longo de seu testamento, ele concedeu alforria a seus escravos após o término da testamentária e instituiu que deixava “a cada um deles a quantia de trinta mil réis, repartindo-se também por eles a roupa de meu uso”, declarou perdoar as dívidas das pessoas pobres que lhe deviam, também deixou “prêmios”, “esmolas” e legados pios a parentes, a numerosos afilhados (as), e às filhas solteiras⁴⁰⁶ de vizinhos e amigos, como também deixou “mais doze esmolas a moças pobres em casas particulares, para ajuda de se poderem casar, a cinquenta mil réis cada uma, que vem a ser seiscentos mil réis”. Não se esqueceu também das irmandades e Ordens Terceiras, deixando legados a uma grande parcela destas instituições. Assim determinava:

⁴⁰⁵ AEDSJDR - Testamento de José Antônio de Castro Moreira – São João Del Rei, 1828, cx.89.

⁴⁰⁶ Provavelmente a esmola foi deixada com o intuito de auxiliá-las a arranjar um bom casamento, ajudando no dote.

À Santa Casa de Misericórdia desta vila, deixo por esmola três contos de réis, que se empregarão em compra de casas térreas para do seu rendimento se alimentarem os pobres miseráveis, que a ela se recolhem a procurar o seu abrigo. À irmandade do Santíssimo Sacramento para ajuda das suas obras ou ornamentos, por esmola deixo oitocentos mil réis. À venerável Ordem Terceira de São Francisco, também deixo por esmola duzentos mil réis. À Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo, se dará por esmola duzentos mil réis. À irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos, para suas obras ou ornamentos, por esmola se dará duzentos mil réis. **À irmandade do Arcanjo São Miguel e Almas, para as obras do seu consistório, duzentos mil réis.** À irmandade da Senhora do Rosário dos Pretos, para as obras da sua capela, por esmola deixo duzentos mil réis. À irmandade da Senhora da Boa Morte, por esmola deixo sessenta mil réis. À irmandade da Senhora das Mercês, por esmola se dará sessenta mil réis. À irmandade de São Gonçalo Garcia, por esmola deixo também sessenta mil réis. Ao Senhor Bom Jesus de Matosinhos, por esmola deixo sessenta mil réis. À Senhora Santa Ana, da matriz desta vila, deixo por esmola quarenta mil réis para algum ornamento do seu altar. À Senhora da Conceição da mesma matriz, por esmola quarenta mil réis para algum preciso ornato do seu altar. À Senhora do Terço, para o mesmo fim se dará também de esmola quarenta mil réis. Para as obras da capela do Senhor do Bonfim, do morro desta vila, por esmola deixo trinta mil réis. Ao Senhor Bom Jesus do Monte, para algum preciso reparo da sua capela deixo por esmola trinta mil réis. A Santo Antônio do Tejuco, por esmola deixo trinta mil réis, que se empregarão em alguma coisa que útil for para a sua capela.⁴⁰⁷

Certamente, ele não pertencia a todas estas irmandades acima nomeadas. Mas, as pessoas que possuíam mais recursos financeiros, costumavam doar para muitas confrarias a fim de alcançar dádivas no plano da salvação.

O Capitão José Antônio, ao determinar que seus testamenteiros pagassem os anuais que ele ficasse devendo às irmandades que pertencia – sem mencionar quais – e exigir que estas apresentassem a certidão de missas que lhe era de direito pelos estatutos, afirmou que isto se estendia também às Ordens Terceiras do Carmo e de São Francisco. Quanto aos recibos de missas, somente consta no testamento os passados pela irmandade de São Miguel e Almas e a Ordem Terceira de S. Francisco, quando estas solicitavam também o pagamento dos anuais devidos pelo testador. Contudo, verificamos também que na listagem que realizamos em estudo anterior sobre a irmandade do Santíssimo Sacramento⁴⁰⁸, ele consta como membro, com data de ingresso em 1784. Assim, sabemos que ele foi, pelo menos, membro das Ordens Terceiras do Carmo e de São Francisco, como também da irmandade de São Miguel e Almas e do Santíssimo Sacramento da vila de São João Del Rei.

Apesar de ser comum os fiéis pertencerem a mais de uma irmandade e/ou Ordem Terceira, as devoções e os motivos para a filiação eram definidos por critérios muito particulares. No entanto, é certo que entre eles encontra-se a preocupação com o momento derradeiro da passagem para o outro mundo. Era em N^a Senhora do Carmo, no anjo São

⁴⁰⁷ Grifo nosso. AEDSJDR - Testamento de José Antônio de Castro Moreira – São João Del Rei, 1828, cx.89.

⁴⁰⁸ Banco de dados realizado durante o período em que fui bolsista de iniciação científica no projeto “*Devoção e Sociabilidade: os irmãos do Santíssimo Sacramento em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*”, coordenado pela Prof.^a Dr.^a Célia Maia Borges.

Miguel e nos santos de devoção que os fiéis confiavam a sua proteção tanto em vida quanto na morte.

Embora se filiassem a diversas associações dedicadas a uma variada gama de aspectos devocionais, constatamos que era mais comum aos membros das irmandades das Almas uma preferência para a filiação às Ordens Terceiras de Nossa Senhora do Carmo e de São Francisco de Assis, como também às irmandades do Santíssimo Sacramento e do Senhor Bom Jesus dos Passos. Isso se mostra também nos estudos de Adriana Sampaio Evangelista que, ao analisar as Ordens Terceiras do Carmo e de S. Francisco existentes no período colonial mineiro, afirma que dos 140 irmãos filiados à Ordem Terceira do Carmo por ela investigados, 63% pertenciam com exclusividade a esta congregação. Quanto aos terceiros franciscanos, de um total de 108 membros, 41,4% eram exclusivos. Contudo, de acordo com Evangelista, a segunda associação religiosa na preferência dos irmãos terceiros carmelitas era a irmandade de São Miguel e Almas, seguida da do Santíssimo Sacramento e depois pela Ordem Terceira de S. Francisco. Já entre os irmãos terceiros de São Francisco, foi a irmandade do Santíssimo a segunda associação religiosa mais procurada, seguida, respectivamente, pela Ordem Terceira do Carmo, Senhor dos Passos e São Miguel e Almas.⁴⁰⁹

Conforme já abordamos em outro momento, a ligação entre a devoção a São Miguel e Almas e essas outras devoções acima encaixa-se perfeitamente nas representações do Purgatório difundida pelo catolicismo: segundo a tradição religiosa, é o escapulário conferido por Nossa Senhora do Monte do Carmo, feito das dobras de seu manto, que ajuda a aliviar as penas das pobres almas do Purgatório, sendo carregado por muitos fiéis como instrumento de prevenção da má morte⁴¹⁰.

São Francisco de Assis tinha especial devoção a São Miguel em quem acreditava ter por missão “*introduzir as almas dos defuntos no paraíso*”⁴¹¹. Ao procurar um lugar mais reservado durante uma quaresma em honra de São Miguel Arcanjo –, período compreendido entre o dia da Assunção (15 de agosto) até a festa do arcanjo, em 29 de setembro –, meditando sobre a Paixão de Cristo e desejando compartilhar suas dores, recebeu as chagas da Paixão em seu corpo⁴¹². De acordo com o padre Antônio Vieira, foi o próprio São Miguel o anjo que

⁴⁰⁹ EVANGELISTA, Adriana. *op. cit.*, p.256-257.

⁴¹⁰ VOVELLE Michel. *op. cit.*, 2010, p.96.

⁴¹¹ VAUCHEZ, André. *Francisco de Assis. Entre História e Memória*. Lisboa: Instituto Piaget, 2013, p. 173.

⁴¹² Idem, p. 175.

imprimiu os estigmas em São Francisco⁴¹³. Além disso, o cordão de São Francisco também era representando como um meio para ajudar as almas a sair do Purgatório.⁴¹⁴

O culto à hóstia consagrada, promovido pela irmandade do Santíssimo Sacramento, constitui-se como um dos pilares do catolicismo e invoca, assim como a irmandade dos Passos, a salvação pelos méritos da Paixão de Cristo. Todas estas devoções foram incentivadas pelo catolicismo tridentino e encontrava-se presente nas pastorais e nas devoções dos fiéis irmãos, estreitamente relacionados com doutrina da salvação.

Voltando para o testamento do Capitão José Antônio de Castro Moreira, o que mais impressiona é o avultado número de missas deixadas em benefício de sua própria alma, como também pelas almas de parentes, amigos, escravos e pelas almas do Purgatório no geral, e a angustiante preocupação com urgência em obtê-las. Assim, determinava o seguinte:

Ordeno que no seguinte dia do meu funeral se mandará dizer pela minha alma e conforme a minha intenção duas mil missas em pautas, a saber: na igreja matriz seiscentas; na Ordem Terceira da Senhora do Carmo, seiscentas; na de São Francisco quinhentas; na capela do Rosário dos Pretos trezentas; e por cada uma se dará a esmola de seiscentos réis. **Concluídas estas, se repetirá outro igual número nas mesmas igrejas, de duas mil missas** na forma acima declarada, e pela mesma esmola se pagará de guizamento por cada uma cinquenta réis. Determino se mande dizer mais com a brevidade possível nos conventos da Corte e cidade do Rio de Janeiro, cinco mil missas, a saber: **duas mil e quatrocentos pela minha alma** e conforme a minha intenção; 600 pelas almas de meus falecidos pais; 600 pelas almas de meus irmãos e irmãs; 400 por todas as pessoas com quem tive negócio; 200 pelas almas dos meus escravos; 200 pelas almas de meus irmãos terceiros da Ordem de São Francisco e do Carmo e da Irmandade da Misericórdia; e 600 pelas almas do Purgatório, todas conforme a minha intenção, pela esmola de 320 cada uma, e caso seja preciso aumenta-la mais, meus testamenteiros o farão para sua maior brevidade.

