

**Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião**

Lidiane Almeida Niero

**“MINHA ALMA POR HERDEIRA”
MORTE E PERSPECTIVA DE SALVAÇÃO DE TESTADORES DA COMARCA
DO RIO DAS MORTES (XVIII)**

**Juiz de Fora
2018**

Lidiane Almeida Niero

“Minha alma por herdeira”

Morte e perspectiva de salvação de testadores da comarca do Rio das Mortes

(XVIII)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Campo Religioso Brasileiro, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de doutor.

Orientador: Prof.º Dr.º Robert Daibert Júnior.

Juiz de Fora
2018

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Niero, Lidiane Almeida.

Minha alma por herdeira : Morte e perspectiva de salvação de testadores da comarca do Rio das Mortes (XVIII) / Lidiane Almeida Niero. -- 2018.

242 p. : il.

Orientador: Robert Daibert Jr.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2018.

1. Morte. 2. Religiosidade. 3. Testamento. 4. Legados espirituais.
I. Daibert Jr., Robert , orient. II. Título.

Lidiane Almeida Niero

“Minha alma por herdeira”

Morte e perspectiva de salvação de testadores da comarca do Rio das Mortes

(XVIII)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Campo Religioso Brasileiro, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Ciência da Religião.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Robert Daibert Júnior (orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

Prof.^a Dr.^a Célia Aparecida Resende Maia Borges
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

Prof. Dr. William de Souza Martins
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Prof. Dr.^a Tatiana Costa Coelho
Faculdade Governador Ozanam Coelho (FAGOC)

Prof. Dr. Volney José Berkenbrock
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

À minha família, que esteve presente em todos os momentos importantes da minha vida.

AGRADECIMENTOS

Deixo aqui meu agradecimento a todos aqueles que contribuíram com esta investigação, permitindo que eu a levasse a feito. Pessoas que me acolheram com palavras gentis e mãos generosas fizeram a diferença na minha jornada de trabalho e compensaram a aspereza e os entraves com os quais também me deparei durante esses quatro anos de pesquisa.

Muito especialmente, agradeço a compreensão da minha família, que sentiu os dias de ausência enquanto me dedicava ao prazer de escrever esta tese.

Gostaria de registrar o mérito dos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, por compartilharem parte de seu saber, contribuindo para enriquecer meus conhecimentos acadêmicos.

Incluo meu agradecimento a professora da universidade de Coimbra, Dr. Ana Cristina Araújo, que me permitiu a consulta de alguns livros de sua valiosa coleção particular. Recordo especialmente a atenção dedicada em nossos encontros e a colaboração no processo burocrático, porém necessário, do programa de intercâmbio cultural. Minha estadia na Europa foi enriquecedora e sua contribuição muito importante para meu crescimento pessoal e acadêmico.

Ao professor Dr. Robert Daibert Júnior, pela confiança que outorgou os melhores anos da minha vida acadêmica, quando pude colocar em prática meus projetos de pesquisa, sob sua orientação. Agradeço pela atenção que sempre me dedicou, dando sugestões e indicações de leituras que fizeram a diferença no resultado de minha investigação.

Aos funcionários do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) de São João Del Rei, que me atenderam com tanto zelo, meus agradecimentos.

RESUMO

Na comarca do Rio das Mortes, no século XVIII, a morte era assunto de grande relevância para os católicos e, da boa morte, em grande parte, dependia a salvação da alma. Esta pesquisa mostrará como a Igreja construía e controlava a visão dos fiéis a respeito do processo de saída do mundo terreno e a entrada para o outro mundo, e as representações que davam suporte aos modos de imaginação das realidades sobrenaturais. Tem como objetivo compreender um complexo sistema que definia a estrutura das atitudes diante da morte, elaborado para dar resposta e sentido aos últimos momentos. Espera-se, sobretudo, oferecer indícios das condições cotidianas da vivência espiritual dos testadores. Pretende-se, assim, colaborar para melhor compreensão da religiosidade nas Minas do século XVIII, sobretudo das atitudes, práticas sociais e culturais que fundamentaram as identidades do homem que viveu na comarca, nesse período, e sua relação com o fenômeno da morte e seu valor explicativo. Através de legados espirituais buscar-se-á conhecer um pouco os espaços de vivências sociais e culturais da região. Essa área de investigação revelará relações extremamente intrincadas, ligadas a uma religião cristã marcada por um espaço de representação simbólica do Além que dava sentido à existência dos habitantes da Comarca nesse período.

Palavras-Chave: morte; religiosidade; testamento; legados espirituais.

ABSTRACT

In the region of the Rio das Mortes, in the eighteenth century, death was a matter of great relevance to Catholics, and from good death the salvation of the soul depended largely. This research will show how the Church constructed and controlled the view of the faithful regarding the process of leaving the earthly world and the entrance to the other world, and the representations that supported imagination modes of supernatural realities. Its objective is to understand a complex system that defined the structure of attitudes towards death, designed to give an answer and meaning to the last moments. Above all, it is hoped to offer indications on testers' daily living conditions. The aim is to contribute to a better understanding of religiosity in the Minas of the eighteenth century, especially the attitudes, social and cultural practices that underpinned man identities who lived in the region, and his relation to the phenomenon of death and its explanatory value. Through spiritual legacies we will seek to know a little the spaces of social and cultural experiences of the region. This area of investigation will reveal extremely intricate relationships linked to a Christian religion marked by a space of Beyond symbolic representation that has given meaning to the existence of the county inhabitants in this period.

Key-words: death; religiosity; testament; legacies.

RÉSUMÉ

Dans la région du Rio das Mortes, au dix-huitième siècle, la mort était un sujet de grande importance pour les catholiques, et de bonne mort le salut de l'âme dépendait largement. Cette recherche montrera comment l'Église a construit et contrôlé la vision des fidèles concernant le processus de quitter le monde terrestre et d'entrer dans l'autre monde et les représentations qui supportaient les modes d'imagination des réalités surnaturelles. Son objectif est de comprendre un système complexe qui définit la structure des attitudes envers la mort, conçu pour donner une réponse et un sens aux derniers instants. On espère avant tout offrir des indications sur les conditions de vie quotidiennes des testeurs. L'objectif est de contribuer à une meilleure compréhension de la religiosité dans les Minas du XVIIIe siècle, notamment les attitudes, les pratiques sociales et culturelles qui sous-tendent l'identité de l'homme de la région et sa relation avec le phénomène de la mort et ses valeur explicative. Grâce à l'héritage spirituel, nous chercherons à connaître un peu les espaces d'expériences sociales et culturelles de la région. Ce domaine d'investigation révélera des relations extrêmement complexes, liées à une religion chrétienne marquée par un espace de représentation symbolique de l'au-delà qui donne sens à l'existence des habitants de la Comté à cette période.

Mots-clés: mort la religiosité; testament; héritages.

SUMÁRIO

Introdução.....	10
Capítulo 1- Religiosidade católica no Barroco mineiro.....	21
1.1 A implementação da vida religiosa cotidiana	21
1.2 A comarca do Rio das Mortes.....	28
1.3 Os homens, a Igreja e a morte, em seus papéis sociais.....	35
Capítulo 2 – O imaginário Cristão sobre o Pós-Morte.....	45
2.1 Teologia católica da morte.....	45
2.2 O Juízo.....	49
2.3 A doutrina do Purgatório.....	52
2.4 Paraíso e Inferno, a sentença.....	61
2.5 Administração dos últimos sacramentos.....	65
2.5.1- História do sacramento.....	65
2.5.2- Eucaristia.....	70
2.5.3- Penitência.....	74
2.5.4- Extrema Unção.....	75
Capítulo 3 – As exigências de uma pedagogia católica sobre a morte e do morrer.....	78
3.1- Os manuais de bem morrer.....	85
3.2- Alguns modelos da literatura devocional circulante no Império Português.....	94
3.3- “Combate espiritual”.....	97
3.4- Recurso imagético, a morte e a representação do Além.....	105
3.5- Possíveis influências imagéticas do Império Português.....	108
3.6- Representações iconográficas ligadas à morte, encontradas em São João del Rei, sede da comarca.....	122
Capítulo 4- Registros testamentários da comarca do Rio das Mortes, das formalidades elementares aos componentes religiosos e sociais.....	135
4.1 Contornos sociológicos dos testamentos.....	136
4.2 Das formalidades dos testamentos.....	142
4.3 Testamento: um programa destinado à salvação da alma.....	147
4.4 Estrutura testamentária de registros da comarca do Rio das Mortes.....	157
4.5 Testamentos e perspectivas de salvação.....	174
Capítulo 5- Para assegurar a salvação da alma e repouso do corpo.....	183
5.1 Para abreviar as penas, sufrágios para os mortos.....	183
5.1.1 Os pedidos de missas.....	187
5.1.2 As doações.....	193
5.2 A herdeira universal.....	199
5.3 Os atributos das devoções e a permanente reflexão sobre a morte durante a Vida.....	202
5.4 A intervenção dos Anjos na hora da morte.....	212
5.5 Costumes fúnebres, rituais e práticas de sepultamento.....	213
Considerações finais.....	230
Referências bibliográficas.....	234

INTRODUÇÃO

Os signos e os traços que favorecem a compreensão do quadro da morte e o elo que ela cria ao nível da vivência e da representação constituem fatores importantes que expressam a identidade cultural e sua disputa no espaço dos vivos no meio social. A morte assume um lugar singular, uma vez que projeta traços da mentalidade social e fornece uma rede complexa de valor exemplar e específico da experiência humana. Ainda que essa rede venha mascarada por tabus e criações fantásticas, esta investigação busca captar reflexos que, a partir da história da morte, se ambiciona decifrar. Não se pretende, aqui, criar um modelo de história da morte, nem estudar os aspectos multiformes do qual ela se reveste (passando pela morte biológica até as suas produções mais elaboradas) e, sim, buscar o sentimento revelador, particularmente sensível que a envolve.

Em sua obra **Ideologias e Mentalidades**, Vovelle (1987) domina três níveis de história da morte numa dialética extremamente sutil e complexa. São eles: “morte consumada”, “morte vivida” e “discurso sobre a morte”. Segundo o autor, o primeiro se impõe por si mesmo e é fato bruto da mortalidade, aparece nas curvas demográficas desde quando estas existem e demonstra o peso de uma mortalidade de antigo estilo, que durou desde as origens até a pouco. O segundo nível é toda a rede de gestos e ritos que acompanham o percurso da última enfermidade até a agonia, ao túmulo e ao outro mundo. O terceiro, “o discurso sobre a morte” passa pelo discurso coletivo, que se mostra inconsistente; se estruturam os discursos organizados sobre a morte, e pode esquematizar as etapas que vão de um discurso mágico para um religioso, durante longo tempo hegemônico e até mesmo único. Progressivamente, emerge um discurso leigo sobre a morte sob aspecto filosófico, científico e cívico; no entanto, a partir de fins do século XVIII, a época foi marcada pela proliferação do discurso literário livre sobre a morte (VOVELLE, 1987). Os níveis propostos por Vovelle (1987) implicam uma rede de gestos enraizados ao sistema da morte, imbricados em uma estrutura onde coexistem diferentes interpretações. Assim, na presente pesquisa, pretende-se aproveitar do fio histórico de vários níveis de percepção, procurando aproximar-se não apenas de uma perspectiva, mas buscando a diversidade das fontes, tratando de combinar o descritivo com o quantitativo, assim como o sentimento individual e as atitudes coletivas, buscando, em cada momento, oferecer as peculiaridades das fontes utilizadas.

Na sucessão de encontros com a morte deparou-se com o silêncio das fontes (principalmente a testamentária) e do próprio discurso sobre o processo. Ainda assim, os testamentos da comarca ofereceram um balanço das atitudes coletivas, através das práticas e representações de formas interiores e exteriores, permitindo desvendar alguns vestígios das angústias do homem diante da certeza do fim da vida terrestre; por isso, constituem importantes fontes para o estudo da história das mentalidades. Os vestígios permitem ir mais profundamente ao âmago das atitudes inconscientes dos grupos e das massas, que eles surpreendem furtivamente, mas com toda a indiscrição de uma confissão extorquida (VOVELLE, 1987, p. 141).

Durante o período colonial a religiosidade¹ mineira desenvolveu traços marcantes, delineando práticas que arraigaram-se no imaginário e na vivência dos católicos. A tradição dos fins últimos do homem, herdada do medievo, que expressava a crença na inquietação do cristão face ao destino de sua alma, esteve viva no pensamento, nas formas de sentir e representar dos testadores da comarca do Rio das Mortes.

A comarca, assim como outras regiões mineiras, vivia, durante o século XVIII, entre os limites da vida e o medo da morte. Mais do que um fato biológico, esse é um processo que aqui deve ser entendido a partir de pressupostos religiosos e culturais, em contextos específicos, em que pode adquirir significados e sentidos diferenciados. A simbolização da morte é coletiva, elaborada nas diversas dimensões que circundam a vida das pessoas; assim, segundo Daves (1998, p. 71), em determinados contextos históricos essas atitudes coletivas privilegiam corpos documentais específicos para enunciarem os seus sentidos e evocarem representações unívocas da existência individual e coletiva.

O peso do fascínio que desperta a temática da morte e a crescente complexidade em torno da religiosidade desenvolvida na comarca levaram a privilegiar a análise sistemática do comportamento ou vivência religiosa dessa sociedade mineira. Grande parte deste estudo foi construída a partir de 234 testamentos registrados por moradores da localidade - no período compreendido entre 1730 a 1800- recolhidos de um universo documental de 263 cartas testamentárias encontradas no acervo do arquivo do Instituto

¹ Entendemos aqui por religiosidade o conjunto de vivências pessoais que dependem do grau de relação com a ortodoxia que o devoto mantém com o catolicismo oficial (BEOZZO, 1982).

² O acervo completo da série de testamentos do Arquivo do IPHAN de São João del Rei é constituído de 2.748 registros, de 1730 a 1937.

³ NIERO, Lidiane Almeida. **Santos e devoções nas Minas Setecentistas**: feições da religiosidade católica na comarca do Rio das Mortes (1730-1800). Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. 2014.

⁴ Cruzando, principalmente, os dados trazidos nas disposições espirituais do documento tais como

do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)². Devido às condições de conservação e até mesmo a não localização de determinados documentos, não foi possível trabalhar com o montante total.

Vale destacar que, a princípio, no âmbito de uma pesquisa de mestrado³, o estudo voltou-se para a religiosidade na comarca do Rio das Mortes durante o século XVIII. Traçando um quadro geral sobre as devoções dos testadores⁴ pretendeu-se recuperar, ao longo da história da região, momentos e eventos nos quais e através dos quais fosse possível cartografar a presença ativa e marcante das devoções que revelaram-se úteis para pensar as relações entre religião, cultura e sociedade. Assim, surgiu o interesse em dar continuidade ao trabalho, abrangendo o foco da pesquisa para além das questões devocionais, para as atitudes dos testadores diante da morte. A motivação adquirida com a pesquisa de mestrado justifica a escolha do século XVIII, sendo a data inicial 1730, o ano em que se inicia a série dos testamentos que se encontram no arquivo do IPHAN, na cidade de São João del Rei. Com entusiasmo em conhecer o caráter devocional do documento, a relação com a morte, as perspectivas de salvação dos testadores do período e “as grandes e pequenas coisas de um cotidiano perdido”⁵, a análise voltou-se para as atitudes, as confidências discretas, os murmúrios e silêncios dos testadores da comarca. No entanto, para fornecer um quadro referencial da mentalidade religiosa, principalmente o sentimento em relação à morte e ao pós-morte, recorreu-se a outros registros culturais tais como fontes doutrinárias, obras artísticas e a atuação das irmandades.

A eleição dos testamentos como fonte primária básica desta pesquisa se deu por sua sensibilidade em rastrear as mentalidades, comportamentos (individuais e de grupos), por sua capacidade de captar algumas nuances do cotidiano das sociedades que faziam uso de tal prática. Os testamentos constituem uma observação profícua para descobrir medos a nível pessoal (Gil, 1993, p. 358). Segundo Araújo (1997, p. 15), no fim da vida, os indivíduos dão sentido às grandes e pequenas coisas de um cotidiano perdido e

² O acervo completo da série de testamentos do Arquivo do IPHAN de São João del Rei é constituído de 2.748 registros, de 1730 a 1937.

³ NIERO, Lidiane Almeida. **Santos e devoções nas Minas Setecentistas**: feições da religiosidade católica na comarca do Rio das Mortes (1730-1800). Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. 2014.

⁴ Cruzando, principalmente, os dados trazidos nas disposições espirituais do documento tais como sua pertença a instituições religiosas (Irmandades e Ordens Terceiras), a escolha da mortalha, o lugar do sepultamento, indicação do acompanhamento ou constituição do cortejo fúnebre, número de missas com as respectivas intenções, legados de caridade e legados religiosos.

⁵ Araújo, 1997.

revestem-no de valores que ficam, com maior força após a morte, a assinar um patrimônio comum, produto final de uma herança invisível.

Em alguns períodos, a exemplo do século XVIII, esses documentos iam além de sua afinidade de simples atos jurídicos; eram considerados como instrumentos de salvação para os usuários. Era usado para reconhecer erros do passado, fosse na esperança da salvação divina (com o objetivo de aliviar a consciência), destinados a decidir o modo de sepultamento, revelando preferências devocionais, trazendo pedidos de missas em sufrágios para a alma dos testamenteiros ou de terceiros ou, ainda, eram usados para preservar uma boa reputação.

Por isso os testamentos constituem importantes fontes para a compreensão dessa religiosidade, ainda que muitas vezes tal prática fosse puramente formal e marcada por regras de estilo pré-estabelecidas (FURTADO, 2009). Segundo Vovelle (1978, p. 27), *du préambule à l'invocation, dont les formules sont susceptibles d'analyse thématique, aux clauses pies dans leur matérialité tout un réseau se dessine d'éléments exploitables, soit isolément, soit dans leur corrélation*⁶.

A comarca do Rio das Mortes, por sua vez, constitui uma excelente área para a verificação da metodologia pelas facilidades de acesso ao acervo que se encontra em fase de sistematização. No entanto, ao investigar os testamentos, necessário será transitar com precaução entre os silêncios da fonte para ter acesso a alguns sentidos do passado, uma vez que, segundo Pesavento (2003, p. 119), “[...] o mundo se apresenta cifrado. [...] o simbólico obriga a ver além do que é mostrado [...] é uma empresa arriscada buscar significados perdidos no passado”; mas vamos tentar!

Apesar de serem documentos tão sólidos e abundantes, permitindo grande avanço à pesquisa, os testamentos têm suas limitações e não exime o pesquisador do uso de outras fontes. Assim, métodos complementares e a combinação de outras fontes serão positivos na busca pela aproximação a uma realidade mais completa, referente ao período de estudo, para evitar perder de vista o que gira em torno da morte. Assim, a pesquisa também aproveitou-se dos manuais do “bem morrer” com o objetivo de conhecer as exigências de uma pedagogia católica sobre a morte e o morrer que foram dominando as atitudes e representações acerca do além-túmulo, a partir do momento em que a Igreja Católica se afirmou como religião oficial no ocidente cristão

⁶ Desde o preâmbulo da invocação, as fórmulas permitem análises temáticas para cláusulas piedosas com sua materialidade e se distribuem em toda uma rede de elementos que podem ser explorados separadamente, ou com uma correlação (Tradução: Lidiane Niero).

(ROBRIGUES, 2005). Para além disso, esses livros que falam da morte e que ensinam o “bem morrer” fornecem normas práticas de comportamento piedoso, contribuindo para a uniformização de regras e preceitos sociais que ajudarão a pensar as atitudes dos moradores da comarca diante da morte que, em grande parte, foram introduzidas pelos portugueses que as trouxeram desde o período de colonização, incorporando-as e adaptando-as aos elementos de cada localidade.

Os católicos que morriam na região, no período em que se estende a pesquisa, independente de sua origem étnica e social, demonstravam uma grande preocupação com o momento da morte e com o destino de suas almas. Ainda que considerados pecadores, doentes, ou não, faziam testamentos, solicitavam sacramentos, confessavam, confiavam nos intercessores da corte celestial e encomendavam diversas missas; tinham atitudes moldadas pela mentalidade católica.

É certo que existem outras formas de morrer diferentes daquelas encontradas nos manuais de “bem morrer” e entendidas através dos testamentos, por exemplo. No entanto, esta pesquisa se valeu de documentos gerados por uma elite, já que se dedica a livros doutrinários e testamentos, tão longe do desafio que seria rastrear a morte dos desfavorecidos, já que a maioria da documentação foi gerada por grupos privilegiados. Assim, com pesar, esta pesquisa acaba por renunciar a escutar outras vozes, como a das massas anônimas que não tiveram a oportunidade de deixar uma forma de expressão como os testamentos.

A ideia de incluir, na análise, grupos diversificados vem do desejo de conhecer também um pouco das disposições de última vontade daqueles que representam uma minoria no montante testamentário. Reconhecendo a existência das diferenças socioeconômicas dos testadores, assim como as deficiências formais das fontes, nesse aspecto, os grupos serão trabalhados e classificados através de uma leitura atenta dos testamentos, explorando as possibilidades metodológicas dessas fontes e suas potencialidades qualitativas. No entanto, reconhece-se que não será uma tarefa fácil, pois em meio a tantas dificuldades encontradas, as distinções sociais podem, inclusive, ser comprometidas pela forma de tratamento utilizada pelo tabelião que talvez possa não ter retratado de forma fiel a realidade social do testador.

Posto que este trabalho se inscreve na história das mentalidades, será proveitoso conceituar ‘mentalidade’ antes de empreender o caminho da pesquisa. Apesar das diferenças individuais, a nível social, existe uma adesão de todos os indivíduos de uma sociedade a um conjunto que constitui a estrutura mental de cada sociedade e

civilização. Bouthoul (1971, p. 31) define mentalidade como um conjunto de ideias e de disposições intelectuais integradas no mesmo indivíduo, unidas entre elas por relações lógicas e relações de crenças. São muitas as definições em que se enquadra o termo e entre elas pode-se citar também a do historiador Michel Vovelle (1987), compreendida como estudo das meditações e da relação dialética entre as condições objetivas da vida dos homens e a maneira como vivem. E isso é, justamente, o que se pretende estudar no campo da comarca do Rio das Mortes, uma vez que o terreno do inconsciente é vital para não se perder de vista a história em movimento feita pelo homem.

Esta pesquisa, característica da história das mentalidades, valoriza aspectos inseridos na cultura dos homens que produzem significados essenciais para a vida e a morte. Segundo Geertz (1989, p. 103), “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu”. As teias são assumidas pelo autor como a cultura dos homens, “não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado”⁷ (GEERTZ, 1989, p. 103). Assim, buscar-se-á, na comarca do Rio das Mortes, a cultura tecida pelo homem em sua convivência social, em sua construção de vida e vivência, relações que produzem significados preciosos a este estudo. Vovelle (2004) nos alerta que a multiplicidade de ritos, práticas, discursos religiosos, literários e científicos, obras iconográficas e tantas outras produções humanas, desenvolvidas ao longo do tempo e dedicadas ao morrer dão indícios das mudanças sofridas temporal e espacialmente na forma de encarar o período final da existência humana, demonstrando que as representações da morte são produzidas no social.

Além dos autores vistos até aqui, vale destacar a importância de Jean Delumeau (1989), uma vez que possibilitou entender as posturas de medo presentes no período medieval e que podem ter se refletido na mentalidade de moradores da comarca no século XVIII. Também, o autor chama a atenção para o fato de que os temores da população não se restringiam à morte e ao morrer; era visível o medo do fim do mundo, que poderia dar-se pela guerra e por muitas catástrofes naturais. Seja como for, a morte, em sua dimensão de acesso à eternidade, se revestia de caráter aterrorizante, uma vez que não significava salvação para todos que assim esperavam e desejavam.

⁷ Segundo Geertz (1989, p. 103), a cultura é um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas e expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.

Ainda no âmbito da historiografia sobre a morte, a pesquisa dialogou com o trabalho de Cláudia Rodrigues (2005) ao tratar as representações e práticas católicas diante da vida e da morte. Partindo do século XVIII, a autora verticalizou os estudos sobre as condições da morte e seus ritos no período colonial e percebeu, com extrema sensibilidade, as transformações de comportamento e de sentimentos em relação à morte e aos mortos até o final do século XIX. Sua abordagem, de como eram as regras da pedagogia do “bem morrer” por meio dos manuais aceitos e divulgados pela Igreja Católica, ajudou a entender como se dava, e se acontecia, a apropriação por parte da população da comarca dessas regras de “bem morrer” normatizadas por esses manuais.

No caminho percorrido em busca das indagações e formulações necessárias a este estudo, foi de suma importância o diálogo com autores como Ana Cristina Araújo (1997), cujo método de análise das fontes auxiliou no desafio de identificar as fronteiras e os traços fortes do tempo e da morte. Em seu trabalho **Morte em Lisboa** a autora valoriza, através de múltiplos elementos contidos no testamento, a prática religiosa, centrando sua análise nas cláusulas pias. Abarca a análise semântica da invocação e da encomendação da alma, reconstituindo motivos de devoção e intercessores dos testadores, aproximando-se de sua “família real e espiritual”. Sua pesquisa contribuiu com o presente estudo na medida em que oferece uma visão sistemática, cultural e social da sociedade lisboeta que, embora se veja distante da realidade da comarca do Rio das Mortes, oferecendo opções para demarcar estratégias de estudo, evitando cair em generalizações fáceis e impressões vagas, favorecendo a compreensão do quadro da morte através do espaço dos vivos, possibilitando espaço a encenações e fatores ligados à identidade cultural dos habitantes.

Sobre o tema da morte, Philippe Ariès (2012) distinguiu-se por propor uma abordagem abrangente, sob o ponto de vista histórico e sociológico, com foco no ocidente cristão, ou seja, em sua pesquisa, de duração plurissecular, ele não privilegia uma época específica - como feito na presente pesquisa-, no entanto, seu trabalho identifica uma atitude diante da morte, desde a “morte domada”, na Idade Média até a “morte interdita” ou “selvagem”. Nesta última, o autor demonstra uma atitude diante da morte diferente da tradicional, característica de uma maneira de pensar das sociedades que se afastam progressivamente das atitudes e representações que giram em torno do momento derradeiro. Nesse sentido, ao organizar essa história ampla, tomando-a desde o início da morte cristã, descrevendo-a até os nossos dias, seu estudo contribuiu para

pensar a morte concebida como familiar e doméstica, constantemente presente no cotidiano da sociedade setecentista da comarca do Rio das Mortes.

O sagrado e o profano dentro da hermenêutica de Eliade revelam formas diferenciadas de abordar o mundo e ajudou a compreender as formas de ser na comarca do Rio das Mortes. Segundo o autor (2001), o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história. Para ele, esses modos de ser do mundo não interessam unicamente à história das religiões ou à sociologia, não constituem apenas objeto de estudo histórico, sociológico, etnológico. Em última instância, os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no cosmos e, conseqüentemente, interessam não só ao filósofo, mas também a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana (ELIADE, 2001, p.20).

Na sociedade da comarca do Rio das Mortes, é possível detectar interesses variados, vinculados ou não à preocupação com a morte, e o estabelecimento do espaço sagrado que rodeava a existência e possuía poder simbólico de fundamental importância no meio social.

Todos os estudos acima citados foram importantes para a compreensão das articulações e tensões entre as formulações da doutrina e teologia católica sobre a morte e o morrer que estão vinculadas às práticas, compreensões, apropriações e reelaborações dos testadores da comarca. Nesse sentido, pretende-se evitar abordagens globalizantes, mas, sim, voltar-se para as práticas que, segundo Chartier (1990), são condicionadas pelas representações elaboradas pelos grupos e indivíduos ou pelas construções simbólicas por eles concebidas e que fornecem sentido ao seu mundo. Foi necessário buscar várias referências em campos de conhecimento diversos, sobretudo da História e da Teologia, para atingir o objetivo desta tese no estudo sobre a morte e o pós-morte na comarca. Todas as representações da morte estão imersas em um contexto ou em um banho cultural que é prioritariamente o tecido da História (VOVELLE, 1987, p. 134). Seja como for, dialogar com pesquisas e produções historiográficas consagradas, ligadas ao tema, forneceu aporte sobre a atuação no campo social e religioso dos testadores da região.

Sem dúvidas, o trabalho de pesquisa desenvolvido em Portugal, entre os meses de abril e julho de 2017, para efeito da elaboração desta tese, foi enriquecedor, uma vez que foi possível contar com a colaboração e coorientação da prof.^a Dr. Ana Cristina

Araújo, durante reuniões de trabalho na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Foram sugeridas indicações bibliográficas e discussões sobre modalidades de tratamento das fontes e outros aspectos e campos temáticos relacionados a este trabalho. No entanto, a pesquisa também estendeu a investigação a espaços diversos em Portugal na busca pelo referencial imagético da morte do século XVIII. Foram realizadas muitas visitas, principalmente a museus e igrejas. A transposição da cultura portuguesa - em especial a religiosa - para o novo mundo pôde apresentar um leque de possibilidades de análise do processo da morte na comarca, uma vez que permitiu entender alguns hábitos e visão de mundo da sociedade lusitana no espaço estudado. Assim, considerar a implementação da sociedade portuguesa na colônia e seu referencial iconográfico foi fundamental para dar coerência às expressões religiosas mais claras da sociedade da comarca. A iconografia, principalmente a pintura, é uma fonte muito importante para uma aproximação do sentimento e atitudes diante da morte.

Embora a comarca do Rio das Mortes ofereça um universo de possibilidades de estudo, esta pesquisa foi em busca de um entendimento coeso sobre aspectos históricos, sociais e religiosos para a compreensão do imaginário da morte e as perspectivas de salvação dos cristãos do século XVIII. Para tal, a tese está estruturada em cinco capítulos que dialogam com questões fundamentais advindas do tema central. Assim, para melhor dinâmica do texto, adotou-se a seguinte divisão:

O primeiro capítulo deu enfoque às singularidades e imbricações da religiosidade barroca, assim como abordar a sensibilidade sobre a morte. Reconstruir o contexto histórico e social da comarca do Rio das Mortes permitiu compreender algumas representações e formulações doutrinárias para resgatar alguns sentidos impressos nas práticas e condutas dos fiéis relacionadas ao imaginário da morte.

Pareceu producente, no segundo capítulo, trazer uma abordagem teológica para a compreensão prática dos desafios enfrentados pelos testadores da comarca, assim como suas sensibilidades diante do imaginário inquietante de um Além que mantinha viva as crenças e regiam suas relações com os mortos. Procurou-se manter o foco em pontos que forneceram subsídios e possibilidade de entender a prática vivenciada. Assim, iniciou-se abordando uma bibliografia de fundo teológico-histórico com base introdutória à temática do imaginário cristão sobre o pós-morte e seus elementos definidores. Le Goff (1995) pode ser citado como um dos autores que muito contribuíram para essa discussão, pois tratou minuciosamente da evolução do

Purgatório, desde a indefinição de sua criação como lugar físico destinado ao padecimento das penas temporais.

No terceiro capítulo, o objetivo foi analisar os traços gerais e os elementos identificados do processo de constituição da pedagogia católica sobre o morrer, ou o controle que a Igreja passou a exercer sobre as atitudes dos fiéis diante da morte. Ao reconhecer a gerência do clero sobre assuntos relacionados ao momento derradeiro, pretendeu-se investigar o reflexo, tanto no âmbito social como religioso, dessas ações que influenciaram a vida cotidiana dos cristãos. Também levando-se em conta que a situação política, econômica e social do Brasil Colonial, entre os séculos XVII e XVIII, levou ao nascimento de uma cultura dotada de elementos portugueses, africanos e indígenas, se torna importante dar atenção a algumas formas possíveis de sua expressão nas Minas setecentistas. A transposição dessa cultura - em especial a religiosa - para o novo mundo pode nos apresentar um leque de possibilidades de análise do processo da morte na comarca, uma vez que permitiu entender alguns hábitos e visões de mundo da sociedade lusitana no espaço estudado. Assim, considerar a implementação da sociedade portuguesa na colônia e seu referencial iconográfico, foi fundamental para dar coerência às expressões religiosas mais claras da sociedade da comarca. A iconografia, principalmente a pintura, é uma fonte muito importante para uma aproximação do sentimento e atitudes diante da morte.

Diante da dificuldade de encontrar uma fonte iconográfica quantificável e suficientemente numerosa, nesta pesquisa limitar-se-á a um tratamento qualitativo, assumindo todos os riscos da análise temática no método de tratamento para abordar uma época, como a barroca, em que as percepções dos sentimentos desempenharam um papel fundamental. Nesse espaço também se dedicou ao estudo de manuais de “boa morte” que circulavam e eram lidos nos diferentes territórios que compunham o Império Português. Isso, levando em consideração o que Campos (2007) nos fala sobre a exteriorização através de obras culturais. Segundo a autora, as análises europeias nem sempre dão conta desse apropriar-se da morte nas Minas coloniais, cuja “aristocracia” era frágil e sem tradição, onde as manifestações artísticas eram encomendadas e feitas por leigos (CAMPOS, 2007, p. 398).

Como, segundo Mott (1997, p. 160-161), “a vivência religiosa no Brasil do século XVIII possuía algumas discrepâncias em relação ao que era oficialmente pregado pela Igreja católica no país”, foi considerada de fundamental importância a abordagem dos primeiros capítulos, uma vez que permitiu ajustar as expectativas em relação ao

catolicismo prescrito e a apropriação dos fiéis e que podem ser observadas na experiência vivida por eles na comarca do Rio das Mortes. A partir dessa abordagem, já foi possível expor algumas práticas ligadas ao catolicismo vivenciado na comarca durante o século XVIII.

No capítulo quatro, o objetivo foi apresentar o documento que reafirma características peculiares à formação histórica, social e religiosa da comarca do Rio das Mortes. O estudo dos testamentos ajudou a compreender como foram inventadas, no cotidiano, formas de conciliação do mundo dos vivos com o dos mortos. Conhecendo o “discurso-modelo”, o conteúdo e a forma desses documentos, foram observadas expressões importantes, dados pessoais e coletivos ricos a esta investigação, visando detectar através de signos a visão de mundo e a concepção de existência que os testadores projetavam ao canalizar suas emoções, medos e certezas. Doravante, ao abordar essa fonte, dar-se-á continuidade à tarefa de compreender e contextualizar melhor o período histórico e as práticas e representações da região de estudo, privilegiando componentes religioso e social do documento, levando em conta os limites e potencialidades que tutelam o registro e a execução do testamento. Nesse momento, pretendeu-se abordar as diversas modalidades de testamento fixadas por lei, além de distinguir uma série de formalidades elementares do documento. Embora os testamentos possibilitassem quantificar o alcance de sua difusão, foi indispensável, também, o apoio em constituições sinodais para obter informações acerca da forma como este era colocado em prática.

No capítulo cinco foram estudados elementos ligados à conduta dos cristãos visando assegurar a salvação de sua alma e o repouso do corpo. A morte, muitas vezes, foi o ponto de referência para condutas pessoais (de grupos) e de quase todas as ordens da vida. Homens e mulheres de diferentes origens sociais e étnicas demonstravam saber e querer “morrer bem”. Nesse sentido, foram analisados elementos de expressão religiosa como a multiplicidade de devoções que cercavam os testadores e os legados de caridade e piedade com vistas à salvação da alma.

CAPÍTULO 1 - RELIGIOSIDADE CATÓLICA NO BARROCO MINEIRO

Para conhecer as conjunturas que afetavam a vida, a morte e as perspectivas de salvação dos cristãos da comarca do Rio das Mortes, pretende-se dar enfoque às singularidades e imbricações da religião católica na esfera social e particular, assim como os aspectos inseridos na cultura elaborada pelos homens através de suas relações.

Reconstruir o contexto histórico e social da comarca também permitirá compreender as representações e formulações doutrinárias, além de resgatar alguns sentidos impressos nas práticas e condutas dos fiéis, corroborando com a temática da morte que produziu significados essenciais nessa sociedade mineira do século XVIII. Segundo Vovelle (1996), a história das atitudes coletivas tem seu campo de atuação na história das atitudes diante da vida, na história da estrutura da família e da morte. Nesse sentido, a história da morte confere um valor exemplar que se revela através das práticas e representações que marcam a relação dos homens com o momento derradeiro.

“Mal se descobre a dor pela ausência dos que morrem (...) Nem a concepção da morte como consoladora, nem a do repouso há tanto desejado, ou o fim dos sofrimentos, das tarefas cumpridas ou interrompidas têm um quinhão no sentimento funéreo dessa época” (HUIZINGA, 1924, p. 154). Cada sociedade define-se pelo modo como a morte é vivida e representada dentro de seu cotidiano (LE GOFF & TRUONG, 2006). Nessa ótica, para analisar as diferentes nuances socioculturais sobre a morte e o morrer na comarca, para entender as diferentes condutas e práticas, os sentimentos e atitudes que os suscitavam, foram observadas a estrutura do processo que envolve o momento e a sequência de ações ligadas a ele e, que, muitas puderam ser observadas através dos testamentos.

1.1 A implementação da vida religiosa cotidiana

O Brasil colonial, ao longo do século XVIII, foi marcado por uma série de ações da Igreja visando efetivar a reforma tridentina, a disciplina do clero e a moralização da população dentro do catolicismo. A Igreja sempre procurou condenar as práticas que tentavam fugir à sua vigilância e estabelecer uma relação estreita entre o medo e a religião, ou seja, através de armas espirituais, rituais e reformas, pretendia controlar os problemas cotidianos e até mesmo coagir os cristãos através de sua doutrina.

As ações de reforma, marcadas pelas **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**, geraram uma série de conflitos e resistências aos novos padrões de comportamento impostos. Na primeira década do século XVIII, a Coroa Portuguesa, visando controlar a região das Minas, promulgou leis que entendia serem necessárias para colocá-la sob seu domínio. Dentre elas, proibiu-se o estabelecimento de Ordens Primeiras, o que abriu espaço à presença de leigos⁸ e seu envolvimento em questões religiosas (na promoção dos cultos, edificação de templos, etc) e limitou a circulação de eclesiásticos. Com essa limitação, a administração portuguesa acreditava poder controlar o contrabando e desestabilizar esse sistema que envolvia os eclesiásticos em rebeliões, uma vez que estes não se subordinavam à Coroa (BORGES, 2005). Ou seja, proibir a entrada de Ordens Primeiras na região ajudava controlar o contrabando e garantir à Metrópole todos os benefícios advindos da extração do ouro e dos diamantes na região. Uma vez que além dos religiosos se recusarem a pagar impostos régios e motivarem que outras pessoas assim o fizessem, tinham grande facilidade de desviar o metal e as pedras preciosas para fora da capitania, o que poderia provocar uma desestabilização do sistema⁹. Segundo Bosch:

O enfático envolvimento de eclesiásticos com o comércio e com o abastecimento, sua aversão em se submeter ao pagamento de tributos régios próprios à exploração aurífera, a promoção de pregações antitributárias junto à população, a “escandalosa relaxação dos costumes” são alguns dos motivos que explicam a decisão régia de tolher a livre circulação de religiosos na região e de impedir a construção de mosteiros e de conventos nas Minas Gerais setecentistas. Assim, repita-se: opostamente ao que se observa e se constata em outras partes do império colonial português, se não em todo ele, na Minas Gerais colonial as ordens religiosas não tiveram lugar nem espaço (BOSCH, 2007, p.60).

Apesar disso, o trabalho missionário não deixou de existir. Se, por um lado, proibia a instalação das Ordens Primeiras e ordenava sua expulsão do Clero regular, por

⁸ Os leigos cuidaram da implementação da vida religiosa antes mesmo da Igreja, (do ponto de vista institucional) se fazer presente, com o início da ocupação do território que se tornou a capitania das Minas.

⁹ Vale dizer que existiram aqueles que requeriam junto ao rei autorização para permanecerem na capitania. Boschi (1999, p. 140) ilustra essa ideia com o pedido do Padre Álvaro Pereira que, em 1738, requereu à Sua Majestade autorização para retornar a Minas Gerais, uma vez que saíra de lá por determinação episcopal, deixando para trás todos os seus bens, fazendas e a arrecadação de algumas dívidas pertinentes aos seus familiares. O padre declarou ser cumpridor das leis, ter bom procedimento e contribuinte regular no pagamento de impostos. Além das concessões da Coroa, as próprias autoridades locais acabavam, em determinadas circunstâncias, abonando a conduta de eclesiásticos e contribuindo para a inaplicabilidade da lei (BOSCHI, 1999, p. 140).

outro, orientava os bispos do Rio de Janeiro e da Bahia a enviarem eclesiásticos para criar paróquias e ministrar os sacramentos (BOSCHI, 1986, p.80). Segundo Borges (2005, p.58), tal política restritiva, embora endereçada 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 litúrgico. Assim, a legislação permitia que fossem mantidos na Capitania apenas os sacerdotes com funções e vínculos definidos.

Para Hoornaert (1977, p. 246), a união entre Igreja e Estado fez com que 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. Ou seja, na Colônia, a implementação das diretrizes tridentinas não teve sucesso, sendo mais influentes as associações de leigos do que a instituição eclesiástica. Assim, às entidades leigas que, desde cedo, se foram firmando couberam a responsabilidade e o ônus financeiro da implementação da vida religiosa cotidiana (BOSCHI, 2007, p. 60).

As irmandades religiosas surgiram e se desenvolveram na América Portuguesa ao longo do processo de colonização, tendo como modelo as organizações fraternais portuguesas disseminadas na Idade Média (BOSCHI, 1986). Boschi (1986, p.3-4) aponta que as irmandades foram uma “força auxiliar, complementar e substituta da Igreja”, sendo responsáveis, entre outras coisas, pela difusão do culto aos santos, pela evangelização dos fiéis e pela construção dos templos. Em Minas, essas associações religiosas existiram em elevado número e, segundo Scarano (1976), a sua proliferação foi facilitada pelas limitações impostas pela Coroa portuguesa à constituição do clero local.