Dessa forma, em meio a um grandioso gesto caritativo, conferindo um elevado número de sufrágios deixados tanto aos seus entes mais queridos e às anônimas almas do Purgatório, não se esquecendo nem mesmo dos escravos, o Capitão José Antônio legou à própria alma, além das que já lhe seriam destinadas pelas as associações religiosas de que era membro, a impressionante quantia de seis mil e quatrocentas missas! E mais, desejava-as com urgência!

O desejo de que as missas fossem realizadas com a maior brevidade possível vem do raciocínio lógico de que quanto mais rápido fossem realizados os sufrágios, mais rápida seria a passagem pelo Purgatório. Contudo, além da necessidade de disponibilidade de recursos

⁴¹³ VIEIRA, Pe. Antônio. Sermão das Chagas de S. Francisco. Em Lisboa na Igreja da Natividade, ano de 1646. *Sermões do Padre Antônio Vieira (1608-1697)*. Vol.12. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1699, pp.229-251.

⁴¹⁴ VOVELLE, Michel. *op. cit.*, 2010, p.116.

financeiros para adquiri-las – que, no caso, não se constituía em um problema para o Capitão José Antônio –, não era tão fácil assim realizar esse avultado número em tão curto prazo.

Nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, seguindo as orientações tridentinas, com o intuito de valorizar a cerimônia religiosa, determinava que um sacerdote poderia realizar somente uma única missa por dia, sob a justificativa de que a missa fora instituída em memória da Paixão de Cristo e ele só a padeceu uma vez, e ameaçava de prisão e degredo para Angola aos sacerdotes que desobedecessem a esta regra.⁴¹⁵ É possível que esta pesada ameaça fosse necessária devido a dificuldades enfrentadas pelos bispos no sentido de coibir os sacerdotes de suas dioceses a aceitarem em suas igrejas encomendas de missas em número superior à capacidade de realizá-las, colocando em jogo as esmolas que recebiam para este ofício.⁴¹⁶

Assim, no que tange aos sufrágios, os testamenteiros do Capitão José Antônio encontraram obstáculos em garantir a realização de suas “últimas vontades”. Eles destacaram que desejaram e procuraram cumprir a vontade do testador, “com a brevidade que ela recomenda”, mandando dizer, logo no final do mês de maio de 1827, as cinco mil missas nos conventos da Corte do Rio de Janeiro, todas conforme o testador havia solicitado, e pela esmola de trezentos e vinte réis cada uma. Contudo, em 3 de setembro do dito ano, na prestação de contas durante a testamentária, informaram que os sacerdotes não aceitaram celebrá-las “pelos motivos de haverem outras muitas para se dizerem e por maior esmola”. Os testamenteiros então repetiram o pedido aumentando a oferta da esmola para a realização destas para quatrocentos réis cada uma, mas nem assim o pedido foi aceito nos ditos conventos da Corte, o que os testamenteiros comprovaram com 3 cartas que lhes foram enviadas por estes últimos.

Desejando os testamenteiros cumprir com as exigências de brevidade, solicitaram permissão para que “estas missas pudessem ser ditas em outras quaisquer igrejas ou capelas da dita Corte por qualquer sacerdote que as quiserem dizer, pela esmola de quatrocentos réis” e, caso fossem rejeitadas também nesses locais, pediam para que fossem realizadas na vila de São João Del Rei mesmo, argumentando que o aumento do valor pago pelas referidas cinco mil missas não prejudicaria a nenhum terceiro, pois um dos testamenteiros era o único herdeiro dos remanescentes dos bens do testador.

⁴¹⁵ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...* Livro Segundo, tít. V, n.339.

⁴¹⁶ ZANON, Dalila. op. cit., p.135-136.

Contudo, grande parte dos fiéis não tinham recursos o suficiente para deixar tão grande número de missas como fez o Capitão José Antônio. Mas, mesmo com dinheiro, e podendo contar com o dedicado esforço dos testadores escolhidos, o Capitão José Antônio de Castro Moreira não conseguiu que as missas fossem realizadas com a urgência que desejava.

No entanto, não era só o acúmulo de missas pelos sacerdotes que promovia a demora na realização dos sufrágios. No caso de outro irmão das Almas, o Tenente Manoel Caetano da Silva, que redigiu seu testamento em 1785, onde declarou nunca ter se casado e que não tinha “herdeiros ascendentes nem descendentes”, nomeando por seu universal herdeiro no remanescente de seus bens, o seu afilhado Elias, filho do Alferes Manoel da Costa Souto, seu testamenteiro; no entanto, também este teve seus últimos desejos impossibilitados de serem cumpridos conforme o desejava.

No testamento, declarou que, além de pertencer à irmandade das Almas da vila de São João Del Rei, também era membro das irmandades do Santíssimo Sacramento, dos Passos, da Boa Morte, do Rosário dos Pretos, das Mercês e do Senhor Bom Jesus de Matosinhos, além de ser irmão da Ordem Terceira de S. Francisco. Instituiu que fossem ditas cinquenta missas por sua alma, outras 50 missas pelas almas de seus pais, parentes, escravos, bem feitos e pelas almas do Purgatório, e mais 50 missas pelas almas de todas aquelas pessoas com quem ele testador teve negócios e contas, pela quantia de seiscentos réis cada uma, pedindo a seu testamenteiro que fossem ditas com a maior brevidade possível. O irmão exigia ainda que estas fossem ditas por clérigos de bom conceito e necessitados.

Contudo, o promotor acusou o seu testamenteiro de ser negligente em solicitar a realização destas missas:

Não deixa porém de ser estranhável a omissão com que o (R.?) se tem portado na falta de satisfação das missas determinadas nas verbas 3^a e 9^a depois de recomendar o testador que ele as fizesse dizer com a brevidade possível, nem lhe pode servir de desculpa a sua (execução) a penhora constante da certidão a p.21, por que além de seus bens penhorados tem a testamentária outros muitos que se acham declarados no testamento a p.24. E como não só pela regra geral de que os legados pios se devem satisfazer dentro de um ano, como também por que o testador recomendou se satisfizessem com a brevidade possível todas as missas por ele determinadas, requero que o (R.?) dentro no tempo de um mês mostre satisfeitas todas as missas determinadas nas sobreditas verbas 3^a, 4^a e 9^a (...)

Dessa forma, o Alferes Manoel da Costa Souto como testamenteiro do Tenente Manoel Caetano da Silva foi notificado pelo Promotor para satisfazer ao reparo no termo de vinte dias. Contudo, o testamenteiro justificou o atraso afirmando que estava fazendo o possível para a satisfação destas, mas que estava havendo litígio nos bens deixados pelo testador em relação à Fazenda do Sumidouro, que era de valor considerável, requerendo

portanto que o Promotor lhe concedesse mais o tempo de um ano para se poder findar o pleito porque os mais bens da testamentária foram insignificantes, e que eles os estava usando para pagar algumas dívidas do testador, mostrando então os recibos.

Assim, muitas vezes, as garantias das missas vinham das confrarias, pois como já dissemos, antes mesmo de receberem a quitação das dívidas através do testamenteiro, as irmandades já determinavam a realização dos sufrágios a que tinham direito os irmãos, cumprindo assim com a exigência de brevidade na realização destas estipuladas por seus Compromissos. A título de exemplo, citamos aqui o testamento do irmão João Barroso Pereira, falecido em 1831, pois ao passar a certidão das missas neste mesmo ano, a irmandade das Almas de São João Del Rei esclareceu que

revendo o Livro que atualmente serve para se lançar os anuais e mesadas dos irmãos desta Irmandade (...), nele se acha devendo o falecido irmão João Barroso Pereira a quantia de oitenta e seis mil e oitocentos réis de anuais e mesadas até seu falecimento. Item certifico e faço certo, que no Livro das Certidões (...) se acha a certidão das vinte missas ditas por alma do dito irmão, e são as que esta irmandade tinha obrigação mandar dizer, segundo as Leis do Compromisso.⁴¹⁷

Da mesma forma procedeu a irmandade do Santíssimo Sacramento, passando certidão de 10 missas ditas em 1831 pela alma do dito irmão, mesmo tendo declarado que este ficou devendo a irmandade, de anuais e mesadas, a quantia de 51\$638 réis. João Barroso Pereira, já havia estabelecido que se mandassem rezar 400 missas por sua própria alma. No entanto, seu testamenteiro não pôde cumprir as disposições em seu testamento dentro dos 3 anos que ele havia estabelecido como prazo por se mover contra ele um pleito de habilitação proposto por Francisco Antônio das Chagas Barroso e Camilo Rodrigues Barroso, que foram julgados filhos naturais do testador por sentença proferida em 3 de outubro de 1831. Dessa forma, em 16 de abril de 1834 o promotor afirmava que

Nestes termos, como ainda se não sabe qual seja o importante da terça do testador para se cumprirem os seus legados, principalmente os pios, como são as missas que andam em 660, havendo por isso pouco tempo, se é necessário ou não o rateio, não duvido vão os autos a conta para se proceder na forma da (p.^m f.2), voltando o depois para se dizer quais os legados que devem entrar no dito rateio.