Assim, estas assumiram responsabilidades religiosas e assistenciais, integraram-se ao setor político, econômico e social dos colonos. Integrar-se a uma associação de leigo era muito importante para os católicos, pois através dela eram compartilhados os anseios de grupos sociais, exercitados os ritos religiosos, recebidos os sacramentos e ainda assegurado um sepultamento digno para seu corpo e amparo espiritual à sua alma. As irmandades podiam inserir os indivíduos na sociedade e reforçar a distinção social entre eles, uma vez que, como nos lembra Borges (2005), entre os fatores para a organização das irmandades estavam a cor, a origem social e a naturalidade. Mas o importante é estar atento ao fato de que as irmandades constituíam um mostruário da

estruturação da sociedade local, em que indivíduos de grupos sociais distintos se faziam representar nas diversas associações religiosas (SOUZA, 2010, p. 27).

Sobre a vivência religiosa na Colônia, estudos como o de Souza (1986) e Vainfas (1989) concordam que houve uma tentativa de implementar um projeto moralizador tridentino na América Portuguesa. Com o apoio do Estado, manifestou-se interesse no controle da população colonial que se fez resistente em absorver as diretrizes de conduta estabelecidas por essas instituições, emergindo, assim, uma religiosidade sincrética, marcada por diversas culturas tais como a negra e a indígena¹⁰.

Com pouco espaço para os aspectos ortodoxos da Igreja católica, surge uma religiosidade complexa. Segundo Borges (2005), sobre a sociedade que se estruturou nas Minas 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. Também, segundo Vainfas (1989, p. 16), a sólida organização de paróquias atreladas aos poderes episcopais, meta essencial preconizada em Trento¹¹, esbarraria aqui na lenta e tardia criação das dioceses, nas frequentes e prolongadas vacâncias dos bispados, na escassez e na desqualificação do clero secular.

Por sua vez, inserida nessa corrente historiográfica, Campos (1994) fala do catolicismo implantado em Minas como de superfície. A autora considera falho o trabalho missionário na Colônia, onde a atuação dos leigos tornou-se mais intensa, originando um catolicismo fundamentado nos aspectos “exterioristas”¹² do culto, ou seja, uma experiência religiosa com caráter mais rotineiro, simplificado, sem uma

¹⁰ Segundo Souza (1986), essa resistência está ligada à presença de aventureiros que vieram para as Minas em busca do enriquecimento e pretensão de retorno ao seu país de origem; assim, muitos não constituíram vínculos que os prendessem à Colônia.

¹¹ Embora também no século XVIII a Igreja tenha tentado empreender sua organização e estruturação seguindo as orientações do concílio de Trento, sua aplicação viria tardiamente; no entanto, isso não foi uma especificidade ocorrida apenas na Colônia. Delumeau (1991) demonstrou que, até mesmo na Europa, a aplicação dos decretos tridentinos não ocorreu imediatamente após a publicação do Concílio (ocorrido entre 1545 e 1563), mas somente a partir da segunda metade do século XVII e no decorrer do século XVIII.

¹² Segundo Mata (2002, p. 199), 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 se propõe a entender visões de mundo que não se orientavam pela mesma pré-disposição à rejeição da importância social dos ritos (MATTA, 2002, p. 199).

profunda compreensão do significado dogmático reforçado pelas orientações tridentinas. Salienta Campos (1994, p. 32):

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 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”.

Acrescentando o que Holanda (1984) fala para o Brasil, certamente se enquadra na realidade das minas setecentistas. O brasileiro vivia 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 (HOLANDA, 1984, p. 111).

O que se efetivava no cotidiano nem sempre era o que a Igreja recomendava a seus fiéis. Segundo Campos (1994, p. 32), o homem barroco desejava se salvar, mas – salienta-se – dentro de uma perspectiva bastante aclimatada às exigências temporais. A autora observou que na capitania das Minas a vivência e a experiência religiosa do leigo foram marcadas, essencialmente, pelo aspecto devocional, sem heroísmos em nome da fé, comportamentos ilibados e sem práticas penitenciais excessivas. Predominava-se o culto aos santos, a crença no milagre e a valorização do mundo das ocupações (*status*) em detrimento da mortificação e expiação dos pecados em vida, a extroversão e a licenciosidade (SANT’ANNA, 2006, p.70 -71). Sant’Anna fala que:

O jejum e a continência sexual eram raramente acatados, sendo levados a efeito somente em dias de grande significação do calendário litúrgico. As obras de misericórdia eram feitas, basicamente, na iminência da morte e a participação nos diversos sacramentos, principalmente o matrimônio, era demasiadamente irregular (SANT’ANNA, 2006, p. 71).

Para corroborar seu argumento, a autora cita um relatório de 1757, de Dom Frei Manoel da Cruz, primeiro Bispo de Mariana, onde o religioso presta contas à Sagrada

Congregação do Concílio de Trento sobre seu governo episcopal e faz suas observações sobre a vivência moral e religiosa nas Minas. Segundo ele:

O território desta região aurífera, a nenhum outro inferior na incontável multidão de habitantes e adventícios, sobrepuja as maiores Cidades do Orbe na torpeza diversificada dos vícios. Porquanto estende-se longe com enorme multidão de indivíduos nele dispersos e projeta-se para o alto, mais que as outras, com vértices de montes muito elevados, alicia os habitantes para os campos demasiado amplos dos vícios, precipita-os no abismo bastante profundo da ambição, atrai os mineiros para o incitamento do mal, a saber, a extração do ouro: pois que eles, envolvendo seus irmãos com inumeráveis ardis de injustiça, roubando em benefício próprio, através de demandas dolosas, os veios do ouro alheio, ensoberbecem-se com a altivez demasiado arrogante da avareza. Daí encontrarás vários de seus vizinhos iludidos e apegados aos hábitos da ambição, vaidade, soberba e aos falazes prazeres carnavais, impelindo-os talvez a estas faltas a abominável ganância do ouro. Nem digas que alguns eclesiásticos ficam imunes de se queimar nesta desonra, já que a eles, não sem motivo, pode aplicar-se aquele dito de Kolkocius: procuram libras, não livros, obedecem às moedas, não às monições, ajudam alguém com preço, não com prece. Inclínados por demais a estes vícios, no entanto, torna-os grandemente merecedores de um único louvor a copiosa liberalidade para com os Santos, graças à qual rios de ouro são destinados a promover o esplendor de todas as Igrejas (CRUZ, apud SANT'ANNA, 2006, p. 71).

Relato como o de Dom Frei Manoel da Cruz denota a situação de degradação dos bons costumes da população da capitania das Minas. Embora almejassem a salvação da alma, parece que não se preocupavam cotidianamente com os desígnios da fé católica, ligando-se mais aos prazeres mundanos. Daí a importância atribuída aos testamentos, uma vez que foram usados como um instrumento crucial para se compensar a vida desregrada e assegurar uma “boa morte”. Os documentos mostram que o medo da morte e a preocupação com a salvação da alma permeavam muitos fundamentos de conduta religiosa.

O sentimento de impotência perante a fragilidade da vida ameaçada por doenças, catástrofes, imprevistos e pelo próprio tempo, definiu vivências que desenvolveram religiosidades particulares marcadas, em grande parte, pelo estado de medo, nem sempre permanente, mas que fazia parte da vida dos fiéis católicos, assim como o pecado, a culpa, o arrependimento e a busca pela misericórdia divina. As perturbações provocadas pela morte eram constantemente reforçadas pela Igreja, que incentivava as leis que regulamentavam a relação entre Deus e os homens, implicando em sua conduta moral.

Existiu uma formalização de condutas de vida, regras comportamentais a que se deveria sujeitar em nome da salvação, ou seja, a “preocupação com o grande desregramento dos costumes ou a deterioração espiritual que se reforça na cultura renascentista” propôs uma nova atitude religiosa, moralizante (LUZ, 1988, p. 62). Principalmente através dos clérigos, discursos orais e escritos, ritos e imagens, disseminaram a ira divina entre os cristãos, amparada por uma infinidade de superstições que ajudavam a enfatizar tais discursos, produzir a introjeção de valores piedosos e, de forma geral, regular uma conduta social renovada pelos preceitos morais da religião católica.

Segundo Fleck (2004, p. 260), para os cristãos, a morte era uma espécie de sono profundo, mediado pela expectativa da ressurreição, quando as almas voltariam a habitar os corpos. A ideia introduzida pela autora ultrapassa a de um fim definitivo, uma vez que as aparições das almas do Purgatório, que vinham pedir aos vivos orações e reparação de erros cometidos, foram transformadas na crença de significação moral pela Igreja, gerando uma nova atitude cristã a respeito dos mortos, (na medida em que estes deixaram de fazer medo aos vivos e que se ampliava o apego ao dogma da ressurreição dos corpos). Assim, a aceitação da vida eterna e a separação da alma do corpo ajudaram os cristãos a superar o pavor pela putrefação da carne após a morte, já que o corpo se decompõe, mas a alma pode evoluir¹³. E os testadores mostram grande interesse na evolução da alma.

Foram muitas estratégias em busca da salvação e também muitas contradições inerentes à própria doutrina católica oficial. Contradições entre o discurso religioso oficial e as apropriações feitas pelos fiéis foram recorrentes. Muitos levaram uma vida pecaminosa, afastada dos princípios da religião mas, com a proximidade do fim da vida, buscavam o recurso da “boa morte”. Embora as orientações tridentinas fossem para que o cristão se preparasse para a morte ao longo da vida e de acordo com as doutrinas do catolicismo, os testamentos parecem indicar que a prática corrente é voltar-se para a questão da salvação apenas na iminência da morte e, para isso, através do documento, podia-se corrigir as faltas cometidas em vida e “encomendar a salvação” da própria alma.

Ao culto santoral, os cristãos da região se dedicavam com extremo apreço e pompa; honrar seus padroeiros, a associação a instituições de leigos (e o que isso

¹³ Vale lembrar que nos testamentos analisados são encontradas manifestações de exteriorização de sentimentos de medo advindos da insegurança do destino das almas, e não do corpo.

implicava), as contribuições materiais para a realização de festas, procissões, as caridades, o investimento no próprio ritual fúnebre e de sepultamento, assim como o investimento em missas por suas almas e de outras pessoas eram formas de compensar muitos dos erros cometidos em vida e que poderiam pesar na hora da morte.

Segundo Campos (1994), no século XVIII a confissão e a comunhão eram raras e limitadas à Quaresma, sob o controle do vigário na vigília para que os paroquianos se encontrassem em dia com a desobriga, entendendo, assim, que havia uma grande indiferença por parte dos colonos em relação à Eucaristia cotidiana. Mata (1997), por sua vez, demonstrou que contabilizar o número de pessoas que receberam os sacramentos pode não significar indiferença por parte dos colonos, ou seja, em vez de subvalorização, pode-se falar em hipervalorização da Eucaristia. O fiel poderia não comungar por uma série de restrições que, inclusive, estavam previstas nas **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia** (assunto tratado no próximo capítulo). Assim, o colono podia deixar de receber o sacramento por temor de ser castigado, caso não estivesse dentro das condições exigidas pela Igreja, o que denota respeito e importância em relação à comunhão.

Também, por sua vez, as irmandades que se impuseram como peculiar forma de expressão e de manifestação de interesses podiam ter significados que tanto distanciava o cristão das diretrizes do catolicismo, já que se servia à distinção social, a aparência, ao luxo e a pompa, quanto ao amparo àqueles que ansiavam por uma “boa morte” e pela salvação da alma.

Em suma, o estudo sobre a religiosidade nas Minas setecentistas nos revela que, embora muitos dos preceitos eclesiásticos não fossem seguidos de forma rígida, os fiéis buscavam meios de expressar uma fé contrita no catolicismo, como nos revelaram suas declarações de última vontade. Seja pelo medo da morte, pelo valor da conta que se teria que pagar por ter vivido uma extroversão de valores religiosos, as atitudes na terra parecem ser questionadas nos últimos momentos de vida.

1.2 A comarca do Rio das Mortes

A comarca do Rio das Mortes¹⁴ foi criada em 1714¹⁵, período marcado pela Corrida do Ouro e por uma intensa mobilidade populacional na região das minas. A implantação da comarca faz parte de uma ação da Coroa Portuguesa que visou intensificar a estratégia de controle da sociedade mineradora¹⁶. No entanto, antes da fundação oficial (1714) já havia povoamento nessa região. Por volta de 1674, com a chegada da bandeira de Fernão Dias, iniciou-se a ocupação do Rio das Mortes; o primeiro núcleo de povoação da região se deu no final do século XVII, quando Tomé Porter del Rei instalou-se na região com seus familiares, agregados e escravos. Houve um incremento econômico, um rápido crescimento e o surgimento de arraiais e vilas. São João del Rei, elevado à vila em 1713, tornou-se a cabeça da comarca do Rio das Mortes.

Com a Corrida do Ouro até o auge da mineração, em pouco tempo o território foi ocupado e ali surgiram centenas de arraiais e muitos outros núcleos populacionais. Entre os anos de 1672 e 1680 foram fundados na região, onde seria a comarca, os arraiais de Ibituruna, Baependi, Santana do Paraopeba, São João do Sumidouro e Itaverava, que são os mais antigos da comarca (tornaram-se vila no século XIX). No entanto, as primeiras vilas da comarca foram São João Del Rei (1713), e São José Del Rei (1718).

Considerando que o detalhamento analítico da divisão territorial da comarca foi extremamente dificultoso durante o século XVIII, nesta tese serão considerados os núcleos iniciais de formação da comarca, apresentando um recorte temporal no período colonial, iniciado em 1730, quando surgiram os primeiros registros testamentários da comarca, e terminado em 1800, final do século XVIII. No entanto, não serão tomadas as descrições cronológicas e a abrangência administrativa e judiciária dos distritos que compunham os municípios do Rio das Mortes. A região apresentava limites difusos, dificultando uma localização espacial precisa. Segundo Carvalho (2015), a indefinição dos limites da comarca deve-se ao modo como foram definidos os limites da Capitania

¹⁴ A origem do nome do rio em torno do qual formou-se a comarca está ligada a um conflito histórico conhecido como “Capão da Traição”, ocorrido durante a Guerra dos Emboabas (1707-1709). Nele, vários paulistas foram massacrados e tiveram seus corpos jogados no rio, que, a partir de então, ficou conhecido como Rio das Mortes.

¹⁵ A comarca do Rio das Mortes foi criada em 1714 pelo alvará de 6 de abril que regulamentava a divisão da Capitania de Minas em três comarcas: Vila Rica (Ouro Preto), Vila Real de Sabará (Rio das Velhas) e Rio das Mortes (São João del Rei). Acredita-se que essas três comarcas (Vila Rica, Vila Real do Sabará e Rio das Mortes) já existiam legalmente antes desse alvará de 1714. Mais tarde, em 17 fevereiro de 1720, seria criada a comarca do Serro Frio.

¹⁶ Também em 1714 foram consagradas as Vilas da Rainha (hoje Caeté) e do Príncipe (Serro). No ano seguinte, 1715, vila do Infante e de Nossa Senhora de Pitangui; em 1718, São José del Rei, atual Tiradentes. A região do Rio das Mortes foi cenário, ainda antes da criação das vilas, da conhecida Guerra dos Emboabas.

de Minas no Dezoito, em relação às demais capitânicas. Os limites mineiros foram se definindo de dentro da capitania para fora, ou do ‘coração minerador’ para norte, sul, leste e Oeste (CARVALHO, 2015, p. 31). A região caracterizou-se como a passagem natural do Caminho Velho, que partindo de São Paulo ou de Parati se entrelaçava na Serra da Mantiqueira, em direção às minas de ouro no interior da Capitania (CAMPOS, 1998, p. 23).

Ao longo do século XVIII, a comarca passava por um processo de crescimento econômico e demográfico que contribuiu para a expansão de suas fronteiras conforme o avanço das atividades mineradoras, agropecuárias, comerciais e ainda das áreas de freguesias e paróquias nas dioceses; assim, a sua configuração territorial também resultou da política de colaboração entre Estado e Igreja¹⁷.

No final do Século XVII, a descoberta do metal precioso em Minas provocou um rápido crescimento populacional devido às sucessivas ondas de imigração que se estenderam até a segunda metade do século XVIII. Segundo Antonil (1997, p. 167), “a sede insaciável do ouro estimulou a tantos a deixarem suas terras e a meterem-se por caminhos tão ásperos como são os das minas, que dificultosamente se poderá dar conta do número das pessoas que atualmente lá estão”.

Assim, as sucessivas ondas de imigração na comarca do Rio das Mortes tornou suas fronteiras movediças, dificultando precisar o contingente populacional da região. O ouro movimentou setores econômicos, sociais e até religiosos da comarca. Ali encontravam-se pessoas de variados lugares, sem vínculos de identidade local que, muitas vezes, estabeleciam-se na região, atraídas por sua vitalidade econômica. Por seu turno, a Igreja também exerceu um papel importante no processo de fixação populacional, com a expansão da rede eclesial no território (a partir de 1745). Garantia a permanência de fiéis com a doação de terrenos em torno de capelas, igrejas e ermidas; assim, desse acolhimento, nasceram muitos núcleos de povoamento. A fixação das pessoas em um determinado povoado também pode estar diretamente ligada à formação do lugar e sua fundação eclesial, uma vez que a fé, a devoção e o engajamento católico eram fatores de peso para a maioria da população mineira dos setecentos. A fundação

¹⁷ Um grande desmembramento ocorreu no século XIX, sendo a comarca subdividida em outras novas, seguindo uma lógica de expansão e polarização das regiões. Foi extinta em 1891 e reduzida ao território da sede de São João del Rei e seus distritos. A partir daí aparece com a denominação de comarca de São João del Rei.

eclesial amparava aqueles preocupados em enterrar seus mortos dentro das igrejas, capelas ou ermidas¹⁸.

No sistema judiciário dos tempos coloniais, as comarcas eram divididas em termos e, estes, em vilas¹⁹. Segundo Furtado (2003, p. 8), vila se refere àquela localidade que, na Colônia, possuía Câmara, Cadeia e um Pelourinho. Já o território da vila (hoje município), era dividido em Freguesias (conceito eclesiástico). Freguesia ou paróquia corresponde a um povoado com capela curada, capela filial ou paróquia. Carvalho (20015, p. 156-158) explica:

Os bispados eram divididos em *comarcas eclesiásticas*, nas quais eram instaladas vigararias nas sedes e implantava-se a justiça eclesiástica com suas varas. Cada vigário de vara tinha poder sobre as paróquias e os paroquianos de sua comarca em assentamentos administrativos e judiciais. A paróquia se articulava com a vigararia. Nas paróquias em regiões periféricas, o sacerdote podia receber provisão do prelado para atuar como se fosse vigário de vara, mas sem ter sob sua jurisdição uma comarca eclesiástica. Os bispos eram responsáveis pela diocese. [...] há que se considerar que a noção de ‘região’ para a Igreja Católica advinha da estrutura hierárquica da Igreja e a noção de região nas *comarcas eclesiásticas* diferia da noção de região das *comarcas judiciárias*. Os recortes territoriais das comarcas eclesiásticas eram os bispados com seus conjuntos de dioceses, cada qual com suas freguesias, curatos e capelas. Os recortes territoriais nas comarcas judiciárias, criadas por lei, referiam-se à composição dos Municípios e seus Termos, na jurisdição da comarca.

No entanto, antes de um povoado ser elevado à categoria de vila, era designado arraial²⁰, núcleo de natureza permanente, sem estatuto de vila ou cidade (sediava um Bispado), que, em Minas, foi se formando ao longo dos caminhos percorridos por aventureiros, principalmente em busca de metais preciosos. A maioria dos arraiais

¹⁸ Essa prática só veio a se alterar com a lei de 1º de outubro de 1828, que proibiu os sepultamentos de cadáveres no interior das igrejas. A partir de 1850, quando a Igreja proibiu os enterramentos de associados à Ordens Terceiras dentro de criptas na igreja, começam a se organizar os cemitérios.

¹⁹ Ocorreram mudanças de nomenclatura no Brasil para melhor definição administrativa e referências mais precisas de núcleos urbanos (villas, parochias e cidades). A terminologia **Município** aparece pela primeira vez na legislação brasileira, na Carta Régia de 29 de setembro de 1700, substituindo os nomes Termo e Vila, só sendo oficializada, no entanto, a partir da Lei de 28 de outubro de 1828, chamada de **Regimento das Cammaras Municipaes** (equivalente a atual da Lei Orgânica dos Municípios) onde aparece, constitucionalmente, a palavra Município no Brasil (CARVALHO, 2015).

²⁰ No povoamento da América Portuguesa, o sentido costumeiro que o termo “arraial” tinha em Portugal – o de acampamento militar, também empregado para os locais de quermesses e feiras, de caráter precário porque provisório – passou a designar genericamente aglomerações de tamanho variado (MORAES, 2006, p. 173-174).

iniciava em torno das capelas erigidas pelos próprios fiéis católicos incitados pela Igreja e orientados por seus fundamentos (Cartas Régias).

Ao tornar-se vila, os povoados apresentavam uma complexa modalidade de fundação eclesiástica, tais como as ermidas, capelas, capelas curadas, igrejas filiais, igrejas matrizes, paróquias, freguesias, freguesias colativas, paróquias e vigarias. Daí se implantavam as sedes religiosas que iam se organizando conforme o planejamento da diocese e desenvolvendo-se com a colaboração do Estado. Durante o Regime do Padroado no Brasil, que perdurou de 1500 a 1891, Estado e Igreja trabalharam em conjunto nas fundações urbanas, convalidando atos civis e canônicos de criação e emancipação de vilas e cidades setecentistas e oitocentistas (CARVALHO, p. 224, 2015).

Logo no começo da administração da Capitania de São Paulo e Minas do Ouro, em 1711, foram criadas as primeiras vilas: Ribeirão do Carmo, Vila Rica e Vila Real de Nossa Senhora da Conceição do Sabará. No mesmo ano já se tinham notícias de capelas fundadas por membros de bandeira paulista. Tempos depois, em 1713, foi criada a Vila de São João del Rei²¹ que tornou-se a sede da comarca do Rio das Mortes.

Quadro cronológico analítico - Comarca do Rio das Mortes (1711-1815)

COMARCA DO RIO DAS MORTES		
DATA	TERMOS	OBSERVAÇÕES
1711	Arraial do Rio das Mortes	Criado em 1699 (atual São João del-Rei)
1714	Vila de São João del-Rei	Elevada a vila em 08.12.1713
1720	Vila de São João del-Rei	
	Vila de José del-Rei	Elevada a vila em 19.01.1718 (atual Tiradentes)
1777	Vila de São João del-Rei	
	Vila de São José del-Rei	
	Julgado Campanha do Rio Verde	
	Julgado da Iuruoca	
	Julgado do Sapucaí	
	Julgado do Jacuí	
1815	Julgado do Itajubá	
	Vila de São João del-Rei	
	Vila de São José del-Rei	
	Vila da Campanha	Elevada a vila em 20.10.1798

²¹ A ocupação da localidade que posteriormente ficou conhecida como São João del-Rei foi marcada pelo estabelecimento de Tomé Portes nesta área em fins do século XVII, dada sua iniciativa de produzir mantimentos que seriam vendidos aos transeuntes que seguiam em direção às regiões auríferas (COSTA, 2013, p. 36) .

	Vila de Queluz	Elevada a vila em 19.09.1791
	Vila de Barbacena	Elevada a vila em 14.08.1791
	Vila de Tamanduá	Elevada a vila em 20.11.1789
	Vila de Jacuí	Elevada a vila em 19.07.1814
	Vila de Baependy	Elevada a vila em 19.07.1814

Fonte: CARVALHO, Theophilo Feu de. **Comarcas e termos**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1922.

A partir de 1745, com a criação do Bispado de Minas, a Igreja passou a controlar as freguesias e capelas na região das Minas, marcando uma fase de reorganização da base territorial. Ao assumir a administração do Rio das Mortes, houve um crescimento imbricado do setor civil e do eclesiástico.

A partir de 1778 ocorreram transformações importantes e o surgimento de novos núcleos populacionais, indicando um fortalecimento político da região. Foram elevados à categoria de vila os arraiais de Campanha (1798) e Queluz (Atual Conselheiro Lafaiete – em 1791) e as freguesias de Tamanduá (atual Itapeçerica – em 1789) e Barbacena (1791) (ROCHA, 1995). Vale destacar que o desenvolvimento urbano foi muito precário no período colonial, uma vez que sua base econômico-agrária impunha o ruralismo.

Houve grupos populacionais numericamente expressivos, tais como os homens livres de baixo recurso e os escravos africanos e mestiços. Os homens livres pobres estavam às margens da sociedade, tidos como perigosos e desclassificados, eram alternativas à mão de obra escrava. Os negros africanos e mestiços representavam a maior parte da população da comarca e ocupavam a frente de trabalho não remunerado. Os indígenas, embora fossem em menor número, se comparados aos grupos já citados, faziam parte desse contingente. Depois de serem quase dizimados por caçadores de selvagens, os remanescentes refugiaram-se nas terras a leste da Comarca do Rio das Mortes (nas Minas do Cataguases), onde, em meados do século XVIII, podiam ser encontrados grupos indígenas Puri, Kamakã, Pataxó, Panhame, Maxakali entre outros (RESENDE e LANGFUR, 2007, p. 9).

Em suma, os assentamentos humanos que foram se formando geraram uma cultura peculiar, característica de regiões de mineração com uma economia mais voltada para a extração de metais preciosos e um crescimento paralelo do comércio, agricultura e pecuária. Nesse cenário, a comarca do Rio das Mortes ganha destaque, uma vez que, quando a crise de abastecimento assolou algumas áreas de mineração, a comarca, com seu plantio em roças de milho, feijão, mandioca, conseguiu o próprio abastecimento e

também o de comarcas vizinhas. Nesse período ocorreu grande diversificação da economia, voltada, principalmente, para o comércio de produtos agrícolas.

Assim, quando Pombal transferiu a capital do Brasil de Salvador para o Rio de Janeiro, em 1763, a comarca do Rio das Mortes ficou numa posição estratégica que a tornou capaz de articular a infraestrutura de circulação de riquezas minerais e mercadorias em direção ao litoral, assim como a importação de alimentos das várzeas fluminenses para a zona mineradora (CARVALHO, 2015). Dessa forma, o papel político e o prestígio da comarca foram crescendo de forma expressiva junto com a necessidade de um controle fiscal mais rigoroso. Com a mineração, o povoamento dos sertões da América Portuguesa superou a antiga estrutura de catequização das missões jesuíticas, e a Coroa prosseguiu cumprindo o seu dever de difundir a religião católica em terras brasileiras, criando mecanismos de controle da autoridade real sobre as comunidades interioranas na região das minas (CARVALHO, 2015).

O universo religioso da comarca era composto por um conjunto de práticas do catolicismo devocional que dava sentido à vida das pessoas que ali habitavam. A relação santo-devoto era muito forte na sociedade setecentista e garantir a proteção divina era um grande negócio naqueles tempos. Nesse cenário, as associações religiosas adquirem grande relevo. Existiam aquelas que agrupavam os homens brancos dos segmentos mais altos da sociedade e as que admitiam os mais humildes²². À medida que a região foi crescendo, ganhando contornos sociais mais evidentes, as irmandades e ordens terceiras também foram se constituindo em uma das formas mais comuns de agrupamento de leigos que, além de promover e incentivar a devoção a um santo protetor, refletiam comportamentos de grupos através das ações que realizavam.

A ocupação desordenada da área da comarca instaurou uma série de instabilidades e inseguranças que favoreceram o surgimento de uma religiosidade que amparava a sociedade diante das adversidades da vida. Assim, os colonos se filiaram a determinadas irmandades visando, além da distinção social, também a devoção, procurando, para a salvação de suas almas, o recurso a uma “boa morte”. Segundo Caio Boschi (1986), nas Minas Gerais, ao se constituírem e se organizarem além de suas funções espirituais, as irmandades tornaram-se responsáveis diretas pelas diretrizes da nova ordem social que se instalava, refletindo o contexto social de que participavam.

²² As primeiras irmandades instituídas foram a de Nossa Senhora do Rosário dos pretos (1708) e a do Santíssimo Sacramento (1711), que só admitiam os segmentos mais altos da sociedade. Segundo Guimarães (1996, p. 77), os brancos mais simples e humildes, sem status para se filiarem à Irmandade do Santíssimo, fundaram a de São Miguel e Almas em 1716, utilizando o espaço da matriz do Pilar.

As associações de leigos, polarizadas entre brancos e negros, foram sendo organizadas no território junto com seu desenvolvimento econômico, populacional, cultural e religioso. Tratava-se de uma sociedade estratificada com a representatividade de diversos grupos sociais, suas relações com as irmandades, as duas ordens terceiras que ali também se achavam²³, “os ritos fúnebres, o sermão e a missa que faziam parte de uma educação para enfrentar a morte, incutindo um determinado ideal de eternidade, relacionado com as maneiras de viver, de se conduzir na vida, incluindo a maneira certa de entender e aceitar a morte” (FLECK, 2004, p. 281).

Em suma, a religiosidade na região, apesar de específica, apresentava muitas faces e os cristãos assimilaram o Cristianismo conforme suas necessidades e as regras de sua lógica.

1.3 Os homens, a Igreja e a morte, em seus papéis sociais

Para compreender o que fora a morte para aqueles homens que viveram na sociedade mineira do século do ouro, jamais poderiam ser desconsiderados alguns traços que condicionaram representações mentais inerentes às sensibilidades da época. Quando transplantada para terras coloniais, a Igreja iniciou o processo de legitimação da colonização da América com base no conceito do direito divino (conceito jurídico do Padroado) e trouxe consigo uma bagagem hierárquica que ajudou a moldar o núcleo da sociedade colonial que se formava em torno das paróquias e estruturava espaços que representavam o poder civil e o religioso, diretamente envolvidos e relacionados.

Ao longo do período colonial, a paróquia tinha um perfil burocrático (até mesmo em função do sistema de união da Igreja e Estado), era quem detinha as informações sobre a vida e a morte na Colônia, era responsável pelos atestados, certidões, testamentos, inventários e ainda se envolvia diretamente nas questões de transmissão de heranças. Ou seja, foi um período em que a Igreja regeu e moldou o território, de acordo com o que lhe convinha, e com o que interessava à metrópole portuguesa. Assim, com o apoio da sociedade civil, as instituições religiosas católicas ditavam normas que acabaram por definir a sociedade colonial. A Igreja recebia proteção, enviava

²³ Segundo Boschi (1986, p.24-25), as ordens terceiras foram instituídas basicamente por comerciantes, funcionários graduados e intelectuais que se organizaram em meados do século XVIII. Souza (2010, p. 32) acrescenta que, nas regiões em que a estratificação social não chegou a atingir um grau tão elevado, inexistiram tais entidades.

missionários evangelizadores para terras descobertas; em contrapartida, contribuía para a manutenção do poder econômico com a arrecadação dos dízimos.

Desde a antiguidade tardia ao século XVIII, o medo dos homens diante da morte, herança do catolicismo, marcou a vida das sociedades de forma decisiva, firmando o estabelecimento do espaço sagrado perante a comunidade. Muitos espaços urbanos foram delimitados no período colonial, pautados nessa ideia de materializar a fé, ressignificando os limites profanos (MECENAS, 2009, p. 2). Aqui, pode-se pensar no estabelecimento do espaço sagrado, próximo às propriedades rurais (fazendas, sítios, chácaras, etc.) e residências urbanas, que possuía poder simbólico perante a comunidade da comarca do Rio das Mortes.

Seja como for, em meio ao espaço profano ou sagrado os cristãos levavam suas vidas sempre envolvidas com os sons da morte, veiculada a revelação sagrada de seus símbolos, funções e estruturas próprias. A manifestação do sagrado provoca medo, uma vez que transcende e é superior ao mundo cotidiano (profano), aproximando o homem das estruturas religiosas.

As ações e comportamento cotidiano, tais como doações de terras para construção de templos religiosos²⁴, ou ainda o próprio financiamento da construção denunciavam o envolvimento com o espaço sagrado detectado também nos registros testamentários do século XVIII. Esse é um dado importante, uma vez que pode vincular os oragos das igrejas à devoção particular de alguém ou de uma família. Seja como for, os espaços sociais eram regidos pelo sagrado, a “fé” era materializada, ressignificando os limites profanos. Moldados, de certa forma, por determinações da Igreja, os espaços foram se constituindo em torno das paróquias e agregando a maior parte da população.

As sociedades cercadas por ameaças escatológicas sugerem uma relação clara entre a incerteza do futuro e as práticas e ações das pessoas em vida. Em meio ao contexto econômico e social²⁵, pelos quais passavam os países católicos, o risco à mortalidade, sobretudo em razão da ocorrência de epidemias, acentuou-se a preocupação em ser surpreendido pelo momento da morte. Atingidos por coincidências trágicas e/ou por incessante sucessão de calamidades, os homens da época procuraram-lhes causas globais e integraram-nas em uma cadeia explicativa (DELUMEU, 1923, p. 205). As experiências acumuladas de dificuldades e riscos constantes decorrentes de

²⁴ As doações podiam ser uma forma de pagar promessas, um investimento em benefício da alma desejosa de salvação, entre outros...

²⁵ O contexto referido remete a momentos de surtos e medo que acompanham processos de ocupação, expansão territoriais, atuações militares em razão de guerras, etc.

acontecimentos, até mesmo corriqueiros, que fatalmente suspendem um ciclo de vida, acumulando óbitos repentinos, povoaram de forma intensa o pensamento daqueles que viveram, principalmente, até o século XVIII. Assim, a tensão e emoção que fizeram parte da vida e definiram, de certa forma, a vivência e a crença das pessoas demarcaram uma escatologia característica, entranhada na comunidade religiosa. Desse modo, a imagem da morte dá lugar a uma série de comportamentos e atitudes, um conjunto variado de evocações e uso de linguagens de cunho moral e piedoso. Segundo Araújo (1997, p. 31), partindo do princípio de que a morte é sempre um “revelador metafórico da vida”, o salto coletivo do viver e do morrer não deve dissociar-se das estratégias sociais do sistema de representações que lhe está subjacente.

O povoado da comarca do Rio das Mortes, por seu turno, durante o século XVIII, viveu com o pensamento entre a vida, o instante da morte, e o que poderia vir a acontecer com sua alma depois dela.

A começar pelo próprio processo de formação, a comarca não foge ao peculiar estilo barroco embalado pelas construções religiosas que, por muitos anos, dividiu seu espaço entre os vivos e os mortos. Essas edificações eram ponto de encontro da sociedade que, além de professarem ali sua fé, aproximavam-se de algum parente ou amigo que também ali se encontrava sepultado, muitos em busca da salvação eterna. Manifestações de religiosidade, tais como a de devoção aos santos, as irmandades de leigos, as orações, as novenas, as procissões e a reza do terço permaneceram vivas no decorrer do século e faziam parte do cotidiano da população.

O imperativo das práticas, atitudes e mudanças de costumes dos homens no contexto da morte podem revelar um investimento feito ao nível da vida cotidiana. O apelo durante a vida é a melhor disposição para morte, uma vez que as normas de condutas introduzidas no contexto social vão em direção à salvação pessoal do indivíduo. Também, a relação que o homem estabelece com a morte circunscreve-se à vida familiar, estendendo-se a todo campo social. Passa-se a refletir sobre família, relações conjugais, educação dos filhos, formas de convivência e preceitos básicos de uma vivência cotidiana determinada pelos círculos eclesiásticos, mas que nem sempre são seguidos à risca. Ou seja, a população da comarca assumiam atitudes moldadas pela mentalidade católica, principalmente na preparação oficial para a morte, mas não necessariamente em outros discursos e práticas religiosas.

Os costumes e comportamento que foram se desenvolvendo vão de encontro a certas tendências do comportamento eclesiástico tradicional, e acabam por determinar

uma forma de convivência social peculiar, mesmo numa sociedade marcada pelo discurso religioso. Segundo Souza (1986, p. 91):

O cristianismo vivido pelo povo caracterizava-se por um profundo desconhecimento dos dogmas, pela participação na liturgia sem a compreensão do sentido dos sacramentos e da própria missa. Afeito ao universo mágico, o homem distinguia mal o natural do sobrenatural, o visível do invisível, a parte do todo, a imagem da coisa figurada. Na maior parte das vezes, a organização catequética tridentina não conseguiria senão a aprendizagem por memorização de poucos rudimentos religiosos, dos quais nem sempre se entendia o significado pleno e que, passados alguns anos, eram esquecidos. Neste sentido, não discrepava do contexto europeu a religiosidade impregnada de paganismo do século XV português, a ‘complexa fusão de crenças e de práticas, teoricamente batizada de cristianismo mas praticamente desviada dele’ de que fala Oliveira Marques. Para este autor. Um ‘cristianismo de fachada (...). Emprestava nomes de santos e de festas católicas a forças da natureza e a consagrações pagãs’.

De acordo com os ensinamentos da Igreja, o processo da salvação exigiria um repertório de atitudes que nem sempre era seguido com a grandeza colocada pela instituição, que disseminava entre os católicos a nobreza e a bondade de Deus e que se confrontava com a incompatibilidade da vida terrena e a fragilidade do homem face a tais ensinamentos. Segundo Alves (2007, p. 428), a formação de Minas Gerais, vislumbrada em seus aspectos espacial e temporal, pôde estar longe do raio de ação das influências de Trento, ainda que se perceba o eco de algumas dessas tradições no costume de se representar um santo revestido em sua formação de instrução, de exemplo ou de estímulo à fé.

A exemplo das relações conjugais, na sociedade mineira era comum o afastamento dos valores religiosos da vida cotidiana. Embora o estado de casado significasse certa virtude e inserção nos valores cristãos, a realidade cultural acontecia à revelia da perspectiva da Igreja. Segundo Campos (2007, p. 401), o sacramento do matrimônio não era concorrido na Capitania, pois faltavam mulheres brancas para constituir famílias, segundo a ideia restritiva do casamento entre os “pares”, cujo objetivo era a preservação da pureza do sangue e nobiliarquia. Assim, por mais que a Coroa tenha tentado promover o estado de casado, o qual suscitaria a fixação das famílias e a tranquilidade pública, na ausência de mulheres da mesma condição, o homem das minas não se casava, permanecendo em concubinato com mulheres negras e pardas, ainda que professasse a crença religiosa dominante (CAMPOS, 2007). Vê-se que, embora a Igreja e a sociedade pregassem os bons costumes e o sacramento do

matrimônio entre os “pares”, ou seja, pessoas da mesma cor e grupo étnico, os indivíduos que não seguiam o teoricamente determinado continuavam inseridos na fé cristã, tolerados pelas irmandades e/ou ordens terceiras. Assim, a sociabilidade às agremiações confrariais, em vez de apoiar os valores e exibir a procedência de pureza de conduta, pareciam fechar os olhos para um estado que não era seguro e nem garantia a salvação da alma. Segundo Gil (1993, p. 33), “*sin haber vivido cristianamente, es muy difícil que pueda llegarse a una buena muerte. Será esta idea, redescubierta en el Renacimiento, la que se imponga con claridad en el Barroco convirtiéndose en la piedra angular del discurso sobre la muerte*”.

O homem, com sua crença no reino espiritual, rompe fronteiras num plano sensível da vida que carrega consigo a memória da morte e cria a possibilidade de comunicação com dois mundos (terreno e espiritual). Unidos pela aspiração comum de imortalidade, todos os crentes participam desse universo invisível, desse horizonte próximo, aberto à consumação do tempo breve e provisório de uma existência em vias de realizar-se (ARAÚJO, 1997, p. 180). A crença no futuro escatológico despertou a noção de responsabilidade individual e conduziu os fiéis a condutas voltadas para o universo de absolvição pessoal. Segundo Le Goff (1981, p. 15-16):

O além é um dos grandes horizontes das religiões e das sociedades. A vida do crente transforma-se quando ele pensa que nem tudo fica perdido com a morte. Essa emergência, esta construção secular da crença no Purgatório supõe e provoca uma modificação substancial das perspectivas do espaço-tempo do imaginário cristão. Ora essas estruturas mentais do espaço e do tempo são o esqueleto da maneira de pensar e de viver de uma sociedade. Quando essa sociedade está totalmente impregnada de religião, como a cristandade da longa Idade Média que se prolongou da Antiguidade tardia até a revolução industrial, mudar a geografia do além, do universo portanto, modificar o tempo do após vida, portanto a ligação entre o tempo terrestre, histórico e o tempo escatológico, o tempo da existência e o tempo de espera, significa operar uma revolução mental lenta mas essencial (LE GOFF, 1981, p. 15-16).

Enquanto sujeito social, o homem, após um exame de consciência, reflete sobre o valor da morte e investe em sua vida terrena cheia de incertezas e angústias em relação à sua hora e o porvir. A morte acaba por revelar o que a vida, com sua imagem difusa e depreciada, esconde embaixo de máscaras; também desmascara o terreno da ambição humana que desloca-se da terra para o céu. Seu perigo iminente sugere novos

valores, o sentimento de irreversibilidade da vida fornece uma imagem mais autêntica dos indivíduos.