Assim, João Barroso Pereira, declarando em seu testamento que “sempre se conservou no estado de solteiro”, e não tendo reconhecido a paternidade dos filhos naturais, ao falecer em 1831 não pode ter as suas últimas vontades cumpridas dentro do prazo desejado, devido

⁴¹⁷ AEDSJDR - Testamento de João Barroso Pereira – São João Del Rei, 1834, cx.104.

aos impedimentos judiciais movidos por seus filhos naturais na tentativa de ter acesso à herança. Dessa forma, em 1834 a situação de seus legados pios ainda não tinha sido resolvida. Ou seja, até pelo menos três anos após a sua morte, dos sufrágios que havia estabelecido em benefício de sua alma, os únicos que recebeu foram os provenientes das confrarias a que pertencia.

Em síntese, o que queremos aqui demonstrar com todos esses exemplos é que a concepção de prestação de contas no além estava introjetada nos fiéis e pode ser percebida através dos testamentos. E que mesmo estabelecendo determinados números de missas por suas almas, legados pios, esmolas, etc., estes corriam o risco de não serem realizados conforme a maneira e a urgência que o testador desejava. Assim, o papel das associações religiosas e as práticas caritativas praticadas pelos membros, a participação nos cultos e rituais, configurava-se como mais um importante recurso para tentar para uma vida de acordo com a prescrição da “religião das obras”, além de poder contar com a realização dos sufrágios e abreviar a passagem pelo Purgatório, pois elas contratavam capelães propriamente para desempenhar essas funções.

Assim, a concessão de indulgências no bispado de Mariana, envolvendo um ritual de penitência, teria sido uma forma de estimular a prática religiosa dos fiéis, principalmente porque os bispos propagaram na capitania a doutrina do Purgatório, incutindo o temor às penas que estariam reservadas no além e que poderiam, ainda, manifestar-se em vida, através de castigos.

3.3 – Ritos, cultos e festejos dos irmãos das Almas

A vivência da morte no século XVIII em Minas estava marcada por ritos e cerimoniais que visavam assegurar ao defunto uma viagem digna para o outro mundo. Dos ecos desses rituais, ressaltam-se os serviços prestados pelas irmandades aos seus membros na hora da sua passagem desta vida para o além, bem como a extensão do auxílio após o momento derradeiro.

Assim, quando um irmão falecia, as irmandades mandavam o aviso de morte pelas ruas, proclamando-a publicamente através do andador ou do zelador, e mandava dizer determinado número de missas especificamente para a alma daquele confrade, previamente estabelecidos em seus compromissos. A confraria de São João Del Rei garantia 20 missas aos seus membros e a de São José 10 missas, justificando esta última que assim o desejava “por

ser justo que se recompense o trabalho com prêmios e que um zelo fique responsável a outro”.⁴¹⁸

Os acompanhamentos também constituíam um dos serviços prestados. Os confrades asseguravam assistência aos seus irmãos defuntos acompanhando o seu corpo desde o local onde se encontrava depositado até a sepultura. Dessa forma, quando um irmão falecia, a irmandade da vila de São José Del Rei determinava que

(...) todos os irmãos lhe rezarão pela sua alma uma estação, para o que o Andador lhes dará parte, e o acompanharão e o trarão para igreja na nossa tumba, sendo carregado pelos irmãos que o juiz nomear (...) e acompanhará esta irmandade também as mulheres dos irmãos e filhos, ainda que naturais seja, até a idade de dez anos.⁴¹⁹

As missas ditas pelos irmãos quando falecessem deveriam ser pagas do rendimento da irmandade, obtido através das entradas, dos anuais e das esmolas da Mesa. Por isso, era importante para a confraria que os membros mantivessem em dia o pagamento de suas obrigações. No entanto, a irmandade considerava a situação de cada um na cobrança das dívidas, não desamparando os que caíssem em pobreza e, por isso, mais necessitados de sua ajuda:

(...) determinamos que os Irmãos que forem zelosos e pagarem seus anuais enquanto tiverem posses e não forem remissos em pagarem, se acaso caírem em pobreza a irmandade os acompanhará e lhe mandará fazer os sufrágios da obrigação, o que não fará aos que não pagarem entrada e aos negligentes e remissos em pagar tendo posses, (sem dos seus) bens pagarem tudo o que deverem.⁴²⁰

Contudo, verificamos nos testamentos que era comum os irmãos, ao morrerem, deixarem a dívida de várias anuidades, o que já era previsto por muitos deles, pois determinavam em seus testamentos que se quitassem as dívidas para com as irmandades e/ou ordens terceiras às quais pertenciam. As irmandades, suponho, familiarizadas com a situação, antes mesmo de receberem a quitação das dívidas através do testamenteiro, já determinavam a realização dos sufrágios a que tinha direito os irmãos, cumprindo assim com a exigência de brevidade na realização destas estipuladas por seus compromissos. Além disso, por estar “fazendo as vezes da Misericórdia”, estas irmandades garantiam também a assistência necessária aos mais necessitados que não compunham seu quadro de membros:

⁴¹⁸ AEDSJDR - Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1727, cx.01, n.01. (Capítulo 29 do compromisso reformado).

⁴¹⁹ Idem.

⁴²⁰ AEDSJDR - Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1727, cx.01, n.01. (Capítulo 35 do compromisso reformado).

Ordenamos que esta Irmandade, seguindo a ordem da caridade a que é dirigida, assista com o necessário para a sustentação do miseráveis pobres e também os presos que estiverem enfermos, dando-lhes mortalhas e enterrando-os, para cuja despesa se aplica o rendimento da Tumba.⁴²¹

No entanto, as missas que beneficiavam a alma de um membro da irmandade de São Miguel e Almas ultrapassavam, em muito, esses números estabelecidos em seus compromissos. Para começar, como já vimos, ao falecer um membro, o Compromisso de São José Del Rei determinava que “todos os irmãos lhe rezarão pela sua alma uma estação”.

Além disso, pelos menos as duas irmandades por nós estudadas, contratavam anualmente dois capelães eleitos pela Mesa para realizar sufrágios pelos defuntos. A irmandade de São José Del Rei, afirmando desejar “que esta Irmandade conserve sempre a regalia de eleger estes dois capelães”, incumbia um capelão de dizer “missa todos os domingos e dias santos pelas Almas pela manhã cedo, em razão de que os viandantes, escravos e a pobreza não percam tão santo exercício, a quem se lhe pagará das esmolas da Bacia”⁴²². Já o outro capelão ficaria responsável pelas missas ditas todas as segundas-feiras no altar da irmandade em benefício dos irmãos vivos e defuntos, e para esta função deveria ser escolhido o Reverendo Vigário⁴²³ “em razão de fazer a procissão no fim da dita missa, a quem se pagará dos anuais e entradas (...)”.⁴²⁴

Como as missas pelas almas do Purgatório eram pagas através das esmolas que os irmãos pediam todas as segundas-feiras para a chamada “Bacia das Almas”, a irmandade da vila de São José Del Rei assim recomendava:

Grande cuidado devem ter os oficiais e Irmãos desta Santa Irmandade em que as esmolas da Bacia que se pede todas as segundas feiras nesta freguesia sejam avultadas, e para o serem pende muito da caridade dos fiéis e da boa diligência dos oficiais e irmãos, a quem **recomendamos muito o peditório da Bacia pelas portas nos ditos dias, porque do avultado número de esmolas resultam os muitos sufrágios que se fazem pelas Almas do Purgatório**, cuja esmola será pedida pela ordem seguinte para que seja mais avultada: o Juiz por exemplo, pedirá o primeiro mês depois que eleito for, e tendo algum impedimento, rogará a quem em seu lugar o faça. O Escrivão pedirá o segundo mês, pela mesma ordem o Tesoureiro pedirá o

⁴²¹ AEDSJDR - Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1804, cx. 01, n.02.

⁴²² AEDSJDR - Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1727, cx.01, n.01.

⁴²³ Na documentação, os irmãos ora usam a denominação de Revendo Vigário, ora a de Reverendo Pároco.

⁴²⁴ Quanto à assistência do Pároco, com a reforma do Compromisso da irmandade, esta modificou os valores das esmolas da missa, determinando que o valor anterior de cinquenta oitavas para pagar as ditas procissões caísse para a quantia de seiscentos réis por cada missa, justificando “*que revogamos em atenção das esmolas da Mesa e anuais e a decadência da Irmandade que não permite ser mais avultada, e não querendo dizer a dita missa pela referida esmola, elegerá a Mesa outro Capelão que por ela a celebre.*” Compromisso de Tiradentes.

3º mês; o Procurador o fará no 4º pela mesma forma. E os 16 irmãos de Mesa, os mais diligentes e desocupados, pedirão os 8 meses.⁴²⁵

Além disso, a irmandade de São José elegia mais 12 procuradores para pedir nos distritos as esmolas para a “Bacia das Almas”, as quais deveriam entregar para o Tesoureiro, que se encarregaria de providenciar as missas. Outra função destes “procuradores por devoção” era, através de um rol que lhes passava o Procurador, cobrar dos irmãos que moravam nas localidades a que foram designados, as dívidas das entradas, dos anuais e esmolas de Mesa atrasados. Essas cobranças se faziam necessárias, principalmente quando a irmandade carecia de recursos para serem empregados na festa e no ofício das Almas, que deveriam ser celebrados anualmente, dos quais falaremos mais adiante.