As atitudes dos fiéis voltadas para a salvação pessoal parecem encontrar seu ponto máximo no tempo da doença. Segundo Araújo (1997, p. 183), a doença é vista como punição, castigo ou provação de Deus e tida como experiência fundamental, na medida em que fortalece a vontade de salvação. Assim, as atitudes de inquietação diante do ímpeto de ter sua vida interrompida culminam com a doença, que acaba por alarmar o indivíduo (contrário da morte repentina) que, em seu período de espera, cerca-se de todos os cuidados necessários para regenerar a alma enferma. Também, segundo Quiossa (2009, p.30), as doenças, as pestes e a proximidade com a morte deixavam a população, por vezes, amedrontada e com o sentimento de desolação, perda, e que um vizinho, um amigo ou um parente moribundo eram condições para aprofundar-se nas rezas e nas devoções a um santo ou a Nossa Senhora.

As cerimônias religiosas, com suas lições de “boa morte”, contagiavam a memória coletiva, influenciando a necessidade de um modelo de vida que curvava-se ao assenhoramento da Igreja, conduzindo práticas, costumes e representações diretamente ligadas a estratégias de absolvição gestadas no interior de sua própria tradição. Comumente, os cristãos, embora reconhecessem a autoridade temporal e espiritual da Igreja, em escala de preponderância social, acolhiam e investiam na lição da “boa morte”, mantendo um engajamento social convertido em obras de caridade, investimento em capelas, em grandes somas de legados pios, entre outros, quando encontravam-se em perigo de morte.

O medo da morte era evidente e os testamentos do século XVIII que foram estudados o podem confirmar. A morte era, então, uma certeza. No entanto, ninguém sabia quando exatamente, e como aconteceria, se por doença, por velhice, acidente, assassinato, etc. De fato, o acontecimento era certo, inevitável, e mobilizava, de certa forma, o pensamento cotidiano das comunidades ocidentais. A Igreja pregava a regra da boa vida sempre voltada para a valorização da “boa morte” e o destino da alma no pós-morte. Manipulando as sensações de angústia e a insegurança coletiva advindas do medo, também utilizava de imagens em seus discursos doutrinários para ilustrar o combate entre as forças do bem e as demoníacas, atribuindo o mérito da salvação às forças divinas, lembrando sempre os fiéis das tentações que assolavam a terra e que só poderiam ser combatidas por Cristo, pela Virgem Maria e por todos os santos e anjos da corte do Céu.

A constituição desse imaginário da morte tem profundas raízes teológicas que fundamentam valores religiosos, atitudes éticas e morais da sociedade cristã. Segundo Le Gof (1981), esses valores se materializavam em atitudes específicas de uma religião de salvação para a qual o fiel deveria se preparar diariamente para o momento incerto da morte. Assim, pensava-se e refletia-se sobre os mortos, rezando por eles, imaginando o local onde estes se encontravam e do qual nenhum católico à época escaparia, exceto aqueles que fossem direto para as profundezas do Inferno, ou os pouquíssimos eleitos que contemplariam o rosto de Deus mesmo antes do Dia final, do Juízo. Por isso, o comportamento do católico ia em direção ao que pregava a Igreja, mesmo que apenas no momento final da vida, acreditando, com isso, poder salvar a sua alma, uma vez que o momento da morte é incerto e o destino de sua alma também. Para Campos (2007, p. 385), a crença nos fins últimos expressa, assim, a concepção religiosa fundada na dupla sorte da criatura, isto é, o corpo voltado à decomposição (domínio da natureza) e a alma à eternidade da glória ou danação (domínio da cultura) (CAMPOS, 2007, p. 385).

A morte torna-se uma ameaça à vida humana e o indivíduo envolve-se em sistemas de rituais que ajudam a dar sentido à sua existência e continuidade do ser através da alma. Nesse quadro estão contidas significações da morte tanto de teor natural, como o medo que assola o ser humano, quanto cultural, que envolve signos e ritos que contribuem para explicar o acontecimento da morte e as atitudes diante desta em sua dimensão existencial, histórica e cultural. Segundo Daves (1998, p. 8-9), a própria cultura se refaz no ritual da morte e nos gestos para com os mortos e, no século XVIII, o testamento ocupa lugar privilegiado dentre os enunciados e dispositivos sociais possíveis e coerentes àquela visão de mundo. Ainda segundo o autor, que utiliza o conceito de representações de Emile Durkheim pra corroborar seus argumentos,

As representações coletivas subsequentes do que venha a ser o sentido do estar no mundo e, portanto do próprio ser no mundo, são enunciados paulatinamente à medida que também elaboram-se esquemas mentais de representação da morte, dos mortos, e sobretudo da atitude dos vivos diante deste novo universo centrado de existência no mesmo momento em que a vida parece findar-se ou abrir-se para novas possibilidades de ser (DAVES, 1998, p. 9).

A morte, os mortos e os vivos inseridos nesse esquema de representação estão ligados a uma racionalidade própria dos signos que correspondem a uma atitude tradicional do homem diante da morte. Ao longo do tempo, foram criados, pela

civilização cristã, vários sistemas de morrer que permitem identificar as atitudes essenciais dos indivíduos e detectar as mudanças no contexto cultural humanista. Embora a história da morte esteja situada na longa duração, os elementos de permanência são ressemantizados em contextos culturais específicos, adquirindo novos significados e evocando novos sentidos (DAVES, 1998, p. 71). As concepções de existência e as visões de mundo dominadas pela religião, desde a era clássica greco-romana, influenciaram os setores da vida e construíram uma cultura própria repassada para toda a sociedade. Mesmo levando em conta as mudanças ocorridas nessas concepções cristãs da existência (inclinadas para uma percepção mais individualizada do ser), na cultura a morte tornou-se familiar e cotidiana e o homem “aceitava-a simplesmente como justa, o que carecia de solenidade para marcar a importância das grandes fases por que todas as vidas devem passar” (ARIÈS, 1989, p. 31).

No século XVIII, a religião atrelou-se aos signos da morte e a enquadrou na vida cotidiana, construindo uma vivência onde os atos sociais estavam direta ou indiretamente ligados à concepção coletiva de futuro. Assim, a sociedade setecentista representava um universo maior que conferia sentido à existência humana e aos seus anseios individuais e coletivos ligados à morte.

As ações eclesiais estiveram imbricadas à sociedade e cultura da comarca do Rio das Mortes desde o período de sua formação territorial. Atuando no processo e formação humanista, na prática de evangelização e nas ordens terceiras, a Igreja se fez presente de forma consistente. No período colonial, a administração eclesiástica exerceu um papel preponderante em relação à administração pública de cunho civil devido à abrangência e organização de suas áreas de atuação. Recorria-se a Igreja para obter informações de sua extensão administrativa, como dados cartoriais e levantamento populacional. Assim, a instituição religiosa funcionava também como unidades básicas de administração pública.

A comarca do Rio das Mortes, sociedade escravista e colonial, crescia com a construção e reforma de templos religiosos no estilo barroco. No século XVIII as associações de leigos desempenharam um papel expressivo no tocante ao apoio à administração, manutenção e nas ações assistências da Igreja. Foram responsáveis pela edificação do patrimônio religioso no território da comarca, tais como construção de igrejas, capelas, ermidas, como também da manutenção do culto religioso no período. Os leigos cultivavam o espírito de solidariedade, tanto na vida como na morte, cuidando dos associados em tempos de doença, invalidez e para que tivessem uma “boa morte”.

Criadas para praticar obras de caridade, as confrarias assistiam aos fiéis com preces dos confrades no dia derradeiro e encarregavam-se das pompas fúnebres da paróquia, inclusive do enterro dos pobres que, mesmo sem recursos econômicos, ganhavam um enterro aos moldes do catolicismo. Ademais, a atuação das irmandades estendia-se ao pós-morte, uma vez que depois do sepultamento elas cuidavam dos sufrágios para as almas, de acordo com o que determinavam seus estatutos.

As diferenças sociais se materializavam no seio da sociedade da comarca do Rio das Mortes e essas associações acabavam por reforçar as hierarquias sociais, como era comum nas sociedades de formação colonial portuguesa. “[...] as cores (das Irmandades e Ordens Terceiras) não se misturavam e a mesma procissão, de certa forma, se convertia numa pedagogia subjacente de demonstrar que a ordem devia ser [...] respeitada” (GAIO, 2006, p.07).

Na comarca não existiram ordens primeiras e segundas; houve somente ordens terceiras, irmandades²⁶ e confrarias.

Tabela 1 - Associações religiosas da região da Comarca do Rio das Mortes

Associações Religiosas	Ano de fundação
Confraria de Nossa Senhora do Rosário	1708
Irmandade do Santíssimo Sacramento	1711
Irmandade de São Miguel e Almas	1716
Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte	1730
Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo	1732/1746
Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos	1733
Ordem Terceira de São Francisco de Assis	1749
Arquiconfraria de Nossa Senhora das Mercês	1754/1750
Irmandade de São Gonçalo Garcia	1732

Dentro da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Pilar de São João del Rei estavam alojadas as irmandades do Santíssimo Sacramento, de São Miguel e Almas, de Nossa Senhora da Boa Morte, do Senhor Bom Jesus dos Passos e São Gonçalo Garcia.

As irmandades alojadas dentro de uma igreja matriz tinham direito a uma cota de sepultamentos dentro e fora da igreja. Conforme o caso, as irmandades mantinham um capelão na capela da irmandade. As irmandades que ajudavam financeiramente nos templos religiosos eram chamadas de “*fabriqueiras*” das igrejas da vila. Por exemplo: a Irmandade do Santíssimo Sacramento era a ‘fabriqueira’ da igreja

²⁶ Essas associações podiam ser ‘irmandade devocional secular’ (confirmada pela coroa, fiscalizada pela justiça secular), ou ‘irmandade eclesiástica’ (confirmada pela Igreja, fiscalizada por autoridade eclesiástica) (CARVALHO, 2015).

matriz e capelas de Tiradentes, financiou a compra dos sinos, pagou ourives habilitados para confecção das alaias em prata, comprou os paramentos litúrgicos etc. Em São João Del Rei, a Igreja de São Francisco, a Igreja do Carmo, Igreja matriz do Pilar e as duas pontes, da Cadeia e do Rosário foram financiadas por *fabriqueiras*. A *fabriqueira* das torres da Matriz do Pilar de São João Del Rei foram as Ordens Terceiras de São Francisco e a do Carmo (CARVALHO, 2015, p. 149).

Nas Minas setecentistas muitas práticas políticas, sociais e econômicas encontravam sua referência no campo religioso, em atos simbólicos que relacionavam o homem à sua concepção de existência e de uma ética de religião centrada no processo de salvação. A certeza de salvação estruturava-se em meio à organização social, às hierarquias, aos padrões de sociabilidade e aos laços de solidariedade que podiam ser usados como canais de comunicação com o sagrado e que poderiam garantir a vida eterna.

Contudo, também interessa aqui a compreensão das articulações e tensões entre as formulações teológicas do catolicismo. Por isso, falar-se-á, a seguir, sobre o imaginário cristão acerca do pós-morte para entender melhor como este era compreendido pelos fiéis e como se dava (e, “se” dava) a apropriação em suas práticas cotidianas e condutas religiosas.

CAPÍTULO 2: O IMAGINÁRIO CRISTÃO SOBRE O PÓS-MORTE

Para se chegar aos gestos diante da morte, o presente texto vai percorrer o discurso que ela suscita, passando pela forma como a Igreja Católica o consolidou na experiência humana. O conteúdo escatológico que será apresentado, assim como o breve discurso apocalíptico que virá, nos permitirá lançar um olhar mais atento sobre o tempo histórico a ser trabalhado nesta pesquisa e compreender melhor o sentido das práticas e representações que podem ser (e muitas são) reflexo de um tempo remoto que dominou, em parte, a mentalidade de povos que viveram em outros espaços e tempos diferentes, apesar da nova inserção cultural.

Embora a morte constitua um mistério para todas as culturas, que se esforçam por compreendê-la, decifrá-la e dar sentido, nosso esforço é buscar inseri-la no sistema de vida da sociedade, baseado no que acreditam os cristãos católicos que experimentaram em vida as angústias e as expectativas do fim da vida terrena. Assim, pretendeu-se trabalhar o imaginário da morte aberta a fontes variadas, ainda que incertas, em uma base econômico-social, mas aberta às resistências e mudanças impulsionadas. Embora a morte não seja metafísica, situada em um plano superior da existência terrestre, está indissoluvelmente ligada a um valor explicativo que ajuda a dar sentido à vida concebida de forma inseparável da carga de significados nas doutrinas vinculadas ao cristianismo. Em efeito, torna-se importante recuperar a formação do imaginário cristão sobre o pós-morte e seus elementos definidores. Seguindo essa trilha, neste capítulo pretende-se apresentar, principalmente, uma base introdutória à temática, colocando o plano de fundo teológico-histórico para, posteriormente, buscarmos a compreensão da forma como as sociedades católicas reagem ao imaginário da morte sempre presente “no cotidiano das sociedades ocidentais, desde a Idade Média até as revoluções liberais e burguesas” (RODRIGUES, 2005, p.24).

2. 1 Teologia Católica da morte

A formação do imaginário cristão sobre a morte vem adquirindo contornos desde o mundo greco-romano e conta com influências, sobretudo do universo judaico e suas ideias escatológicas que exprimem elementos que caracterizam o processo evolutivo

dessa formação. Todavia, o conceito “escatologia” tem origem relativamente recente²⁷ e sua temática se mostra profundamente diversificada. Nas teologias católica e luterana foi imposta a denominação *De novissimis*, enquanto a Dogmática da Reforma privilegiou o título de *De glorificatione* (SCHUTZ, 1985, p. 13). No entanto, a temática da escatologia²⁸ prevalecerá, apesar das diversas terminologias concorrentes na história do conceito. Não obstante, ainda com as amplificações do termo que se apresenta em seu conceito mais geral, “do ponto de vista da dogmática tradicional, o âmbito da pesquisa escatológica parecia rigidamente prefixado: abrangia desde o fim do homem e do mundo até os problemas sociais relacionados com esse fim” (SCHUTZ, 1985, p. 13).

A escatologia ocupa-se do fim do mundo, da experiência da morte, do Juízo, do estado definitivo (paraíso / inferno), o que gera tensão no estado provisório (vida / purgatório) que deve ser enfrentado pelo indivíduo ou alma. Assim, a escatologia cristã nos auxiliará na compreensão do que a morte comporta para o homem que conota aquilo que é definitivo e, ao mesmo tempo, gera uma série de possibilidades durante o processo de opção e de perda. Conecta-se a um futuro indefinido, ao futuro da criação “não de algo que irrompe sobre o homem e mundo vindo de fora, e, sim, de consumação²⁹ de vida que já começou, não de algo puramente futuro, e, sim, também do presente, na medida em que ele está determinado pelo direcionamento ao futuro” que provoca esperança efetiva nos indivíduos que nele crêem (NOCKE, 2000, p. 340).

²⁷ “Aparece pela primeira vez no *Systema locorum theologicorum* de A. Calov (+ 1686); o vol. XII da obra aborda sobre o título Eschatologia sacra a morte, a ressurreição, o juízo e a definitiva consumação do mundo. Somente com Shleiermacher, todavia, é que ele assume um sentido bem preciso e vai entrar no uso mais geral. A teologia patrística e escolástica não dispunha ainda de um termo tão amplo. Na sua obra principal, *De sacramentis christianae fidei*, Hugo de São Vítor focaliza os temas escatológicos sob os títulos *De fine saeculi* ou *De statu futuri saeculi*. Thomás de Aquino, em seu *Supplementum à Summa Theologica*, expõe a escatologia no *De resurrectione*; e Boaventura, no *Breviloquium*, fala dos éschata no *De status finalis iudicii*” (SCHUTZ, 1985, p. 12-13).

²⁸ Para o teólogo Heinrich Gross (1985, p. 159), é quase impossível esboçar exatamente as diferenças existentes entre escatologia e apocalíptica (remonta aos escritos canônicos do AT). A seu ver, “a diferença entre esses dois gêneros deveria ser vista no fato de a escatologia partir de um determinado ponto de observação da história vétero-testamentária, para se dirigir para um futuro de salvação; orienta toda vida do fiel para essa meta final e confere sempre novos e contínuos impulsos para esse fim que está além do horizonte da história que se vai desdobrando. A apocalíptica, por seu lado, quase sempre não é mais que uma descrição pormenorizada, minuciosa dos acontecimentos e situações dos últimos tempos e recorre geralmente a grandes visões, oferecendo uma espécie de reportagem antecipada” (GROSS, 1985, p. 159).

²⁹ Segundo Nocke (2000, p. 340-341), consumação pode significar um processo, um movimento em direção a um alvo, mas também o próprio alvo que, por sua vez, pode ser entendido como estado de descanso, no qual todo crescimento está terminado, ou como plenitudes, como culminação da história, como a vida mais intensiva. Na tradição cristã, esse alvo é imaginado, muitas vezes como estado de “descanso eterno”, assim a escatologia reflete a esperança de consumação (NOCKE, 2000, p. 341).

Desde a Idade Média, a Igreja põe em pauta a discussão sobre o fim da história humana³⁰, espalhando um clima de temor e pessimismo geral em relação ao futuro da humanidade e destino das almas. Em relação às concepções e interesses concernentes às diferentes profecias apocalípticas³¹ (que se apossou fortemente da imaginação dos homens em finais do século XV e início do XVI), Delumeau (1989) estabelece uma distinção metodológica entre duas interpretações diferentes dos textos proféticos relativos às últimas etapas da história humana, insistindo uma na promessa de mil anos de felicidade, a outra no Juízo Final. Segundo a discussão feita pelo autor, as origens do milenarismo³² antecedem a era cristã e se enraizaram nas esperanças messiânicas de Israel.

Isaías (54 e 55), Ezequiel (40-48), Daniel (2 e 7) e mais ainda as profecias pós-exílio anunciaram a vinda de um messias que inauguraria um período de prosperidade e de paz. A noção de um reino intermediário, espécie de paraíso terrestre provisório intercalado entre o tempo atual e a eternidade, delimitou-se na literatura judaica através do livro dos jubileus (22:27), das *parábolas de Henoch* (61-68) e do livro de Esdras (8:28). Dos meios judeus, a crença no reino messiânico foi transmitida aos cristãos pelo Apocalipse de São João (20). Nesse texto célebre, o apóstolo anuncia que o anjo de Deus acorrentará Satã por mil anos. Então, os justos³³ ressuscitarão com Cristo e serão felizes sobre a terra durante esses mil anos (DELUMEAU, 1989, 207)³⁴.

³⁰ Segundo Delumeau (1989), o fim da história humana foi profetizado por diferentes textos da era medieval. Entre eles, o autor fala de 20 manuscritos espanhóis dos séculos X-XIII que conservam o *Comentário do Apocalipse* do monge Beatus de Liebana, escrito no final do século VIII; O célebre *Apocalipse* de Saint-Sever (século XI), com seus monstros fantásticos. Também muitas igrejas francesas dos séculos XII e XIII evocaram a cena do Juízo Final (DELUMEAU, 1989, p. 206).

³¹ Diferente da doutrina das coisas derradeiras ou da escatologia, o apocalipse, palavra originária do Grego e que significa revelação, nos oferece uma compreensão diferenciada da ideia de esperança. Segundo Nocke (2000, p. 343), a perspectiva de esperança faz parte de “uma época (c.200 aC até 100 dC) que trazia extremo pessimismo ao judaísmo, tanto político como religioso. Sob o domínio de Gregos e Romanos, pareciam desmancharem-se todas as chances para uma reconstituição do estado próprio. Judeus crentes eram perseguidos por causa de sua fidelidade a Javé e sua Lei, eram torturados e assassinados”. Esse evento histórico mostra a realidade de um povo perdido, tomado por ideias negativas, que aproxima-se de Deus. Daí ressurge a esperança como expressão da fé em Deus (e “revelada” por Deus) que mudará o curso da história, estabelecendo um novo mundo (o “novo éon”).

³² De Milenarismo (do latim mille = mil) entende-se, em sentido estrito, a expectativa de um reino de Cristo e dos justos por mil anos antes do derradeiro embate com o mal e do subsequente estado salvífico definitivo; no sentido mais amplo, entende-se sob esse conceito toda a expectativa de que a história terrena desembocaria num tempo de salvação, estabelecido por Deus nessa terra, antes da consumação do mundo (NOCKE, 2000, p. 351).

³³ Na teologia católica, os justos são os que fazem o bem em força da bênção divina, são os “benditos do Pai”. Segundo Schelkle (1985, p. 183), o fato dos bons predestinados serem chamados “justos” (Mt 25,37) poderia também significar que eles não são justos pela virtude própria, mas a sua justiça é dom e cumprimento escatológico, que tem sua base na palavra de Deus.