Como já abordamos, ao “fazer as vezes da Misericórdia”, esta confraria também se responsabilizava por fazer a da Procissão dos Ossos, a qual se referiam por “trasladação dos ossos”⁴²⁶, que deveria ser realizada no dia 1º de novembro, dia de Todos os Santos, ou ainda no dia dos Fiéis Defuntos, aos 2 de novembro⁴²⁷, tendo a finalidade de recolher, anualmente, os ossos dos justificados das forcas logo depois das execuções.

Assim, a irmandade, através dessas procissões de trasladação se encarregaria de recolher apenas os restos mortais dos que fossem condenados “para todo o sempre”⁴²⁸, pois estes estavam destinados a penar à vista de todos, sem direito a sepultura em solo sagrado até que os irmãos recolhessem suas ossadas, os enterrassem e celebrassem uma missa pelas suas almas.⁴²⁹

⁴²⁵ Grifo nosso. AEDSJDR - Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1727, cx.01, n.01.

⁴²⁶ De acordo com a Enciclopédia Católica Popular, no catolicismo, o termo trasladação é “*usado para designar a transferência dos restos mortais de um defunto para outra sepultura*”. FALCÃO, D. Manuel Franco. *Trasladação*. In: Enciclopédia Católica Popular. Lisboa: Paulinas, 2004. (Coleção Biblioteca da Cultura Religiosa).

⁴²⁷ Quanto aos dias determinados para a realização da procissão de trasladação dos ossos, Isabel dos G. Sá afirma ser o 1º de novembro, dia de Todos os Santos. Já Maria Marta Lobo de Araújo, cita como sendo o dia dos Fiéis Defuntos, portanto, o 2 de novembro, como a data destas procissões realizadas pelas Santas Casas da Misericórdia. Contudo, na documentação da irmandade das Almas de São José Del Rei, ora a irmandade ora realizou esta no dia 1º ora no dia 2 de novembro. Cf. SÁ, Isabel dos Guimarães. *op. cit.*, 2002, p.39; ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. *op. cit.*, 2010, pp.101-114, p.105.

⁴²⁸ Isabel dos G. Sá destaca que Ana Cristina Araújo realiza um esclarecimento a respeito dos tipos de crimes e as diferentes penas de morte originadas segundo circunstâncias específicas. Dessa forma, “*existia mais do que uma simples distinção entre “morte natural” e morte “para todo o sempre”, consoante a qualidade das pessoas envolvidas, o crime perpetrado (sic.) e as suas agravantes, relacionadas com actos de aleivosia, atrocidade e crueldade.*” Cf. SÁ, Isabel dos G. *op. cit.*, 2002, p.39.

⁴²⁹ Retiramos os detalhes sobre estes rituais realizados pelas Misericórdias das alusões feitas a ele nas obras de Isabel dos G. Sá e Marta Lobo de Araújo. As irmandades das Almas por nós aqui estudadas não revelam os detalhes desta cerimônia, tampouco encontramos referências a esta nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Cf. SÁ, Isabel dos Guimarães. *op. cit.*, 2002, p.39; ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. *op. cit.*, 2010, pp.101-114, p.105.

Assim, até mesmo para os presos e os condenados à força, a irmandade oferecia, além do conforto material, também o amparo espiritual, desempenhando claramente as obras de misericórdia a que se propunha.

Seguindo a ordem de caridade a que era dirigida, a irmandade das Almas da vila de São João Del Rei, assim como a de São José, também estabelecia dois capelães, além do pároco, para a celebração de missas. Um capelão, era contratado para dizer missas pelas almas do Purgatório em geral; no entanto, diferentemente da sua congênere de São José Del Rei – que estabelecia os domingos e dias santos para a dedicação das missas pelas almas do purgatório –, esta irmandade instituía que estas missas fossem ditas “**todos os dias** ao romper da aurora no altar das Almas.” Era uma dedicação diária!

Para assistir a estas missas, conferindo uma maior solenidade, a irmandade determinava ainda a presença de dois irmãos com Opas e tochas acesas, que deveriam se revezar pela ordem seguinte: no 1º mês o irmão Juiz e Escrivão, no 2º mês o Tesoureiro e o Procurador, e nos demais meses os irmãos de Mesa a quem for conferida a dita assistência, “sem que se possa escusar”.

Além disso, a irmandade de São João Del Rei também contratava anualmente um outro capelão “para dizer missa aos presos todos os domingos e dias santos e ainda no dia de finados na capelinha de Nossa Senhora da Piedade pelas nove horas da manhã”. A Capela de Nossa Senhora da Piedade, situada a poucos metros da Matriz, também na Rua do Rosário, fica exatamente em frente ao prédio onde na época funcionava a Cadeia da dita vila.⁴³⁰

Todas essas missas, tanto as quotidianas pelas almas do purgatório, as dos presos, como também as missas destinadas aos irmãos vivos e defuntos às segundas-feiras, se mantiveram presentes antes e mesmo depois da reforma do Compromisso, feita em 1804. Contudo, a partir desta data, a irmandade de São João Del Rei passou a eleger anualmente 12 clérigos – dando preferência para os que fossem membros da irmandades –, para se revezarem e, assim, um em cada mês, dizerem as missas cotidianas pelas almas do Purgatório. Durante o mês em que estivessem servindo, eles também tinham a obrigação de “assistir a todas as funções da irmandade, e acompanha-la por todas as vezes que sair para pedir esmola todas as segundas feiras como é costume”. Da mesma forma, a irmandade elegia mais 12 sacerdotes para dizerem missa aos presos todos os dias, modificando ainda o horário de início destas, que de 9 horas passaria a ser realizada “ao ponto das oito horas na Capela que esta irmandade tem defronte da Cadeia”.

⁴³⁰ Atualmente, ocupando o prédio onde funcionava a antiga Cadeia, encontra-se o Museu de Arte Sacra.

A missa que era destinada com exclusividade aos **irmãos vivos e defuntos** todas as segundas-feiras deveria ser “rezada no Altar do Arcanjo São Miguel, à qual assistirão dois irmãos com suas opas e tochas, e no fim dela sairá a procissão pelo cemitério com seu responso cantado”. Assim como na irmandade da vila de São José Del Rei, por haver procissão, esta também deveria ser realizada pelo Reverendo Pároco.⁴³¹

Esse costume de se fazer as procissões pelos defuntos durante as segundas-feiras era aprovado e recomendado pelas *Constituições Primeiras*, que assim determinava:

Conformando-nos com o costume geral aprovado pela Igreja, mandamos que na nossa Sé catedral e nas igrejas paroquiais de nosso arcebispado se façam procissões em as segundas-feiras sobre os defuntos, com cruz e água benta, com os resposos e orações pela Igreja ordenadas, nos tempos em que está em costume; e o sacerdote que disser a missa conventual irá revestido por dentro da igreja, e também pelo adro, se nele houver defuntos.⁴³²

Dessa forma, muito além de ser o simples reflexo de uma religiosidade epidérmica, exteriorista, sem uma “verdadeira” vivência religiosa, estas procissões eram, na verdade, a forma como os fiéis encontravam para reverenciar o sagrado e prestar culto aos seus mortos em seu cotidiano. Práticas estas que, como vimos, estavam perfeitamente de acordo com as orientações tridentinas expressas nas *Constituições*, a qual destacara ainda que as aceitara “conformando-nos com o costume geral aprovado pela Igreja”.

As demais festividades religiosas também eram momentos importantes para os irmãos, principalmente para os membros da Mesa administrativa que, durante o ano de seu mandato, promoviam algumas reuniões especificamente para tratar delas, cuidando para que a cerimônia fosse realizada conforme prevista em seu compromisso.

Os compromissos de ambas as irmandade por nós estudadas estabeleciam que no dia Arcanjo São Miguel (29 de setembro), os irmãos que estivessem servindo na Mesa administrativa, sendo previamente convocados, deveriam se reunir antes da festa em homenagem ao seu patrono, a fim de elegerem os componentes da Mesa que serviriam no ano seguinte.⁴³³ Neste mesmo dia, terminada a eleição, esta deveria ser publicada pelo pároco no sermão da festa do arcanjo São Miguel, sendo que a posse da Mesa nova se daria na véspera

⁴³¹ No entanto, a irmandade esclarecia que se o pároco não viesse dizer esta missa às sete horas, ela poderia então eleger qualquer outro sacerdote para fazê-lo.

⁴³² VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...* Título LIX, n.864.

⁴³³ A eleição anual de novos oficiais para a Mesa administrativa das confrarias deveria ser feita, de acordo com as *Constituições Primeiras*, em “até quinze dias depois da festa principal da confraria, em um domingo ou dia santo (...), sendo presentes os que acabaram de o ser e as pessoas a quem pertence; (...)”.VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...* Título LXII, n.872.

do ofício que a irmandade fazia pelos mortos que, por sua vez, deveria ser realizado “em uma das domingos do mês de novembro de cada um ano.”⁴³⁴

A irmandade de São José Del Rei estabelecia, no Capítulo 10 de seu compromisso, que o ofício dos mortos deveria ser feito com o rendimento dos anuais e das entradas de novos irmãos “e faltando alguma coisa para se pagar o dito ofício se pagará a custa da Mesa e irmãos dela na forma costumada”. Já a festa, deveria ser financiada com os rendimentos das esmolas da Mesa, sendo dividido entre seus integrantes da seguinte forma: “se repartirá em dezoito partes, e nesta forma pagará o Juiz três partes, o escrivão e o tesoureiro outras três e as doze pagarão os Irmãos da Mesa, e o mesmo se entenderá no gasto do ofício, faltando dos anuais.”⁴³⁵

Dessa forma, cada membro da Mesa era obrigado a pagar por seu cargo uma determinada quantia, cujo valor variava conforme a hierarquia deste mesmo cargo. Na irmandade de São José Del Rei, antes da reforma de Compromisso em 1750, apesar da determinação de que as esmolas para o ofício fossem provenientes das entradas e dos anuais dos irmãos, devendo ser apenas complementadas pelo rendimento da Mesa caso faltasse a quantia necessária para o dito ofício, verificamos que era costume que as esmolas de cada cargo da Mesa fossem divididas meio a meio, com metade destinada à festa do Arcanjo São Miguel e a outra metade destinada ao ofício das almas.