³⁴ Segundo Delumeau (1989), essa mesma profecia reaparece com algumas variações. No entanto, essas pregações piedosas e pacíficas na origem geram algumas contestações: os franciscanos “espirituais” que se falam de Joaquim de Flora opuseram-se à riqueza e ao poder da Igreja e foram perseguidos pela

A espera pelo momento da reedificação do Templo e da batalha que aconteceria no tempo final e traria salvação³⁵ começa a esboçar um novo âmbito de expectativa com o fim dos tempos, ou a implantação do reino de Deus que suscitou medos constantes na comunidade cristã primitiva. Acreditava-se que o Jesus Cristo desceria do Céu e ressuscitaria primeiramente aqueles que morreram em Cristo e levaria consigo os vivos da terra. “Essa Boa Nova do Reino será proclamada no mundo inteiro em testemunho diante de todos os povos. E então virá o fim” (Mateus, 24: 14). Assim, a esperança da vinda de Cristo - também chamada de parusia – “não se dirige exclusivamente para um futuro infinito, pelo contrário, ela faz do presente o começo da consumação esperada” (NOCKE, 2000, p. 348).

A fé na parúsia de Cristo está associada à fé no julgamento do mundo. A história de sofrimento do povo de Israel (exílio), a confrontação com o indescritível sofrimento de pessoas justas (Jó), a experiência de que, na grande maioria dos casos, não fecha o balanço entre a maneira como as pessoas vivem e o destino que têm fizeram com que a fé na justiça de Deus, efetiva em todos os tempos, se transformasse na esperança de sua intervenção futura na história (NOCKE, 2000, p. 348).

No entanto, a demora da parusia provocou grande inquietação nas comunidades cristãs com seus anseios de salvação após o juízo final. A passagem – de uma expectativa iminente da parusia para uma expectativa permanente – é um dos principais fatores que vão dar margem a um amplo imaginário do que ocorreria entre a morte e o fim dos tempos (BERKENBROK & NIERO, 20015, p. 913). Embora angústias escatológicas de todo tipo marcassem profundamente a mentalidade coletiva, nesse momento, percorreremos os caminhos que levam ao estágio definitivo da alma e ao temor que mobilizou um número importante de pessoas, principalmente nos séculos

hierarquia; na Alemanha, nasceu e perdurou a crença de que Frederico II ia ressuscitar, ser o vingador das injustiças e o “imperador dos últimos dias”. O autor fala em duas correntes milenaristas distintas: uma que optou pela violência, querendo a ferro e fogo apressar a vinda do reino da felicidade e de igualdade sobre a terra, e uma outra que excluía as soluções de força e acreditava que logo viria o tempo em que Cristo seria durante mil anos o rei de uma terra regenerada da qual o mal e o pecado teriam desaparecido. Após essa sequência de santidade e de paz, ocorreria o Juízo Final (DELEMEAU, 1989, p. 208). As duas correntes milenaristas não desapareceram da civilização ocidental com a restauração da monarquia na Inglaterra; do lado das esperas pacíficas, adventistas e testemunhas de Jeová continuam até hoje a aguardar a hora em que começarão os mil anos de paz durante os quais Satã será acorrentado. Ao contrário, a Itália e o Brasil conheceram no século XIX violências messiânicas (DELEMEAU, 1989, p. 208-09).

³⁵ GROSS (1985, p. 151), a batalha histórica, o fim de Israel e Judá como estados independentes e exílio posterior não devem ser interpretados como o acontecimento último que serve de prelúdio ao ato final; a batalha final assumirá, diversamente dos conflitos anteriores, proporções cósmicas.

XVII e XVIII, que passaram a se preocupar com o “bem viver” e o “bem morrer” (assunto discutido no próximo capítulo) como recurso à salvação de suas almas.

Esse discurso será importante para identificarmos o reflexo do mistério que causa medo por envolver todo esse imaginário em torno da morte que se mostra presente nas cartas testamentárias que analisaremos em momento posterior. Os testadores pareciam entender que a agonia e o juízo eram momentos especialmente perigosos e que os últimos instantes da vida seriam a ocasião na qual se realizaria o juízo particular; daí a necessidade de prepara-se para o momento da passagem.

2.2 O Juízo

A ideia de juízo estabelece uma nova relação dos indivíduos com Deus; seu objetivo é a purificação e a salvação³⁶. O ser humano pode, então, alimentar a esperança de que depois da morte será libertado da culpa alojada nele e das alienações e distorções de seu ser causadas por essa culpa³⁷ (NOCKE, 2000, p. 414). A aproximação com o reino de Deus, ou com a hora do juízo, desperta os indivíduos para o momento de decisão. “Todos com efeito devemos comparecer diante do tribunal de Cristo, cada um para receber a recompensa das obras que tiver realizado enquanto andava no corpo, quer para o bem quer para o mal” (2Cor 5,10).

Os teólogos são unânimes em admitir a existência do juízo particular; entretanto, as interpretações acerca da essência desse juízo são diversificadas (CAMPOS, 2007, p. 385). No imaginário cristão, o juízo individual que acontece imediatamente após a morte se refere ao julgamento de cada pessoa individualmente. O homem está sempre a caminho para o juízo de Deus, e por isso deve reconciliar-se sempre com o inimigo, quer seja este o homem de Deus, para não ser arrastado ao tribunal e não ser condenado (Mt 5,25). O anúncio de um juízo no qual Deus desempenha a função de juiz pode ser ameaçador ou trazer uma mensagem de salvação, desde que o caminho percorrido leve à

³⁶ “No tempo dos grandes profetas, imaginava-se o juízo divino (o dia de Javé) em termos intra-históricos: ele aconteceria em catástrofes históricas, em derrotas políticas e militares, em caos, saques, regimes governamentais desumanos e exílio. Essas coisas devem servir para a purificação, para que Deus pudesse dirigir para o bem a história para um Israel renovado. Na apocalíptica o dia de Javé passa a ser então o dia derradeiro: ele porá um fim a história do presente éon” (NOCKE, 2000, p. 349). A ideia de apocalipse vem acompanhada de conteúdos de esperança vindo pela fé em Deus que faria desaparecer o mundo em caos para dar lugar a um novo mundo. No entanto, ao contrário do que se acreditava, o reino de Deus foi anunciado por Jesus, sem mesmo ter ocorrido a destruição do mundo da perdição.

³⁷ A esperança de purificação e salvação vem da crença em um Cristo misericordioso que se coloca na condição de juiz que “andou por toda parte, fez o bem e curou os que se encontravam no poder do diabo” (At 10,38).

vida e não à desgraça. Os discípulos devem temer aquele que tem o poder de mandar para o inferno o homem inteiro com corpo e alma (Mt 10,28).

Segundo Nocke (2000), o juízo individual (que o autor chama de juízo especial) abre uma perspectiva de esperança para as pessoas que, além de se depararem com todo o mal vindo de si, terão seu lado bom reconhecido. Desse modo, “o julgamento especial poderia expressar uma esperança de libertação passando pela idéia de purificação, bem como a esperança de poder ver o resultado bom da vida” (NOCKE, 2000, p. 413).

Já o juízo universal decide a história do mundo anunciado por Jesus e de uma humanidade que deveria ter seguido os preceitos cristãos ou vivido em comunhão com Cristo. A visão escatológica do Juízo Final, que separaria os homens entre o reino do Senhor e o domínio do diabo, povoou em grande parte a mentalidade daqueles que viveram principalmente entre os séculos XII e XVIII.

As representações do Juízo Final ampliaram ainda mais o imaginário cristão sobre o pós-morte, tornando os indivíduos muito preocupados com o destino de suas almas que tendiam à eterna danação ou à eternidade bem-aventurada posterior ao juízo final³⁸. A espera escatológica, que teve seu período de ascensão no século XIV, motivava um misto de esperança e medo; por um lado, esperava-se “novos céus” e a “nova terra” que acolheria a humanidade liberta do pecado e do infortúnio, por outro, a divindade puniria os homens culpados e o “futuro” poderia ser muito sombrio. Segundo Schelkle (1985, p. 181), o juízo universal refere-se a todos aqueles ditos em que se anuncia a parusia de Jesus.

Aquele que volta também será o juiz do grande juízo. Contra as cidades que tiveram o privilégio de assistir às suas obras Jesus lança a ameaça do Juízo futuro, mais terrível ainda do que aquele que há de ser proferido sobre as piores cidades pagãs como Tiro e Sidon (Mt 11,21s; cf. Is 23; Ez 26s). Gerações agora distantes no tempo ressuscitarão da morte e acusarão no dia do juízo apocalíptico, que será proferido sobre Israel, um juízo em que as diversas punições serão pesadas e bem medidas (SCHELKLE, 1985, p. 181).

Assim, no juízo universal será decidido quem entrará, ou não, no Reino de Deus; é o momento da consumação definitiva do mundo, da separação entre os bons e os

³⁸ Segundo Delumeau (1989, p. 213), a descoberta da América e de uma humanidade até então desconhecida foi igualmente interpretada pelos religiosos recentemente desembarcados no Novo mundo como o sinal ou de que o reino dos santos estava próximo, ou então de que o fim dos tempos não tardaria.

maus. Aos primeiros seria reservada a glória e aos segundos, a eterna danação, vão pagar sua pena³⁹ “no fogo eterno, preparado para o diabo e seus anjos” (Mt 25,41).

Oferecendo sua graça Deus convida a todos, e sua paciência é tamanha que pode suportar a convivência de bons e maus. Mas no final o que decide é o Juízo. De novo aparecem os anjos como ministros do juízo, e também aqui os maus são lançados à fornalha ardente. Em ambas as parábolas, juízo final significa que o futuro e o juízo dependem da decisão de que o homem se deve atualmente fazer responsável (SCHELKLE, 1985, p. 181).

Acreditava-se que na hora do encontro com Deus toda a verdade da vida apareceria e o cristão poderia, ou não, colher os frutos de sua vivência terrena. Para a teologia católica o momento seria de decisão, as máscaras cairiam e o ser humano revelar-se-ia tal como ele realmente era, e o futuro seria anunciado por Cristo que os sentenciaria, não apenas condenando-os, mas salvando-os da danação eterna, pois ele julga e ama ao mesmo tempo. “Em princípio, o ser humano já se julgou a si mesmo por sua prática de vida; no encontro com aquele que é verdade, a verdade de sua vida apenas vem à luz. Somente na confrontação com Cristo, o ser humano percebe o que há dentro dele” (NOCKE, 2000, p. 412).

Em suma, o juízo geral, (que nós também chamamos de Juízo universal) é, sem dúvida, razão de esperança para os preteridos do mundo, para as vítimas de injustiça e violência, pois ele impede que o assassino triunfe eternamente sobre sua vítima, que a mentira, o suborno e as estruturas de opressão fiquem ocultos, que a injustiça vença o direito (NOCKE, 2000). Há que se destacar ainda que, segundo Campos:

Seria incongruente considerar que após o juízo particular sucederia o universal, uma vez que o além é desprovido do tempo linear, próprio da história. Outrossim, o Pai conferiu exclusivamente ao Filho a faculdade de julgar com uma sentença única (Jo 5,22-27). Nesse sentido o juízo particular é idêntico ao universal (CAMPOS, 2007, p. 385).

Segundo Schmaus, que Campos (2007) cita para corroborar seu argumento, o primeiro contempla a face individual, diz respeito à boa ou à má vontade do homem, enquanto o segundo avalia o valor coletivo das ações dos homens para o transcurso da história humana (SCHMAUS apud CAMPOS, 2007, p. 385). Seja como for, os juízos

³⁹ Pena, segundo Nocke (2000, p. 412) é a consequência dolorosa do próprio pecado, como sofrimento que resulta da natureza do ato, em última análise, como ao enclausuramento em si mesmo que torna a pessoa infeliz, decorrente da negação do amor.

que tece a respeito de si já constituem a antecipação da sentença divina, a qual, por sua vez, seria dada por Deus de maneira verdadeiramente misteriosa e imperscrutável aos humanos (CAMPOS, 2007, p. 286).

2.3 A doutrina do Purgatório

Na tentativa de preencher o hiato existente entre o juízo particular que se segue à morte de cada um e o juízo coletivo, surge o terceiro local (VOVELLE, 2010, p. 42). Nesse sentido, a concepção de um julgamento dos mortos fundamenta-se pela existência de um Purgatório que, segundo Le Goff (1995), apoia-se na crença de um julgamento duplo; o primeiro no momento da morte e o segundo no fim dos tempos. Está também ligada à ideia de responsabilidade individual, de livre arbítrio, do homem culpado por natureza por causa do pecado original, mas julgado segundo os pecados cometidos sob sua responsabilidade.

Assim, ao entrar na ideia de purificação, torna-se necessário conhecer melhor a doutrina do purgatório para confrontar a realidade da relação dos vivos com os mortos, levando em conta suas heranças pré-cristãs e as dimensões mais problemáticas ligadas aos fins últimos do homem que produziu um imaginário coletivo cheio de especulações.

Até o final do século XII, a ideia de purgatório⁴⁰ como o “terceiro lugar” não era incluída no imaginário do pós-morte. Essa reflexão, que fez-se notar fortemente ainda na Antiguidade, com o reconhecimento do culto aos mortos, foi além dos fundamentos estabelecidos na escatologia que, até então, só reconhecia dois locais, paraíso e inferno⁴¹. Com a consolidação do Purgatório diminui o abismo que separa o círculo dos eleitos da multidão dos condenados. Tudo se transforma quando o cristão pensa que nem tudo está perdido com a morte. Essa revolução mental provoca uma modificação substancial no imaginário da morte, alterando a maneira de pensar e viver de uma sociedade. Uma nova necessidade de justiça na sociedade laica favorece a eclosão de julgamento individual, em que a leitura binária da ordem do mundo vê-se substituída

⁴⁰ Ao que parece, o termo *purgatorium* (purificação | fogo da purificação) deve-se ao teólogo erudito, o doutor parisiense Pierre le Mangeur, entre 1170 e 1200, e somente no fim do século receberá a caução do papa Inocêncio III (VOVELLE, 2010, p. 27). Até o final do século XII a palavra purgatório não existia como substantivo.

⁴¹ Segundo Daves (1998), essa mudança formal que vai além da territorialização binária Céu-Inferno, criando um lugar intermediário, caracterizado pelo fogo provisório, esteve relacionada às mutações jurídicas ocorridas na sociedade feudal. As novas prescrições sociais enunciavam também novos tipos de pecado e amplas categorias de pecadores.

por um esquema ternário, que tolera uma categoria intermediária entre os bons e os malvados (VOVELLE, 2010, p. 27-28).

Guiados pela Igreja, os cristãos buscaram outro mundo que lhes desse a chance de resgatá-los dos pecados cometidos em vida. No entanto, para consolidar a noção de purgatório⁴² foram travadas várias discussões que extrapolaram as questões religiosas. Debates de teor político, econômico, ideológico e cultural também surgiram para dar ânimo às discussões em torno do assunto⁴³. Todavia, segundo Le Goff (1995), três teólogos se destacam nos estudos que levaram à concepção de purgatório, são eles: Clemente de Alexandria, Orígenes e Santo Agostinho. Mas foi Santo Agostinho, no século V, quem primeiro contribuiu de maneira decisiva na definição, não de um local, mas das penas purgatórias entre a morte e a ressurreição final para os pecadores que poderiam ser aliviados pelo sufrágio dos vivos (VOVELLE, 2010, p. 27). Ou seja, ele desenvolveu uma escatologia centrada no medo, de grande importância no processo de salvação das almas no período medieval e enfatizou a imagem do fogo como elemento básico dessa região imaginária, que seria o purgatório. Fala-se de um fogo espiritual, punitivo, redentor e consolador que ocorre entre a morte individual e o julgamento geral, beneficiando algumas almas, mas não todas. Santo Agostinho não discrimina sobre os tipos de pecado que serão resgatados após a morte pela via purgativa, ou seja, não considera uma doutrina dos pecados; para ele, o indivíduo inicia as provas purgativas aqui mesmo na terra.

No que concerne ao fogo purgatório, há que se destacar, ainda, as duas concepções de fogo: uma que se apoia na herança agostiniana que crê num fogo espiritual, num sentido metafórico, e o outro, num sentido real, material. Segundo Le Goff (1995), o fogo não é pois, uma metáfora, mas o termo genérico que serve para designar o conjunto dos processos de expiação e de purificação que sofrem as almas no purgatório. Assim, o fogo expurgador desempenhou um papel importante na construção do Purgatório, apesar de poder sugerir funções e significados diferentes dos empregados

⁴² Segundo Quiossa (2009, p. 209), “o Novo Testamento traz três textos fundamentais para a substanciação da ideia do Purgatório. O primeiro está no Evangelho de Mateus (12,31-32), em que este apresenta a possibilidade de remissão dos pecados, exceto aquele cometido contra o Espírito Santo. Outro texto está em Lucas (16, 19-26), no relato sobre a história do pobre Lázaro e do rico mau. O lugar de espera dos justos é designado como o seio de Abraão, visto como a primeira encarnação cristã do Purgatório. Por fim, um texto da primeira carta de S. Paulo aos Coríntios (3,11-15), em que há uma narração da possibilidade de salvação através do fogo”.

⁴³ Com a Reforma Protestante do século XVI, outros debates levantaram novas polêmicas sobre o assunto, e isso contribuiu para o aperfeiçoamento da doutrina do Purgatório pela Igreja Católica, totalmente rejeitada pelo protestantismo (QUIOSSA, 2009, p. 209).

no terceiro lugar. Apesar de toda a complexidade que envolve o fogo do Além nas suas formas gerais e essenciais, trata-se, de fato, sempre do mesmo fogo, divino, sagrado, aquele que pode ser purificador, punitivo ou ainda probatório. No entanto, o fogo do Purgatório, continuando a ser um símbolo portador de sentido, o da salvação pela purificação, tornou-se um instrumento a serviço de um sistema de justiça complexo, ligado a uma sociedade completamente diferente daquela que acreditava no fogo regenerador (LE GOFF, 1995, p. 25).

Na Alta Idade Média, segundo Daves (1998), a teologia escatológica de São Gregório, o Grande (1015-...) dedica-se a responder às dúvidas no meio monástico, concernentes ao destino das almas no Além, apoiando-se em narrativas e testemunhas “reais” de cenas ocorridas no purgatório, lugar de comunicação entre os vivos e os espectros, que não são as almas penadas, mas as penitentes. Ademais, Gregório explora o Além com finalidade exortativa ao pretender agilizar uma pastoral centrada na normatização do comportamento cristão do próprio clero, enfatizando para isso o poder da Eucaristia na remissão dos pecados dos vivos e sufrágios dos mortos (DAVES, 1998, p. 35). Para Gregório, o purgatório é aqui mesmo na terra; no lugar onde se cometeu os pecados também se recebe a punição. Por vezes, para cada tipo de pecado haverá um fogo purgatório antes do Julgamento com a intensidade correspondendo à variedade das penas. Esse pensamento contribui para o aparecimento de uma região espacial imaginária de castigos no Além e favorece a sistematização dos pecados que poderiam ser expurgados, destacando a importância das preces dos vivos em proveito de seus mortos (DAVES, 1998).

É interessante observar que na produção dos teólogos Inácio de Loyola, Luís de Granada e Manoel Bernardes o purgatório não gozava de grande relevo, uma vez que davam ênfase à visão dualista (bem|mal, justo|pecador), em prejuízo de solução intermediária voltada para a preparação e o perdão (CAMPOS, 2007). Seja como for, até o século XII as concepções e interesses concernentes à problemática do purgatório e das penas purgatórias passaram por uma série de questionamentos conjugados à definição de pecadores e pecados que correspondem à ideia de salvação no pós-morte.

O terceiro local surge, então, destinado à grande maioria dos cristãos que deverão passar por uma purificação necessária antes de se dar o destino definitivo a suas almas. Desse modo, com o imaginário de um fim dos tempos próximo, a ideia corrente de uma condição intermediária adquire grande relevo entre os cristãos que passam a se valer da possibilidade de purificação após o falecimento e mesmo antes do Juízo Final.

Segundo Le Goff (1995, p. 21), para que o Purgatório nasça é necessário que a noção de ponto intermédio ganhe consistência, que os homens da Idade Média passem a gostar de pensar nele. Assim, ele faz parte de um sistema, o dos lugares do Além, e não tem existência nem significado, senão em relação a esses outros lugares.

Do início do século XIII até a publicação da “Divina Comédia” (1320), classificar e categorizar os cristãos, ao que parece, foi a grande questão teológica da época. A referência tomista fora reduzida a três categorias: aos lugares do além, corresponderiam a três tipos de homens – os inteiramente bons, os inteiramente maus, e os medianamente bons (mas que não são maus). Ao mesmo tempo em que a antiga territorialização binária Céu-Inferno caía em desuso, apareceria uma terceira humanidade apta a povoar o novo lugar intermediário, caracterizado pelo fogo provisório e pelos pecados que teriam ali a chance de se salvarem, mesmo após a morte (DAVES, 1998, p. 40).

Uma vez que o ser humano em sua totalidade é composto por corpo e alma, a morte encarrega-se de separá-los, dando imortalidade para alma, dom da graça divina. Assim, é a alma individual que permanece em estado intermediário⁴⁴; imaginário que passa a ser assumido como doutrina pela Igreja (BERKENBROCK & NIERO, 2015).