Assim, a distribuição se dava da seguinte maneira: da esmola de 64 oitavas referente ao cargo de Juiz; das 32 oitavas do Escrivão; das 16 oitavas do Tesoureiro; e das 8 oitavas pagas por cada irmão da Mesa, metade era destinada para a festa e a outra metade para o ofício; já o procurador, deveria contribuir com seu laborioso trabalho, não pagando esmola no ano em que servisse.⁴³⁶

No entanto, a partir da reforma do compromisso em 1750, a irmandade declarou ser justo que houvesse a diminuição das esmolas dos oficiais e irmãos de Mesa, dos anuais e das

⁴³⁴ “Dominga” era a denominação das festas litúrgicas menores realizadas aos domingos. VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...* Título XXXVI; AEDSJDR - Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1727, cx.01, n.01.

⁴³⁵ AEDSJDR - Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1727, cx.01, n.01.

⁴³⁶ Mas verificamos que, certas vezes, no cargo de irmão de Mesa, essa divisão chegou a variar, sendo que algumas irmãos ofereciam uma quantia maior do que a devia a sua obrigação, estabelecendo a divisão entre festa e ofício conforme sua vontade. Assim, em 1736, o Padre João da Costa de Azevedo, ofereceu 5 oitavas para a festa e 5 para o ofício. Já em 1737, o Reverendo Dr. Antônio Pereira Correa ofereceu 8 oitavas para a festa, mas somente 3 oitavas para o ofício e, nesse mesmo ano, Manoel Teixeira de Carvalho ofereceu 8 oitavas para a festa juntamente com as devidas 4 oitavas para o ofício das Almas. AEDSJDR - Livro de Eleição, Posse e Deliberações de Mesa da Irmandade de São Miguel e Almas, freguesia de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1775-1828, cx.01, n.05.

entradas, como também dos valores pagos aos capelães e párocos pelos serviços prestados, “atendendo a grande decadência do País e no aumento desta Santa Irmandade e conservação dela que consiste em entrar grande número de Irmãos e estes o deixam de ser por serem as esmolas avultadas, o que não sucederá havendo esta reforma.”⁴³⁷ Dessa forma, a irmandade explicava que

nos parece justo que o ofício pelas Almas determinado no Compromisso no Capítulo 10 se faça e se pague pelo disposto no mesmo Capítulo que aprovamos, e que a ele não assistam mais de dez clérigos, entrando neste número o Reverendo Pároco pelas razões acima ponderadas da diminuição das esmolas, e que se pague a estes de sua assistência a esmola comum, **e não querendo o Reverendo Pároco e mais Sacerdotes a servir a sua fatura pela dita esmola, esta mandará a Mesa dizer em missas pelas almas até completar a despesa que se havia de fazer com o dito ofício**, e fazendo-se este, terão precedência os que mais frequentarem as procissões que se fazem pelas almas e os que forem devotos em pedir e em satisfazer o que deverem a Irmandade podendo e sendo Irmãos (...) **e porque na dita Irmandade há grande falta de ornamentos e de outras coisas precisas não será a dita Irmandade obrigada a fazer festa alguma enquanto tiver obras e necessitar de ornamentos.**⁴³⁸

Até a primeira metade do século XVIII, as festas e os ofícios eram feitos com muita pompa. Assim, aos 30 de julho de 1741 estando a Mesa da irmandade das Almas reunida, decidiram “fazer-se a festa do Sr. São Miguel com música (rabcão, harpa e rabecas) e Sr. exposto e missa cantada e sermão e consultamos em que fosse o pregador o Reverendo Padre Manoel da Encarnação Justiniano e quando o dito estivesse com impedimento fosse o Reverendo Padre João da Fé”. Neste mesmo ano, novamente em reunião no dia primeiro de novembro, a Mesa decidiu que o ofício das almas do Purgatório “se fizesse com 16 padres nomeados em uma pauta que se pôs na porta da Igreja e o Reverendo Vigário que fazem 17.”

No ano seguinte, 1742, a Mesa contratou novamente para a festa o Padre Manoel da Encarnação Justiniano como sermonista, e determinou que a fizesse com exposição do Santíssimo Sacramento, “com missa cantada e música, **tudo o melhor que pudesse ser para maior solenidade e aumento da dita Irmandade e serviço de Deus.**”⁴³⁹ O ofício deveria ser feito com 12 padres, além do pároco. Assim, durante anos seguidos, a irmandade realizou

⁴³⁷ Reunião em 8 de maio de 1768 (nesta reunião, a Mesa ainda determina “*que também se remetesse o Compromisso a Majestade que Deus guarde para a confirmação dele e dos Capítulos novamente postos no dito Compromisso, visto não se ter ainda mandado.*”). AEDSJDR - Livro de Eleição da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1729-1821, cx.02, n.04.

⁴³⁸ Grifo nosso. AEDSJDR - Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1727, cx.01, n.01.

⁴³⁹ Reunião de 24 de agosto de 1742. AEDSJDR - Livro de Eleição da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1729-1821, cx.02, n.04.

suas festas e ofícios pelas almas com toda a solenidade de que dispunha seus recursos, como forma de homenagear seu santo patrono e aos seus mortos.

No entanto, a partir de meados do século XVIII, devido à diminuição dos recursos arrecadados pela confraria, a irmandade de São José Del Rei determinou que se “privilegiasse a compra dos ornamentos e outros materiais que necessitasse, não se obrigando a fazer festa nessas ocasiões”.⁴⁴⁰ Como o Compromisso determinava que o rol com o nome dos eleitos da Mesa fosse publicado durante o sermão da festa de São Miguel, a irmandade relata que “muitos Reverendos Párocos olvidam publicar as eleições quando não se fazem festas”, e assim, ela determinava que quando não houvesse festa os irmãos deveriam “mandar dizer uma missa rezada em seu altar no dia da festa pela qual e pela publicação da eleição se dará de esmola duas oitavas de ouro ou ao Reverendo Pároco ou a quem este cometer (...)”.⁴⁴¹

Foi assim que, aos 6 de dezembro de 1747,

estando em Mesa o Juiz e mais oficiais da Irmandade do Sr. São Miguel e Almas e ali se abriu uma carta que aos seus oficiais mandou o Provedor e mais oficiais da **Irmandade do Santíssimo Sacramento desta freguesia em que pede uma esmola para (ajuda do sobrado) da Igreja e ali na dita Mesa se assentou que para acudir o que se pediu mandar-se não fizesse a festa** que se costuma fazer no dia do Sr. São Miguel e para também se acudir a algumas coisas precisas e necessárias à dita irmandade.⁴⁴²

Quanto aos anos de 1748 e 1749, a irmandade não deixou registrado em suas atas se realizou ou não a festa. Mas, reunidos em 27 de setembro de 1750, os membros da Mesa “unanimemente” concordaram que por estar a irmandade empenhada com as dívidas “das capelanias e o ofício que se fez como se costuma fazer todos os anos”, e devido ao fato de que toda essa dificuldade se dava por muitos irmãos não satisfazerem suas dívidas para com a irmandade, era preciso

proceder-se contra eles, **o que se não fez por uns serem pobres e a outros não os estimular que por este motivo não quererão ser Irmãos**, e juntamente carecer de toalhas e frontal e tochas de que necessita a dita Irmandade por este motivo e estas

⁴⁴⁰ Grifo nosso. AEDSJDR - Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1727, cx.01, n.01.

⁴⁴¹ E, ainda, para evitar dúvidas futuras, provavelmente por já ter passado por discórdias em relação a esse respeito, a irmandade solicita que “quando o sobredito Pároco não queira publicar a dita eleição pela sobredita esmola, ou dar comissão a quem a publique, pedem os suplicantes a V. Exc. Rdm. dispensa para poder ser publicado pelo capelão da dita Irmandade, ou que esta tenha vigor sem ser publicada o que tudo pedem por evitar ruínas e dúvidas, e para bem da sua Irmandade e lhes parecer que em nada ofendem ao direito paroquial.” AEDSJDR - Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1727, cx.01, n.01.

⁴⁴² Grifo nosso. AEDSJDR - Livro de Eleição da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1729-1821, cx.02, n.04.

razões acima expressadas acordaram que se **não fizesse festa** este ano para o que aplicavam o que haviam de gastar aplicavam para estas coisas acima.⁴⁴³

Dessa forma, para garantir que todos os irmãos tivessem condições de arcar com suas obrigações monetárias e permanecer na confraria, além de promover o culto incentivando o ingresso de novos fiéis, as irmandades cederam o espaço dos rituais mais luxuosos para as celebrações mais simples, procurando administrar os gastos de forma que pudesse garantir a manutenção de seus templos e dos ornamentos necessários para as celebrações do culto diário, buscando sempre priorizar os sufrágios, que garantiriam a salvação.⁴⁴⁴

As celebrações do ofício pelos irmãos defuntos e almas do Purgatório também tiveram que ser modificadas com a reforma do compromisso, pois quando o antigo estatuto foi elaborado “era a cita vila [São José Del Rei] arraial diminuto, se **determinou que o ofício se fizesse em uma domingo de novembro para que desta sorte assistisse a ele mais gente**, o que hoje é contra as Constituições deste Bispado, cerimoniais, e decretos da Sagrada Congregação”⁴⁴⁵. Desta forma, como as *Constituições Primeiras* ordenava “que, nos domingos e dias santos de guarda, se não façam exéquias nem ofícios de defuntos”⁴⁴⁶, a irmandade determinou então que

o sobredito ofício se faça em uma das segundas-feiras do mesmo mês de novembro que seja desimpedida e **porque desejam maior fervor na sobredita Irmandade** querem, de hoje em diante, assistir as missas das segundas-feiras dois Irmãos com opas e tochas pela ordem seguinte: no primeiro mês o irmão juiz e escrivão, no segundo o tesoureiro e procurador, e nos mais meses os irmãos de Mesa a quem se fez a dita ordem sem que possa escusar-se.⁴⁴⁷

Dessa forma, ao longo de todo o século XVIII, a irmandade fez de tudo para a promoção e incremento do culto a seu anjo “protetor e advogado das almas do fogo do Purgatório”, garantindo que tanto os fiéis membros quanto as anônimas almas purgantes tivessem seus sofrimentos mais rapidamente aliviados, conseguindo a salvação na eternidade do Paraíso celeste.

⁴⁴³ Idem.

⁴⁴⁴ Como já demonstramos, o novo Compromisso determinava que, caso os sacerdotes não aceitassem a esmola que a irmandade se oferecia a pagar pelo ofício das almas, toda a despesa que seria gasta com o dito ofício deveria ser convertida em missas pelas almas: “e não querendo o Reverendo Pároco e mais Sacerdotes a servir a sua fatura pela dita esmola, esta mandará a Mesa dizer em missas pelas almas até completar a despesa que se havia de fazer com o dito ofício”. AEDSJDR - Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1727, cx.01, n.01.

⁴⁴⁵ Idem.

⁴⁴⁶ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ...* Título LII, n.839.

⁴⁴⁷ AEDSJDR - Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1727, cx.01, n.01.

Assim o demonstra suas atitudes, que vão desde a preparação da festa do padroeiro com “tudo o melhor que pudesse ser para maior solenidade e aumento da dita Irmandade e serviço de Deus”;⁴⁴⁸ a celebração do ofício dos mortos, quando São José Del Rei ainda era um pequeno arraial, “em uma dominga de novembro para que desta sorte assistisse a ele mais gente”; o revezamento de irmãos para assistir às missas das segundas-feiras com opas e tochas “porque desejam maior fervor na sobredita Irmandade”; englobando também a decisão de, mesmo sendo direito da confraria e ela passar momentos de dificuldades financeiras, a mesma não entrar com uma ação judicial contra os membros inadimplentes “por uns serem pobres e a outros não os estimular que por este motivo não quererão ser Irmãos”,⁴⁴⁹ priorizando então o emprego de seus rendimentos na aquisição do material necessário para a manutenção dos templos e dos cultos, e no investimento dos sufrágios ao invés de gastar com a festa.

Em Minas, a devoção às almas era uma constante o ano inteiro, e deixou suas marcas até os dias atuais. Em São João Del Rei uma dessas heranças é à cerimônia de *encomendação de almas*, possivelmente de origem Setecentista, que consiste em um rito da cultura popular realizado no período da quaresma⁴⁵⁰ com o objetivo de rogar preces em favor das almas, visando o alívio das penas purgatórias. De acordo com Ulisses Passarelli, não se sabe ao certo quando esse ritual, de origem portuguesa, foi introduzido na Colônia, sendo que “as notícias mais remotas que se tem divulgado, datam do começo do século XIX, mas é plausível que a tenham introduzido antes”.⁴⁵¹

Toda uma concepção religiosa da visão da agonia, da morte e do *post-mortem*, se encontram presentes nos rituais de *encomendação*, onde suas cantorias destinam-se tanto a sufragar as almas do Purgatório – principalmente daqueles que foram pegos de surpresa pela morte repentina, sem que tivessem tido tempo para se preparar para a vida no além, nem recorrer aos últimos sacramentos, como é o caso dos assassinados, dos afogados, etc. –, como também se dirigem aos vivos, admoestando-os a seguirem a boa regra de conduta cristã, como uma lição para procurarem salvar as suas próprias almas ao longo da vida, contribuindo para que o ritual tenha também um valor educativo e preventivo. Era nesse sentido que advertia um

⁴⁴⁸ Reunião de 24 de agosto de 1742. AEDSJDR - Livro de Eleição da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1729-1821, cx.02, n.04.

⁴⁴⁹ AEDSJDR - Livro de Eleição da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1729-1821, cx.02, n.04.

⁴⁵⁰ A quaresma é período de quarenta dias que se sucedem ao carnaval, a começar da Quarta-feira de Cinzas e indo até o de Páscoa da Ressurreição. VIDE, *Sebastião Monteiro da. Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...* Título XXXVI, n.139.

⁴⁵¹ PASSARELLI, Ulisses. Encomendação das almas: um rito em louvor aos mortos. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São João del-Rei*, v.12, 2007.

antigo repertório da *encomendação de almas* de São João Del Rei: “onde vais, homem perdido? / ofender a Deus e a ti! / lá no inferno tem um fogo, / ai de ti, se lá cair (...)”⁴⁵²

Em 1809, o compositor Manoel Dias de Oliveira, que era membro da irmandade das Almas da vila de São José Del Rei, escreveu a música “*Encomendação de Almas*”, que está registrada no arquivo musical da Orquestra Lira Sanjoanense, fundada em 1776 em São João Del Rei. A letra é a seguinte:

Alerta, mortais, alerta!
Que é tempo como está visto...
que a Paixão de Jesus Cristo,
sua morte faz lembrar.

E porque não duvidais,
como é certo mandar Ele,
que oreis por todo aquele,
que Ele veio libertar.

Lembraí-vos daqueles,
que em pranto desfeito,
já sentem o efeito
da triste agonia.

Dai-lhes, por piedade,
o socorro vosso,
por um pai-nosso
e ave-maria!⁴⁵³

O maestro são-joanense Martiniano Ribeiro Bastos (1835-1912), escreveu em 1908 os “*Motetos dos Passos*”⁴⁵⁴, que vem sendo utilizado na cerimônia de *Encomendação de Almas* juntamente com a composição acima, de Manoel Dias de Oliveira, um século mais antiga, e a composição de autoria anônima denominada “*Senhor Deus, misericórdia!*”, como consta no calendário de atividades⁴⁵⁵ da Orquestra Lira Sanjoanense, organizado por Aluízio José Viegas:

Mês	Dia	Hora	Local	Entidade	Eventos/Solenidade	Autores	Obras musicais executadas
-----	-----	------	-------	----------	--------------------	---------	---------------------------

⁴⁵² Idem.

⁴⁵³ Idem.

⁴⁵⁴ Idem.

⁴⁵⁵ Disponível em: <http://saojoaodelreitransparente.com.br/organizations/view/53> . Acesso em: 14 de outubro de 2013.

Mar.	3 6.as feira s	23	Cemitérios, Cruzeiros e Encruzilhadas	Orquestra Lira Sanjoa- nense e povo	Encomendação de Almas	Martiniano Ribeiro Bastos Anônimo Manoel Dias de Oliveira	Motetos dos Passos Senhor Deus, misericórdia! Encomendação de Almas
------	-------------------------	----	---	--	-----------------------------	---	---

Durante a cerimônia, a orquestra e o coro formam um grupo que, juntamente com alguns fiéis acompanhantes, andam pelas ruas a partir das 23 horas, de três sextas-feiras da quaresma, com sete paradas para canto em lugares “estratégicos”, como cemitérios, cruzeiros e encruzilhadas, rezando-se o rosário entre as paradas. Conservam a matraca, batida em cada parada, antes e depois dos cantos.⁴⁵⁶

Permanece presente também, em São João Del Rei, as missas realizadas todas as segundas-feiras pela irmandade de São Miguel e Almas na catedral basílica de Nossa Senhora do Pilar, que são igualmente bastante populares na cidade. O emprego da segunda-feira como dia votivo das almas não foi escolhido de maneira aleatória; estava estreitamente vinculado à escatologia cristã, e também se relaciona a uma função conferida pelo rei D. Manuel às Misericórdias, já no final do seu reinado, ordenando que se mandasse “rezar uma missa cantada com responso pelas almas do Purgatório, às segundas-feiras, cuja instituição devia ser assente como capítulo nos compromissos”,⁴⁵⁷ conferindo então a estas confrarias tanto o amparo aos vivos quanto aos mortos.

Segundo a tradição católica, a escolha da segunda-feira como dia destinado a orações pelos mortos relacionava à concepção de que, assim como os vivos, as almas do Purgatório teriam uma rotina semanal de sofrimento, sendo o sétimo dia destinado ao descanso. Dessa maneira,

uma vez determinando o domingo como dia de repouso dos mortos cristãos ou, ainda, da realização da realização de castigos menos duros, a segunda-feira marcaria, pelo contrário, o retorno dos tormentos para as almas condenadas à expiação. Sendo, portanto, considerado pela Igreja o dia ideal para se fazer as orações e missas em seu socorro.⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ PASSARELLI, Ulisses. *op. cit.*

⁴⁵⁷ SÁ, Isabel dos G. *op. cit.* 2002, p.103.