Segundo Vorgrimler (1984, p. 225), a doutrina do purgatório⁴⁵ pressupõe, em todos os casos, que o homem viva na morte e que entre a morte individual e a consumação escatológica de todas as coisas se dê um “intervalo”⁴⁶, ao qual não se pode negar uma certa configuração temporal. Nessa ótica, o estado intermediário, que sugere

⁴⁴ “Se o fim da existência terrena de cada pessoa ocorrer antes do fim dos tempos, haverá ali um hiato intermediário entre a vida do agora (terrena) e a existência definitiva do fim dos tempos. Esse estado é chamado de intermediário (*status intermedius*), em dois sentidos: por um lado, ele é pensado como intermediário no sentido de que à vida terrena que finda com a morte não seguirá imediatamente o fim dos tempos universal. A vida terrena continuará para muitas pessoas, mas para as falecidas, não. Como haverá continuidade da existência terrena para muitas pessoas e isso pelo tempo até a *parusia*, haverá alguma existência concomitante dos falecidos, dado que estes, no fim dos tempos, irão se juntar a todos por ocasião do juízo final universal. Por outro lado, aparece, aqui, também a ideia de que, se o ser humano, em sua morte, não se encontrar em estado de santidade tal que possa se unir a Deus, mas também não fosse de condição tal que tivesse rejeitado totalmente a Deus em sua vida terrena, estaria ele em uma condição intermediária (entre plena virtude e algo de pecado). Essa condição, assim na compreensão que vai se desenvolvendo, está destinada à união com Deus, mas encontrar-se-ia ainda em situação passível de aperfeiçoamento” (BERKENBROCK & NIERO, 2015. p. 914).

⁴⁵ Com a doutrina de um processo purificador se quer dizer que é os “mortos” constituem parte deste mundo e se aperfeiçoam progressivamente, sem nenhuma implicação de cunho cronológico (VORGRIMLER, 1984, p. 225).

⁴⁶ Na teologia da Igreja do Oriente não se pensa em nenhum “intervalo”. Diferente a posição ocidental: em Gregório I já se vê claramente que o “fogo purificador” (apresenta necessariamente um aspecto punitivo) perdura ao longo de todo o intervalo de tempo que se estende entre o juízo individual e o universal (Dil. IV 25) (VORGRIMLER, 1984, p. 227).

a possibilidade de purificação no pós-morte, nos remete à ideia do purgatório⁴⁷ “lugar”⁴⁸ onde se purgaria os pecados através de duras penas para que a alma atinja o estado de graça, ficando livre de manchas pecaminosas e, assim, em condições de entrar na eterna bem-aventurança, ou seja, é um processo através do qual se eliminam os restos de pecado do homem. Segundo Nocke (2000, p. 413), num processo doloroso, o ser humano ainda não maduro para a comunhão com Deus é levado à consumação.

O desenvolvimento da doutrina do purgatório caminhou diante 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 (ARAÚJO, 2013, p. 12). A invenção do purgatório reflete bem uma virada da mentalidade coletiva no seio da Idade Média, moldada pela ordenação escolástica no decorrer do século XIII, levando a uma primeira promulgação do dogma do purgatório no concílio de Lyon, em 1274 (VOVELLE, 2010, p. 28). Assim, o terceiro lugar foi gradativamente ganhando contornos com a ajuda de vários teólogos, muitas vezes ligados às ordens mendicantes, tais como São Tomás de Aquino e São Boaventura.

O pressuposto para um maior desenvolvimento da doutrina do Purgatório era a distinção teológica entre pecado e penas contraídas com o pecado (VORGRIMLER, 1984, p. 227). A ideia medieval-primitiva de uma purificação depois da morte foi associada à teologia da penitência na escolástica primitiva, com a distinção entre *reatus culpa* e (reato de culpa) e *reatus poenae* (reato de pena), ou seja, o perdão dos pecados é diferenciado da absolvição do reato da pena a que o ser humano está sujeito pelo pecado; e o reato da pena não é simplesmente superado com o perdão dos pecados; ele tem que ser absolvido num processo de purificação, ou antes da morte, por meio de exercícios de penitência correspondentes, ou depois da morte, por um processo de purificação mais passivo, que seria o purgatório (NOCKE, 2000). Segundo o autor citado (2000), existem controvérsias nas diferenças entre a teologia oriental e a ocidental. Segundo ele:

⁴⁷ Esse processo de aperfeiçoamento progressivo, chamado purgatório, passa a fazer parte do vocabulário do magistério eclesiástico através de Inocêncio IV (1254).

⁴⁸ Embora o termo “lugar” como aspecto físico tenha sido usado para se referir ao purgatório, na teologia católico-romana mais recente foram corrigidas as ideias coisificadoras e espacializadoras da tradição e substituídas por categorias pessoais. O fogo (em seu aspecto punitivo) passa a ser entendido em sentido figurado e o purgatório, que não é um lugar físico, passa a ser algo que acontece no próprio ser humano (NOCKE, 2000).

Tomás de Aquino atribui à doutrina dos “gregos e armênios”, que “afirmam que as almas não seriam nem castigadas nem recompensadas depois da morte até o dia do juízo, mas se encontrariam numa espécie de estado de suspensão, porque sem o corpo não devem receber nem castigo nem recompensa”, ao fato de os gregos quererem, de todo modo, distanciar-se da heresia origenista de que todos os castigos seriam castigos de purificação, caindo, assim, na “heresia oposta”, negando a existência de qualquer castigo de purificação depois da morte. A isso Tomás contrapõe a distinção entre o tormento eterno e certos castigos purificadores (...) para aqueles que partiram desse mundo sem pecado mortal”. Para Tomás, isso já constitui insofismável doutrina da Igreja⁴⁹ (NOCKE, 2000, p. 398).

Também segundo Vorgrimler (1984, p. 227), nos diálogos entre Igreja do Ocidente e do Oriente, visando a reunificação, o purgatório foi motivo de controvérsia entre gregos e latinos: os gregos, embora admitindo uma purificação (“penas purgatórias”) entre a morte individual e o juízo, estavam dispostos a admitir um “fogo” somente no juízo universal, no entanto, ambas as partes, todavia, estavam de acordo em reconhecerem a validade das intercessões em prol dos defuntos.

A oficialização do purgatório como lugar intermediário entre boas e más, entre Céu e Inferno, entre a morte individual e o Juízo final, teve lugar no Concílio de Florença (1439) e definitivamente em Trento (LE GOFF, 1995). A definição do purgatório torna-se mais rigorosa e alargada, tendo seu dogma definitivamente proclamado no Concílio de Florença, em 1439. As mais importantes disposições do Concílio em relação à morte fora em relação ao Purgatório, definição que passa, cada vez mais, a ser discutida nos sermões introduzidos no seio das ordens religiosas e, dessa forma, atingindo toda a sociedade temporal. Por vez, o caráter elitista que por tanto tempo foi atribuído ao purgatório (reservado na época carolíngia aos soberanos e aos príncipes), passa, a partir dos séculos XII e XIII, a abrir-se seletivamente aos monges e monásticos, com algumas entradas no meio cavaleiresco (VOVELLE, 2010).

Segundo Campos (2007, p. 384), enquanto a crença no purgatório, confortadora e igualitária, avançava na religiosidade das populações, os textos abordavam o assunto com timidez, e a iconografia quase o ignorou até a sua explosão a partir dos séculos XVI e XVII. Para a autora:

⁴⁹ Em vista da doutrina da Igreja Oriental, Inocêncio IV (1243-1254) exorta que se deve permanecer na doutrina da purificação depois da morte e na intercessão da Igreja pelos falecidos e exige, além disso, que os gregos adotem o uso linguístico latino (*purgatorium* – DH 838) (NOCKE, 2000, p. 398). Essa doutrina é confirmada no credo do imperador Miguel Paleólogo (1274; DH 856) e, posteriormente, no “Decreto para os Gregos” do Concílio de Florença (1439 – DH 1304), todavia sem os vocábulos “lugar” e “fogo” usados pelo papa Inocêncio (NOCKE, 2000, p. 398).

Tal descompasso merece ser sublinhado para que não se credite fragilidade da fé na ausência da representação visual e na indiferença dos textos doutrinários. Aquelas fontes, visual e doutrinária, não assimilaram com a devida presteza a doutrina do purgatório, ampla e profundamente aceita na prática cotidiana, em proveito de novíssimos bíblicos, possuidores de provecta tradição (CAMPOS, 2007, p.384).

Por seu turno, é importante ressaltar que no tempo da Reforma a doutrina católica do purgatório foi atacada no discurso de diferentes Igrejas nascidas no período. Essa época caracterizou-se por uma efervescência espiritual e intelectual que colocou em questão algumas heranças medievais que levaram vários séculos para tomar forma. Além do repúdio dos reformadores à conexão com o mercado de indulgências⁵⁰, recusava-se o terceiro local - tomado por uma série de elementos supersticiosos e fantasiosos – “que é recusado em nome de um retorno exigido às fontes vétero e neotestamentárias, o que vai demonstrar toda a fragilidade do edifício pacientemente construído ao longo dos séculos” (VOVELLE, 2010, p. 101). Para os reformadores o Purgatório não existe; ou a alma vai para o inferno, caso seja reprovada, ou, sendo eleita, descansa à espera do Juízo Final. Também, ao contrário dos católicos, que tinham a convicção de que os vivos podem socorrer o morto por meio de orações e boas obras, na economia da salvação dos reformadores as obras nada valiam⁵¹.

A Reforma impõe uma leitura diferente da morte, uma vez que denuncia as indulgências, suprime o dia dos mortos e, principalmente, nega a existência do purgatório; ao contrário do catolicismo, que potencializa todas essas práticas. Lutero e Calvino afirmam apenas a existência do céu e do inferno, não havia o terceiro lugar. Assim, o julgamento particular fazia-se desnecessário e os defuntos esperavam apenas pelo juízo final. Essa ideia supunha uma ruptura brusca em relação à crença dos católicos, gerando uma insegurança em relação à convicção de salvação que foi reduzida, já que os mortos já estavam salvos ou condenados e as suas obras nada podiam mudar. Isso mudaria a relação entre vivos e mortos que se fora estabelecendo séculos atrás.

⁵⁰ Segundo Nocke (2000, p.414), a maioria dos teólogos evangélicos de hoje a rejeita por não ter a seu favor o testemunho da escritura e por contradizer o princípio da justificação exclusivamente por graça.

⁵¹ No catolicismo, estabelecia-se uma comunicação entre os vivos e os mortos por meio de orações e missas dedicadas às almas do purgatório, o que reforçava o poder de mediação da Igreja, conciliadora da tensão que existia em torno do processo de salvação. Nesse sentido, segundo Reis (1991, p. 203), a crença no Purgatório foi também útil às finanças da Igreja, uma vez que incentivava a compra de missas e outros serviços eclesiais.

Podemos pontuar algumas diferenças marcantes entre o ritual católico e o reformado, principalmente o Calvinista, que se destaca por sua relutância ao crucifixo e aos cantos fúnebres. No entanto, quando a reforma se estabilizou, houve uma convergência nas práticas; os luteranos aceitaram os cânticos e o sermão acabou ocupando o lugar da antiga missa (VOVELLE, 1983). Segundo assinalou Delumeau (1977, p. 551), a pastoral protestante continuou compartilhando com a católica muitos pontos em comum: a necessária e contínua preparação da morte, o modelo da morte bela do justo e da morte horrível do pecador, a conveniência de não desejar a conversão para o último momento, a insistência no Juízo final, a existência do inferno e seus castigos. No entanto, as missas para os defuntos, essenciais para os católicos, foram depreciadas pelos protestantes, inversão de valores que se reverteu em benefício dos pobres dessa vida (VOVELLE, 1983). Vale destacar que em virtude dessa depreciação, a meditação em torno da Virgem e dos santos relacionados com a morte torna-se desnecessária.

Segundo Vovelle (2010, p. 101), a imagem do purgatório sai bastante abalada dessa contestação radical, e é excluída de toda uma parte do Ocidente cristão, essa Europa do Norte que vai da Inglaterra aos países Baixos e à parte setentrional do mundo germânico que se anexou à Reforma. O Concílio de Trento (1545-1563) proporcionou à Igreja armas espirituais, ideias capazes de conter a maré protestante e tratou de ganhar o terreno perdido, afiançando a influência clerical no seio da sociedade católica (GIL, 1993). No que tange aos ataques externos, a Igreja Católica, em seu movimento de retomada doutrinal estabelecida pelos cânones do concílio, consolida o dogma do purgatório que desenvolve-se dentro do quadro do catolicismo resultante da contrarreforma e torna-se um elemento importante na política de reconquista, enlaçando os vivos em uma empreitada dominada pela economia da salvação.

Seja como for, a aceitação - ou a invenção - da existência do purgatório a partir do século XII foi o fator fundamental para uma transformação substancial no entendimento do projeto de Deus para a salvação do homem (QUIOSSA, 2009, p. 208). O movimento em direção ao Purgatório é apropriado pela Igreja em sua nova doutrina escatológica centrada numa pedagogia do medo e do horror que nos indivíduos eram despertados pelas penas que poderiam sofrer os pecadores. Segundo Le Goff (1995), a Igreja exercia um controle estrito sobre o purgatório, chegando mesmo a uma partilha do poder sobre o Além entre ela e Deus.

O Purgatório mantinha os vivos em alerta pelo horror que projetava no *post mortem*, e através desse medo, a Igreja exercia o controle das massas de fiéis, fundamentando o estabelecimento da nova doutrina no meio monástico ainda no século XIII. Assim, prolongar a existência após a morte reforçava a atitude religiosa dos fiéis durante a vida e na proximidade da morte. Na hora do Juízo Particular, imediato à morte, o percurso de toda uma vida será levado em conta e o peso dos pecados averiguados pela balança.

O tipo de pecado a ser expiado está vinculado à natureza dos materiais edificados pelo cristão em vida. As obras feitas com madeira queimarão mais devagar nas chamas purgatórias do que as obras confeccionadas com feno ou palha. A classificação das obras, por sua vez, vai se dar de acordo com a definição de pecado venial. Esses pecados impediram que as obras fossem mais nobres. Por isso os pecados leves e cotidianos (veniais) serão definidos a par da trilogia dos pecadores doravante escalonados em três. Em suma, a categoria intermediária dos “medianamente bons” se define na medida em que se elabora a própria concepção de purgatório. Os pecados (capitais e veniais) que ali serão queimados poderão ser enfim nomeados. Eis alguns: avareza, luxúria, a magia, a desobediência, a obstinação, a superficialidade e a preguiça. Esses pecadores poderão beneficiar-se de uma segunda chance no Além, desde que se tenha cometido tais delitos inconscientemente (portanto sem qualquer culpa). Ou então, mesmo que se tenha confessado o delito (e a culpa) ao pároco, não tenha dado tempo de penitenciar-se de parte da pena que lhes fora atribuída em vida (DAVES, 1998, p. 44).

Vê-se que a Igreja influenciava de forma decisiva o mundo dos vivos, exercendo controle sobre os pecados que afligiam os cristãos, reforçando a importância do arrependimento, da confissão e da penitência para alívio das penas ou conforto em relação à possibilidade de purgação temporária dos pecados.

Com efeito, a ideia do Purgatório nos leva em direção à visão de mundo e à sensibilidade religiosa vivenciada pela maioria dos católicos durante o século XVIII. Com a crença no Terceiro Lugar, muitos anseios e antigos ritos foram incorporados à existência do cristão da época. Antes mesmo da morte se prescrever, evocavam-se símbolos, representações individuais e coletivas e definiam-se regras de comportamento calcado num discurso escatológico e numa ética orientada pela religião de salvação.

Avizinjado ao Inferno superior e situado, em geral, no interior de um vulcão, o Purgatório não era mais que um cárcere temporário para os mortos, caracterizado pelas violências “físicas” do fogo torturador (DAVES, 1998, p. 42). Assim, apesar de implicar num sistema de representação de justiça que julgará as almas individualmente

após a morte, o Purgatório, lugar de tortura, pode ser visto como a promessa da salvação garantida pelo fogo⁵² provisório que pune, mas purifica.

Com efeito, a inserção do purgatório⁵³, elemento intermediário do Além, em sua dimensão mais problemática, nos aproxima do universo simbólico do inferno e do paraíso em sua concepção englobante de caráter transitório. Assim, seguindo uma perspectiva teológica complexa, as discussões vão para além dos suplícios do terceiro lugar (purgatório), centrado na visão transitória que domina o imaginário popular “que veio ao encontro das especulações e exegeses de alguns, da inventividade de outros – às vezes os mesmos -, de todos que sonharam o purgatório” (VOVELLE, 2010, p. 26).

2.4 Paraíso ou Inferno, a sentença

A discussão sobre o purgatório passa a fazer parte de uma pedagogia rígida, baseada no medo que oferecia perspectivas cheias de temor que pairava entre o paraíso e o inferno. Assim, após essa chance de purificação depois da morte, num processo doloroso que apagava os restos de pecado ainda existentes no homem⁵⁴, o destino podia ser o reino da bem-aventurança (a felicidade eterna). No momento em que a alma abandonava o corpo era julgada e ao instante se encontrava em um dos cinco lugares escatológicos: o céu Império era a mais alta das regiões celestiais; os outros 4 lugares eram situados tradicionalmente nas profundidades da terra, ocupando sucessivos anéis concêntricos que desde seu centro, o inferno, se ia cercando a superfície (GIL, 1993).

Na tradição católica só existiria a morte de fato para as almas que merecessem o inferno. A alma do falecido poderia, portanto, alcançar logo o paraíso e a consequente absolvição total (OLIVEIRA, 2012, p. 5). Explica Oliveira:

Os pecadores que morrerem em estado de pecado mortal irão para o lugar tradicional de morte, do castigo eterno, o Inferno. Os que morrerem carregados apenas com pecados veniais, ou seja, pecados possíveis de serem perdoados passarão um tempo mais ou menos longo de expiação em um lugar novo, o Purgatório, que irão deixar

⁵² Segundo Daves (1998, p. 43), composto de luz, chama e brasa, o fogo também é uma tríade perfeita: a luz para os eleitos e a chama para os que têm pecados (leves) a serem purgados e a brasa para os condenados.

⁵³ O purgatório não é um processo próprio agregado ao juízo, mas um momento do juízo, do mesmo modo como esse é o momento no encontro com Deus vivificado em Jesus Cristo (NOCKE, 2000, p. 414).

⁵⁴ Nesse caso, as almas padecentes poderiam contar com a ajuda dos vivos que, por meio de orações e boas obras, poderiam socorrer a alma do falecido.

depois de purificados, purgados, em troca da vida eterna, do Paraíso, o mais tardar no momento do Juízo Final (OLIVEIRA, 2012, p.5).

Sabe-se que “o reino dos mortos é pintado com cores fantásticas e terrificantes” (SCHELKLE, 1985, p. 186) e que são dominados por forças opostas. O paraíso constitui o último novíssimo, reservado às almas que se purificaram no fogo do purgatório e àqueles que, sendo tão puros de coração, foram após a morte imediatamente acolhidos no seio do Senhor (Mt, 5,8). Conota o próprio Deus, é o céu, lugar de luz, salvação para os homens que podem “sentar-se à direita do pai, na qualidade de Senhor (Mt 28,20); é a imagem de ascensão, a bem-aventurança. Segundo Schelkle (1985, p. 185), o céu não é propriamente um lugar, mas um acontecimento, enquanto o homem chega a Deus e Deus vem ao encontro do homem.

Seja como for, lugar de luz, bondade, sabedoria, felicidade eterna, o céu paraíso, na concepção católica, é a recompensa sobrenatural para aqueles que seguiram os preceitos cristãos através do exercício das virtudes e vivendo no amor de Deus. Segundo Campos (2007, p. 413), a imaginação popular, por sua vez, concebeu o paraíso como reino da fartura, saúde e mesmo da inatividade, em oposição flagrante à vida terrena, saturada de atribulação e miséria.

Considera-se que nada há sob a forma terrena que a ele se iguale e, por essa razão, o que se imagina a respeito da bem-aventurança celestial é baseado em analogias. Os sentimentos de alegria, amor, participação e beleza vivenciados no plano da história constituiriam, desta maneira, anúncio inacabado e imperfeito da beatitude celestial (CAMPOS, 2007, p. 411).

O paraíso ou o céu representa uma forma definitiva da vida espiritual, uma realidade gloriosa que os bem-aventurados desfrutariam após o juízo universal. No entanto, segundo as escrituras, as diferenças pessoais, fundamentais, nos diversos graus de bondade eram levadas em consideração. Assim, a presença de Deus era compartilhada de maneira diferenciada pelos bem-aventurados que, dentro da escatologia cristã, serão agraciados com a ressurreição gloriosa. Por outro lado, Nieremberg (apud GIL, 1993, p. 490) esboça que “el reino de los Cielos es de tal condición, que todo es poseído por todos y todo por cada uno, a la manera que el sol es común a todos y a cada uno, y no calienta menos a cada uno porque caliente a otros muchos”.