⁴⁵⁸ RODRIGUES, Cláudia. Apropriações da morte católica por africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro setecentista. *Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria*. v. 10, n.18, pp. 427-467, jul. - dez. 2007, p.454-455.

Como se pode perceber, se por um lado, é inegável que elementos da religiosidade popular se faziam presentes nas práticas cotidianas dos fiéis em Minas, a exemplo das cerimônias de *encomendação das almas*, por outro lado, a devoção às almas também demonstra ter sido a morte um significativo instrumento de catequese no universo do catolicismo, o que fica patente nos rituais praticados através das irmandades de São Miguel e Almas que, como vimos, procurava promover seus cultos e rituais de acordo as orientações eclesíásticas expressas nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* e o modelo caritativo das Misericórdias portuguesas.

CONCLUSÃO

No presente trabalho, apesar de usarmos como pano de fundo as vilas mineiras de São João e São José Del Rei entre os anos de 1716 a 1804, a fim de analisarmos as irmandades de São Miguel e Almas destas localidades, nossa pesquisa ultrapassa este recorte, temporal e espacialmente, tanto a montante quanto a jusante. Procuramos, ao longo deste trabalho, observar em que medida a preocupação com a salvação da alma, difundida pela Igreja, desde os tempos medievais, através da chamada “pedagogia do medo”, orientou as atitudes dos fiéis em sua vida cotidiana a fim de obterem a salvação de suas almas, preocupação esta que se encontra presente até os dias atuais.

Como procuramos demonstrar, a filiação a uma ou mais confrarias religiosas foi fundamental para a vida de homens e mulheres na América portuguesa, conferindo aos colonos tanto o auxílio material quanto o alento espiritual, auxiliando-os com a preparação para a vida no além, garantindo que no momento derradeiro o irmão não estaria desamparado, e desempenhando um papel fundamental de intervenção no destino das almas no além ao estipular certa quantidade sufrágios aos fiéis em seus Compromissos, garantindo a rápida passagem da alma pelo Purgatório em direção ao Paraíso.

Dando continuidade às suas congêneres europeias, estas irmandades reuniram centenas de pessoas, sendo que as dedicadas ao culto de São Miguel e Almas somente na Capitania de Minas contavam com o expressivo número de 35 irmandades, as quais tinham como objetivo principal interceder pela salvação das almas do Purgatório e, com a ausência das irmandades da Misericórdia na Capitania de Minas, desempenharam suas obras de auxílio ao próximo, estendendo a sua caridade para além de seu quadro de membros, auxiliando aos presos, enfermos e pobres, como também a todas as almas do Purgatório, através dos sufrágios.

Assim, as irmandades coloniais mineiras incorporavam às necessidades do espírito as necessidades do corpo, tanto através do assistencialismo espiritual quanto material, podendo esta assistência se restringir a seus membros, sob um caráter mutualístico, ou se estender aos demais necessitados, como no caso das irmandades da Misericórdia e, como vimos, as de São Miguel e Almas. Principalmente após o reforço da doutrina do Purgatório depois do Concílio de Trento, as confrarias se tornaram o palco privilegiado do reforço desta expressão comunitária de solidariedade para com o próximo, que englobava claras vantagens escatológicas.

Ao longo deste trabalho, estabelecemos ainda uma análise crítica a respeito da vertente historiográfica que considera falho como trabalho missionário na Colônia e,

principalmente em Minas, onde este teria sido principalmente de responsabilidade dos leigos, e por isso, segundo essa historiografia, fundamentado nos aspectos “exterioristas” do culto.

Contudo, destacamos que a ratificação das indulgências por Trento, assim como o incentivo às devoções aos santos, ligava-se também às atitudes religiosas valorizadas por seu aspecto externo. Assim, as festas e os rituais das confrarias, manifestações dessas devoções, assim como as pompas funerais, constituem-se como elementos da Igreja reformada.

Dessa forma, nos orientamos pela análise das articulações e tensões entre as formulações teológicas do catolicismo ortodoxo e o modo como estas eram apreendidas pelos fiéis, procurando compreender como essas apropriações atuavam no cotidiano de homens e mulheres atordoados pela oposição entre os prazeres efêmeros da vida terrena e o desejo de salvação na eternidade do além. Isso pode ser percebido através da análise dos testamentos dos confrades e da documentação deixada pelas irmandades, tornando perceptível que a atuação da Igreja, através dessas agremiações, obtinha um grande poder sobre a vida quotidiana e a morte dos fiéis, revelando que a população encontrava em seu cotidiano novas maneiras de se adaptar às normas impositivas, tanto do Estado, quanto da Igreja, dentro do universo colonial.

Através do exemplo das cartas pastorais difundidas pelos prelados mineiros, podemos perceber que, na tentativa de aplacar o medo e a sensação de culpa que ela mesma havia inculcado nos fiéis utilizando a “pedagogia do medo”, a Igreja esforçava-se para proporcionar aos católicos meios aptos para sua salvação e para a suavização das penas temporais do Purgatório, oferecendo os meios para a absolvição através confissão e da penitência, como também através dos diversos tipos de sufrágios e indulgências para o resgate da alma pecadora.

Em síntese, a doutrina do Purgatório, que compõe a pastoral tridentina, estando presente ao longo de todo o século XVIII na Capitania de Minas, serviu de instrumento para estimular nos fiéis colonos a introjeção da visão de mundo católica, segundo a qual o fiel deveria, na condição de pecador, garantir a salvação de sua alma, perante um mundo do além fragmentado em paraíso, inferno e purgatório e, por meio dela, investiram nas práticas religiosas e devocionais na região, através das confrarias religiosas.

ANEXOS

Imagens



Figura 1 - Catedral Basílica de Nossa Senhora do Pilar, São João Del Rei



Figura 2 – Igreja Matriz de Santo Antônio, Tiradentes (antiga vila de São José Del Rei)



Figura 3 – Imagem do arcanjo São Miguel, no altar da irmandade de São Miguel e Almas, na Catedral Basílica de Nossa Senhora do Pilar, São João Del Rei



Figura 4 – Capela de Nossa Senhora da Piedade, onde a irmandade das Almas mandava celebrar a missa dos presos. Localiza-se em frente ao atual Museu de Arte Sacra (antiga casa da Cadeia), São João Del Rei



Figura 5 – atual Museu de Arte Sacra, local onde funcionava, no século XVIII, a Cadeia de São João Del Rei

FONTES E BIBLIOGRAFIA

1. Fontes Manuscritas

1.1 Arquivo Eclesiástico da Diocese de São João Del Rei

1.1.1 Irmandade de São Miguel e Almas da vila de São João Del Rei

Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1804, cx. 01, n.02.

Livro de Eleição, Posse e Deliberações de Mesa da Irmandade de São Miguel e Almas, freguesia de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1775-1828, cx.01, n.05.

Livro de Entrada de Irmãos da Irmandade de São Miguel e Almas, freguesia de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1780-1905, cx.02, n.11.

Livro de Receita da Irmandade de São Miguel e Almas, freguesia de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1760-1776, cx.06, n.22.

Livro de Receita da Irmandade de São Miguel e Almas, freguesia de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1776-1904, cx.07, n.23.

Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1727, cx.01, n.01.

1.1.2 Irmandade de São Miguel e Almas da vila de São José Del Rei

Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1727, cx.01, n.01.

Livro de Eleição da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1729-1821, cx.02, n.04.

Livro de Entrada de Irmãos da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1719-1726, cx.04, n.06.

Livro de Receita e Despesa da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1719-1725, cx.10, n.13.

Livro de Receita e Despesa da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1726-1752, cx.01, n.14.

1.2 Arquivo Histórico do Escritório Técnico do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) de São João Del Rei

Testamento de Angélica de Oliveira Rosa – São João Del Rei, 1840, cx.115.

Testamento de Antônio Dias Raposo – São João Del Rei, 1828, cx.110.

Testamento de Francisco Fernandes Medelas – São João Del Rei, 1824, cx.83.

Testamento de Inácia Maria da Silva – São João Del Rei, 1829, cx.126.

Testamento de João Barroso Pereira – São João Del Rei, 1834, cx.104.

Testamento de José Antônio de Castro Moreira – São João Del Rei, 1828, cx.89.

Testamento de José Moreira da Rocha – São João Del Rei, 1848, cx.114.

Testamento de Manoel Caetano da Silva – São João Del Rei, 1785, cx.128.

Testamento de Manoel Dias Pereira – São João Del Rei, 1801, cx.152.

Testamento de Manoel José Dias – São João Del Rei, 1816, cx.41.

Testamento de Manoel Rodrigues Viana – São João Del Rei, 1816, cx.145.

Testamento de Rita Maria de Jesus – São João Del Rei, 1830, cx.69.

2. Bibliografia

2.1 Fontes impressas e obras de referência

ALVARENGA, Luís de Melo. *Catedral Basílica de Nossa Senhora do Pilar*. São João Del Rei – MG – Brasil. Juiz de Fora: Esdeva, 1971.

_____. *História da Santa Casa da Misericórdia de São João del-Rei*. In: DANGELO, André G. D.; VIEGAS, Aluizio J. (ORGS.). Belo Horizonte: Gráfica Formato: 2009.

FALCÃO, D. Manuel Franco. *Enciclopédia Católica Popular*. Lisboa: Paulinas, 2004. (Coleção Biblioteca da Cultura Religiosa).

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagens pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Tomo 1, série 5, vol.126. Brasiliana. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1938.

SÃO MIGUEL, *Devocionário*. São Paulo: Cachoeira Paulista, 2004.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide 5º arcebispo e do Conselho de sua Majestade*: proposta e aceita em o Sínodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho de 1707. FEITLER, Bruno; SOUZA, Everton Sales; JANCÓS, Istvan; PUNTONI, Pedro (orgs.). São Paulo: EDUSP, 2010.

VIEIRA, Pe. Antônio. Sermão das Chagas de S. Francisco. Em Lisboa na Igreja da Natividade, ano de 1646. *Sermões do Padre Antônio Vieira (1608-1697)*. Vol.12. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1699, pp.229-251.

2.2 Livros, artigos e teses

ABREU, Laurinda. Purgatório, Misericórdias e caridade: condições estruturantes da assistência em Portugal (séculos XV-XIX). In: *DYNAMIS*. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus. 2000, 20, pp. 395-415.

ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa: atitudes e representações (1700-1830)*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. *Nas franjas da sociedade: os esmolados da Misericórdia do Alto Minho (séculos XVII e XVIII)*. Trabalho apresentado no XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambú- MG – Brasil, de 20- 24 de Setembro de 2004.

_____. Rituais fúnebres nas Misericórdias portuguesas do Setecentos. Universidade do Minho. Conselho Cultural. *FORUM-41*, pp.5-22, jan. – jun. 2007.

_____. O mundo dos mortos no quotidiano dos vivos: celebrar a morte nas Misericórdias portuguesas na época moderna. In: *Comunicação & Cultura*, nº10, 2010, pp.101-114.

ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1996.

BERGER, Peter Ludwig. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais: séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.

_____. Os históricos compromissos mineiros: riqueza e potencialidade de uma espécie documental. In: *Acervo*. Rio de Janeiro: Revista do Arquivo Nacional v.1, n.1, pp. 81-62, jan.-jun. 1986.

_____. O Assistencialismo na Capitania do Ouro. In: *Revista de História*. São Paulo, n.116, 1984, pp. 21-41.

BOXER, Charles R. *O Império Marítimo Português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *Minas patriarcal: família e sociedade* (São João Del Rei – Séculos XVIII e XIX). São Paulo: Annablume, 2007.

BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CAETANO, Antônio Filipe Pereira. *O renascer de um debate: administração, poder e política colonial*. Topoi, v. 10, n. 18, jan.-jun. 2009, pp. 77-79.

CAMPOS, Adalgisa A. *A terceira devoção do setecentos mineiro: o culto a São Miguel e Almas*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1994.

_____. *São Miguel, as almas do Purgatório e as balanças: iconografia e veneração na Época Moderna*. Memorandum (Belo Horizonte), v. 07, p. 1, 2004. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos07/campos01.htm> Acesso em: 03/ 07/ 2011.

_____. *A veneração às almas do Purgatório: um contraponto entre Portugal e a Colônia*. Disponível em: http://www.geocities.ws/adarantes/Artigos_Adalgisa/13_A_veneracao_as_almas_do_Purgatorio_um_contraponto_entre_Portugal_e_a_Colonia.doc Acesso em: 03/ 07/ 2011.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

_____. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *El Lugar del Otro*. Historia Religiosa Y Mística. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

_____. *A história cultural: entre práticas e representações*. 2.ed. Lisboa: DIFEL, 2002.

DAVIDSON, N. S. *A Contra-Reforma*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

DAVIS, Natalie Z. Las formas de la historia social. In: *História Social*, n.10, 1991, p.177-182.

DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o Perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *O Pecado e o Medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

_____. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DURKHEIM, Emile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EISENBERG, José. *As missões jesuítas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EVANGELISTA, Adriana Sampaio. *Pela salvação de minha alma: vivência da fé e vida cotidiana entre os Irmãos Terceiros em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*. Tese de Doutorado. Juiz de Fora: UFJF, 2010.

FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade. In: MARQUES, João Francisco; GOUVEIA, António Camões (coord.). *História Religiosa de Portugal*. Humanismos e Reformas. vol 2. pp.15-44.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOMES, Saul António. Notas e documentos sobre as confrarias portuguesas entre o fim da Idade Média e o século XVII: o protagonismo dominicano de S.^{ta} Maria da Vitória. In: *Lusitania Sacra*, 2^a série, v.7, 1995, pp.89-150.

GOUVEIA, Mário. S. Miguel na religiosidade moçárabe (Portugal, séc. IX-XI). In: BOUET, Pierre; OTRANTO, Giorgio; VAUCHEZ, André. *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*. Bari: Edipuglia, 2007.

HESPANHA, António Manuel. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: BICALHO, Maria Fernanda; FRAGOSO, João e GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. Porque é que foi “portuguesa” a expansão portuguesa? ou O revisionismo nos trópicos. Actas do Congresso Internacional *Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*. Lisboa: FCSH/UNL, 2 a 5 de Novembro de 2005.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984.

HOORNAERT, Eduardo. “A cristandade durante a primeira época colonial”. In: HOORNAERT *et. alli*. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, tomo 2, 1977.

HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995.

LIMA, Lana Lage da Gama (org.). *Mulheres, Adúlteros e Padres: História e Moral na Sociedade Brasileira*. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1987.

_____. Reforma Católica e Capitalismo. In: LIMA, Lana Lage da Gama; HONORATO, César Teixeira; CIRIBELLI, Marilda Correa; SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. (orgs.) *História e Religião*. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2002, pp.65-78.

LONDOÑO, Fernando Torres. *A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na Colônia*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MARTINS, William de Souza. *Membros do Corpo Místico: ordens terceiras no Rio de Janeiro (C. 1700-1822)*. São Paulo: Edusp, 2009.

MATA, Sérgio da. Religionswissenschaft e Crítica da Historiografia da Minas Colonial. *Revista de História*. FFLCH-USP, 136 (1997), pp.41-57.

_____. *Chão de Deus: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil. Séculos XVIII-XIX*. Berlin: Wiss. Verl., 2002.

MONTEIRO, Livia Nascimento. *Administrando o bem comum: Os “Homens Bons” e a Câmara de São João Del Rei (1730-1760)*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2010.

MOTT, Luiz. Cotidiano e Vivência Religiosa: entre a capela e o *calundu*. In: NOVAIS, Fernando; SOUZA, Laura de Mello e. *História da Vida Privada no Brasil*. Cotidiano e vida privada na América Portuguesa. v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, pp.155-220.

OLIVEIRA, Alcilene C. de. A difusão da doutrina católica em Minas Gerais. In: *História: Questões & Debates*, Curitiba: UFPR, n. 36, p. 189-217, 2002.

PAIVA, Eduardo França. A viagem insólita de um cristão das Minas Gerais: um documento e um mergulho no imaginário colonial. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: 1996, v.16 (nº 31-32).

PASSARELLI, Ulisses. Encomendação das almas: um rito em louvor aos mortos. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São João del-Rei*, v.12, 2007.

QUADROS, Eduardo Gusmão de. A vivência religiosa como objeto da História das Religiões: uma leitura de Michel de Certeau. In: *Impulso*, Piracicaba, 15(37): pp.101-109, 2004.

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

RESENDE, Maria Efigênia Lage; VILLALTA, Luiz Carlos (org.). *História de Minas Gerais: As minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, vol. 2.

REVEL, Jacques (org.). *Jogos de Escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

_____. Apropriações da morte católica por africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro setecentista. *Cadernos de Ciências Humanas - Especiaría*. v. 10, n.18, jul. - dez. 2007, pp. 427-467.

RODRIGUES, Olinda M. de Jesus. *As Alminhas em Portugal e a Devolução da Memória: Estudo, Recuperação e Conservação*. Dissertação de Mestrado. Lisboa: FLUB/DHA, 2010.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e Filantropos. A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Ed. UNB, 1981.

_____. Centros e periferias no mundo luso-brasileiro, 1500-1808. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.18, n.36, 1998.

SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português, 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

_____. As Misericórdias da fundação à União Dinástica. IN: PAIVA, José Pedro (coord.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum* / ed. lit. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2002. vol. 1. (Col. Fazer a História das Misericórdias.).

SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações religiosas no ciclo do ouro: introdução ao estudo do comportamento social das Irmandades de Minas no século XVIII*. 2. ed.. São Paulo: Perspectiva, 2007.

SANTOS, Igor Bruno Cavalcante dos Santos; OLIVEIRA, Hiton César de. Facetas do matrimônio em uma vila mineira: uniões entre reinóis e mestiças em Sabará (1750-1800). In: *e-hum*, Belo Horizonte, Editora uniBH, Vol.5, N.1, 81-103. (2012).

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Ser nobre na colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SOUZA, Laura de Mello e. 4.ed. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

_____. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: ed. Campus, 1989.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: séc. VIII-XIII*. Lisboa: Estampa, 1995.

_____. *Francisco de Assis. Entre História e Memória*. Lisboa: Instituto Piaget, 2013.

VILLALTA, Luiz Carlos. *O Cenário Urbano em Minas Gerais Setecentista: outeiros do Sagrado e do Profano*. Disponível em:

<http://www.fafich.ufmg.br/pae/apoio/ocenariourbanoeminasgeraissetecentista.pdf>

VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. *As Almas do Purgatório, ou, O trabalho de luto*. São Paulo: UNESP, 2010.

XAVIER, Ângela Barreto; HESPANHA, António Manuel. As redes clientelares. In: HESPANHA, António Manuel. *O Antigo Regime (1620-1807)*. vol.4. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

ZANON, Dalila. *A Ação dos Bispos e a Orientação Tridentina em São Paulo (1745-1796)*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp/IFCH, 1999.