Por outro lado, a simbologia da morte que é engenhosa, sempre esteve associada à composição do inferno, que é o terceiro novíssimo do homem. Embora subterrâneo, o Inferno era a Terra e o mundo infernal opunha-se ao mundo celestial como o mundo ctônico se opusera, entre os Gregos, ao mundo astral (LE GOFF, 1995, p. 16). Parece que o senso comum da Igreja vê o Céu e o Inferno em posições extremas, uma vez que o primeiro encontra-se em posição superior a Terra e o segundo é representado bem abaixo, significando o máximo de decaimento moral atingido pelo homem (CAMPOS, 2007).

Segundo o Manual de Dogmática, o termo vindo do latim, *infernium* (mundo interior), significa o fracasso definitivo da vida, exclusão da comunicação com Deus e de todas as criaturas, enrijecimento no não-amar (NOCKE, 2000, p. 419). Ou seja, na concepção cristã, o inferno é destinado àqueles que se subtraem à união com Deus, fazendo oposição à virtude, à fé, vivendo à margem dos ensinamentos de amor e justiça. Para falar do inferno, Schelkle (1985) oferece traços do apocalipse de João que descreve um pouco esse reino:

De um poço sobe a fumaça do fogo subterrâneo (9,2). Há um rei que governa esse mundo (9,11). No inferno moram inúmeras feras, que sobem à superfície para atormentar a terra (9,3-10). É o lugar de onde vêm os animais apocalípticos (11,7; 17,8). Ali fica satanás acorrentado durante todo o reino milenar (20,1 s). (...) É lugar da eterna punição infligida com o juízo universal (Mt 25,41; 23,15.33). Também Satanás e seus asseclas serão lançados nesse abismo (SCHELKLE, 1985, p.186).

Mundo subterrâneo, lugar de castigo reservado às pessoas más, prisão dos demônios, etc. Fogo, enxofre, físgas, corpos contorcidos, fetidez, profundidade de um abismo, trevas, vermes, barulho, esses eram os integrantes básicos dessas alusões infernais (CAMPOS, 2007, p. 409-410). Segundo as escrituras, diferentemente do fogo do purgatório, no inferno o condenado era atormentado com um fogo incessante que lhe causava dor, mas que não o purificava, não o fazia produzir frutos espirituais (simbolizava a ira divina). Daves (1998, p. 45) define o Inferno como lugar baixo, de punição diversificada e eterna, em contraste ao Purgatório intermediário, expiador e temporário. Nieremberg (apud GIL, 1993, p. 493) explica que as penas do inferno são as maiores que podemos conceber “con todo cuanto rigor es imaginable a los sentidos; y porque lo que por ellos nos entra nos hace más fuerza, por eso nos representa las penas de las almas con los tormentos tan horribles al sentido, como es hacer reventar los sesos

y los ojos; porque aunque esto no se haga con efecto, es mayor sin comparación el tormento”.

Mas, segundo Nocke (2000) a negatividade vinda do inferno não deve ser entendida como castigo imposto de fora, mas do próprio ser humano que torna-se totalmente incapaz para o amor, enquanto deveria estar destinado a ele. Tem sua entrada facilitada pelas delícias mundanas e é mais ameaçador para os prisioneiros da fortuna e para aqueles que têm seus papéis sociais condenáveis à face da Igreja (ARAÚJO, 1997). Na Alta Idade Média, algumas profissões (principalmente as ligadas ao impulso econômico do século XIII) foram condenadas por sua associação ao pecado. O usurário, pior espécie de mercador, é alvo de várias condenações convergentes: o manuseio particularmente escandaloso do dinheiro, a avareza, a preguiça,... (LE GOFF, 2004, p. 45). Reprovado em razão de seu lucro mal adquirido com preço injusto e arrecadação de juros, o purgatório lhes oferecia, segundo Le Goff (1995) a esperança de escapar do inferno e fazer avançar a economia e a sociedade do século XIII em direção ao capitalismo⁵⁵.

Ainda na Alta Idade Média, a teologia escatológica de São Gregório, o Grande, retoma o tema da descida de Cristo aos infernos e distingue dois infernos: o superior, reservado ao sono dos justos que não tiveram a oportunidade histórica de se converterem aos “Novíssimos do homem”⁵⁶, viabilizado pelo Messias, e o inferior, destinado aos ímpios condenados à danação eterna (DAVES, 1998, p.34-35). O imaginário do inferno era algo real e palpável, uma vez que parecia não ser possível separar realidade e imaginação; as consciências carregadas de culpa e a influência religiosa ditavam a vivência, as condutas religiosas e sociais e sua imbricação no mundo real.

Segundo Campos (2007, p. 408-409), durante o século XVIII, o inferno não constitui o novíssimo mais destacado do imaginário cristão, ainda que fosse evocado na literatura dirigida à exortação moral, na vida cotidiana e se acreditasse genericamente que o demônio andasse às soltas. E, sim, o purgatório era o mais evocado pelos cristãos como solução intermediária entre o paraíso e o inferno, lugar de esperança àqueles que

⁵⁵ Segundo Le Goff (2004, p. 63) “ao usurário, a Igreja e os poderes laicos diziam: Escolha: a bolsa ou a vida. Mas o usurário pensava: o que eu quero é a bolsa e a vida”. (2004, p.63).

⁵⁶ Segundo Campos (2007), os “Novíssimos do Homem” ou “os fins últimos do homem e do universo” são a morte, o Juízo, o Inferno e o Paraíso. No entanto, a partir da invenção do Purgatório, o Juízo será dividido em dois, Final e Particular. E ainda segundo Campos (2007), no século XVIII o purgatório poderá ser o quinto Novíssimo devido à sua popularização.

se arrependeram dos erros cometidos em vida e que não tinham cometido pecados mortais. Seja como for, “o cristianismo, pelo menos durante os primeiros séculos e a barbarização medieval, não chegou a limitar ao Inferno a sua visão do Além. Elevou a sociedade em direção ao Céu” (Le Goff, 1995, p. 16-17).

2.5 Administração dos últimos sacramentos

Pretende-se, aqui, fazer uma reflexão teológica da Igreja sobre o caráter e a implicação do que se entende por sacramento para, posteriormente, poder dialogar com o efeito prático e sua importância na vida dos testadores da Comarca do Rio das Mortes, durante o século XVIII. Ou seja, pretende-se mostrar na análise dos documentos históricos (escritos e imagéticos) como essa teologia era usada, adaptada e apropriada. No entanto, a temática desta pesquisa, que gira em torno da morte, nos restringirá a uma abordagem mais detalhada dos sacramentos ligados à preocupação com o futuro depois da morte e a consequente necessidade de preparação para o evento que se apoia também nos sacramentos entendidos como uma forma de ação e uma prática da vida. Essa relação da salvação com os sacramentos enquanto sinais e manifestações da vida da Igreja compõe uma realidade complexa e abstrata, desenvolvida na escolástica e que leva a uma reflexão sistemática da história da Igreja e sua definição de sacramento. No entanto, aqui, concentrar-se-á nas definições que buscam a essência do sacramento, sem fornecer uma característica de distinção exata que os delimite enquanto celebrações eclesiais.

2.5.1 História do sacramento

De origem latina, sacramento (*sacramentum*), cujo radical *sacr* designa a esfera do sagrado, do religioso, é tanto um ato de consagração como também o meio consagrador. Assim, *sacrare* significa “consagrar” ou colocar algo ou alguém na esfera do sagrado (NOCKE, 2000). Segundo Nocke:

No uso linguístico concreto da Antiguidade latina, o vocábulo tem colorido acentuadamente jurídico: são denominados *sacramentum* o juramento no processo civil, o juramento à bandeira no exército e a quantia de dinheiro que os partidos em litígio tinham que depositar como caução no processo. Em todos os três casos, o aspecto jurídico tem conotação religiosa: juramento e juramento à bandeira entregam a

pessoa ao juízo da divindade, a caução processual é destinada a um santuário no caso de uma derrota (NOCKE, 2000, p. 178).

No entanto, o sacramento como manifestação da vida da Igreja foi conceitualmente definido somente no século XII e, a partir daí, o termo sofre mudanças sensíveis ao longo da história da tradição cristã e que, de uma definição ampla, passou a outra bem mais restrita.⁵⁷ Eram chamados de *sacramentum* o Batismo, a Eucaristia, “os planos salvíficos de Deus e os eventos da história salvífica vétero e neotestamentária, especialmente a humanação, morte e ressurreição de Jesus, os antigos da doutrina de fé, os diversos ritos eclesiais, o juramento, as alegorias bíblicas”, assim como toda a religião cristã (NOCKE, 2000, p. 178-179). Somente com a formação de uma noção de sacramento e de uma teologia sistemática incipiente é que os sinais salvíficos do Batismo, Confirmação, Eucaristia, Penitência, Extrema Unção, Ordem e Matrimônio são unificados sobre o título de “sete sacramentos” (MULLER, 2015, p. 450).

Sacramentum num sentido amplo pode significar “todo fato perceptível pelos sentidos, cujo significado não se esgota em ser aquilo que aparenta ser imediatamente, mas que, além disso, aponta para uma realidade espiritual”⁵⁸ (FINKENZELLER, LEHRE, apud NOCKE, 2000, p. 179). Essa definição, abrangente e complexa por si só, nos leva a desenvolver uma compreensão mais restrita do termo que sugere atos simbólicos e gestuais que respondem sobre as formas de ação dos sacramentos. A ampla gama de significados nos sugere direcionar a discussão para além do conceito de sacramento (que não é empregado de forma uniforme), mas para uma reflexão teológica que fará menção aos sete sacramentos fixos da Nova Aliança. Assim, para poder dar continuidade a discussão em pauta, a citação abaixo nos apresenta a origem dos sacramentos ao nível da teologia católica:

Cristo é a origem dos sacramentos. Faz-se memória de Cristo, ao celebrar os momentos de afirmação de vida na existência do Cristo e de sua comunidade, não por um capricho humano, mas porque Cristo

⁵⁷ Segundo Nocke (2000, p. 172-173), não existe outro termo que antes do século XII designasse exatamente o que, desde a Escolástica, se chama de “sacramento”. No entanto, para o teólogo, fora dessa terminologia, reconhece-se testemunhos de corporificação em sinais de salvífica proximidade de Deus e da fé que responde a essa proximidade. Assim, com o “pensamento sacramental” quer se expressar a convicção de que a história de Deus com os homens acontece em eventos, em atos e encontros historicamente constatáveis: esses se tornam sinais da proximidade de Deus (NOCKE, 2000, 174).

⁵⁸ Segundo Nocke (2000, p. 179), entre eles contam os “sacramentos de Israel” (circuncisão, sacrifícios, festa da páscoa, a unção dos sacerdotes e dos reis, etc.), bem como todas as cerimônias da Nova Aliança. O sacramento máximo, para o qual convergem os demais, é a encarnação de Jesus em Cristo. Ao lado dessa concepção, encontra-se, em Agostinho, ainda outra mais restrita: pelo menos um terço do emprego das palavras *sacramentum* se refere a Batismo e Eucaristia (NOCKE, 2000, p. 179).

se mostrou aos apóstolos, fazendo-os testemunhas da Ressurreição. O ressuscitado está sempre presente no Espírito Santo à comunidade dos que creem, por isso o surgimento de vida (o *kairós*, a situação-novidade) na comunidade só é verdadeiramente apreendido à luz da presença e da atuação do Senhor por seu Espírito. Daí ser Cristo a origem dos sacramentos que o rememoram presente e atuante na práxis dos membros da comunidade. Desde aqui se entende a instituição dos sacramentos por Cristo. O central dessa afirmação dogmática de Trento é professar a origem dos sacramentos na iniciativa divina e não na invenção humana. Cristo é a origem dos sacramentos. Todos os sacramentos são fundamentados, estão enraizados por Cristo. Eis o núcleo da doutrina da instituição (TABORDA,1998, p. 115-116).

Em sua fundamentação teológica, o sacramento é a palavra de Cristo, a palavra de fé da Igreja que, por sua vez, até o século XII, ainda não tinha definido com precisão tal conceito, o que abriu brecha para a proliferação de ideias muito divergentes a respeito de seu significado. Por exemplo, os bispos Fulberto de Chartres (+ 1028) e Bruno de Wurzburg (+1153) admitem somente dois, Batismo e Eucaristia, enquanto Bernardo de Claraval (+1153) admite dez (entre eles o lava-pés), e o cardeal Pedro Damiano (+1072) quer 12 (inclusive a unção do rei) (NOCKE, 2000, p. 181). Outros muitos caminham nessa direção até que em meados do século XII, quando surgem os primeiros tratados sobre os sacramentos, é fixado um total de 7: batismo, confirmação, eucaristia, penitência, extrema unção, ordenação e matrimônio. No catolicismo, esses são os sacramentos da Nova Aliança que efetuam a graça, conferindo-a a aqueles que o recebem, ao contrário da Antiga Aliança em que os sacramentos não realizavam a graça, mas apenas sugeriam que um dia esta seria dada através do sofrimento de Cristo. De qualquer forma, segundo Taborda (1998, p. 120), a “Igreja não é senhora, mas servidora dos sacramentos, [...] ela tem que ser fiel ao caminho instituído por Cristo, do qual os sacramentos são a celebração”.

Em *Dogmática Católica*, Muller (2015, p. 451) declara que a decisão mais importante para a doutrina sacramental em geral é tomada pelo Concílio de Trento, que na sétima sessão, no ano de 1546, apresenta 13 proposições sobre os sacramentos em geral. São elas:

Cân. 1. Todos os sacramentos foram instituídos por Cristo, e não há nem mais nem menos do que esses sete: Batismo, Confirmação, Eucaristia, Penitência, Extrema-Unção, Ordem e Matrimônio (DH 6001).

Cân. 2. Devem-se distinguir os sacramentos da Nova Aliança dos da Antiga Aliança, e não somente em relação às cerimônias e ritos exteriores (DH 1602).

Cân. 3. Os sacramentos não são, entre si, completamente iguais, de modo que em determinado aspecto, um sacramento pode ser mais importante do que o outro (DH 1603).

Cân. 4. Os sacramentos são necessários para a salvação, embora nem todos sejam necessários para cada pessoa (DH 1604).

Cân. 5. Contra Lutero, diz-se que os sacramentos não foram instituídos por Cristo unicamente para nutrir a fé (DH 1605).

Cân. 6. Os sacramentos contêm a fé que eles significam e conferem-na aos que não opõem obstáculos. Eles não são apenas sinais exteriores da graça obtida somente pela fé. Eles não são simplesmente distintivos da profissão de fé cristã para distinguir fiéis de infiéis (DH 1606).

Cân. 7. No que depende de Deus, a graça é dada, mediante os sacramentos, sempre e a toda a parte, a todos os que os recebem com reta disposição, e não somente ocasionalmente e a alguns (DH 1607).

Cân. 8. Os sacramentos conferem a graça em virtude do rito realizado. Pra a obtenção da graça não basta simplesmente a fé na promessa divina (DH 1608).

Cân. 9. Mediante o Batismo, a Confirmação e a Ordem imprime-se na alma um sinal espiritual e indelével que exclui sua repetição (DH 1609).

Cân. 10. Nem todos os cristãos têm, de modo igual, poder sobre a palavra e sobre a administração de todos os sacramentos (DH 1610).

Cân. 11. Nos ministros, exige-se no mínimo a intenção de fazer o que a Igreja faz. Somente assim acontece o sacramento (DH 1611).

Cân. 12. Também o ministro dos sacramentos que se encontra em estado de pecado mortal realiza e confere o sacramento quando observa tudo que é essencial para a constituição e para a administração do sacramento (DH 1612).

Cân. 13. A Igreja exige estima pelos ritos recebidos e aprovados, usados na administração solene dos sacramentos. De nenhuma maneira cabe ao ministro individualmente ou a um bispo individualmente, segundo seu arbítrio, desdenhar ou substituir esses ritos por outros (DH 1613).

Também, segundo Araújo (2013), Trento reafirmou o poder dos sacramentos como base para o seu fortalecimento e definição de sua doutrina, “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’”⁵⁹ (ARAÚJO, 2013, 50). Viu-se que os sete sacramentos, instituídos por Cristo e confirmados pelo Concílio Tridentino (1545-1563), possuem significados próprios; contudo, todos eles “pretendem impelir nos católicos o desejo de sempre entrar em contato com o sagrado e buscar enquanto possível em todas as ocasiões” (QUIOSSA, 2009, p. 122). Apesar de a eles ser dada importância diferenciada, a aceitação da fé católica, tanto na vida como na morte, é condição fundamental para recebê-los para a salvação.

Em resumo, na compreensão católica, os sacramentos são instrumentos utilizados pelos homens, dotados de graça espiritual e invisível, entendidos como uma força contra o pecado e os efeitos negativos advindos dele. Para resistir à ira do inimigo, ajudar a redimir todos os pecados cometidos, o cristão, em sua visão de mundo difundida pela Igreja, que assinala, além das tentações mundanas associadas à ação do demônio, o poder divino sobre o destino das almas, toma consciência da importância dos últimos sacramentos. Segundo Muller (2015, p. 441), a sacramentalidade, como categoria teológica, caracteriza a íntima unidade da auto-comunicação divina na figura encarnacional da graça e na adoração humana a Deus, possibilitada por ela, em toda a dinâmica da vida, na fé e no seguimento de Cristo. Assim, os sete sacramentos (Batismo, Crisma, Eucaristia, Penitência, Unção dos Enfermos, Ordem e Matrimônio), reconhecidos e entendidos como manifestações e execuções da Igreja, sempre passíveis de correções em teoria e prática, apontam para uma realidade sagrada, colocando o cristão em comunhão com Cristo, tanto na vida como na morte⁶⁰.

O Batismo aparece na história da Igreja como um dos sacramentos principais e ganha destaque por ser o processo de iniciação cristã dotado de um efeito permanente e desvinculado do estado de santidade ou não do receptor. O batizado é assinalado como um selo de Cristo e do Espírito e obrigado a uma vida no Espírito (2cor 1,22; Gl 5,22ss). A Crisma, por sua vez, tem uma relação íntima com o Batismo, já que,

⁵⁹ Segundo Araújo (2013), a *contrição* seria definida pelo amor a Deus, que leva os fiéis ao arrependimento do pecado e, a *atrickão* seria o que caracteriza o arrependimento causado pelo medo do Inferno. A autora ainda coloca que São Tomás de Aquino, no começo do século XIII, 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”. Por seu turno, acredita que a *atrickão*, 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 “atrito” se torne um pecador “contrito” (ARAÚJO, 2013, 49).

⁶⁰ Com o Vaticano II (1962-1965), vida sacramental, do batismo ao matrimônio, é desenvolvida e incluída no contexto geral da natureza sacramental e da missão da Igreja, que é atualizar o serviço sacerdotal de Cristo (LG 11).

desenvolveu-se a partir dele enquanto rito de iniciação e incorporação dos cristãos à Igreja.

A Ordem também está entre os sacramentos reconhecidos pela Igreja. Trata-se da consagração a um candidato que se dispõe a prestar um serviço dentro da instituição sem, no entanto, valer-se de santidade pessoal, mas de uma funcionalidade que o deixa ser atingido pelo dom do Espírito Santo⁶¹. Já o sacramento do matrimônio é a aceitação de uma comunhão de vida baseada no amor, tal como de Deus para com seu povo e de Jesus Cristo para com a Igreja. A celebração litúrgica do matrimônio é, antes de uma aceitação mútua entre cônjuges, sinal de realização do amor de Deus. Vale lembrar que entre os sete sacramentos aqui citados apenas três, o batismo, confirmação e a ordem são dotados de um sinal espiritual permanente, ou seja, não podem ser repetidos na mesma pessoa, ao contrário dos outros que admitem uma repetição.

Haja vista que o foco desta pesquisa gira em torno da morte e das perspectivas de salvação, e para tal nos interessa, aqui, para além de trazer uma abordagem geral sobre os sacramentos, investir naqueles que estão relacionados com o momento da morte, ou os sacramentos, o viático⁶², que representa o cuidado espiritual requerido ao trânsito da alma para a eternidade; sacramentos que seriam vistos como garantias mais contundentes para a “boa morte”, aquela que deveria ser preparada com antecedência e consciência. São eles: o sacramento da comunhão, da penitência e dos que estão a caminho da morte, a “extrema unção”. Assim, os sacramentos cuja definição tinha por força afetar as formas de morrer, serão apresentados, de modo geral, com vistas a contribuir para a compreensão da vivência daqueles que buscam, também através dos sacramentos, o bem viver e o bem morrer, dentro dos ensinamentos doutrinários da Igreja católica.

2.5.2 Eucaristia

É o santíssimo e augustíssimo sacramento da eucaristia, na ordem o terceiro dos sacramentos, mas nas excelências o primeiro, e na perfeição o último (*Constituições primeiras*, Título XXIII, p. 162). É considerado o “sacramento do amor de Deus”⁶³

⁶¹ Nesse sacramento, como em todos os outros, o efeito da graça não ocorre imediatamente, mas se processa de forma gradativa através do exercício desempenhado pelo clérigo ordenado.

⁶² Viático era o termo utilizado para a Eucaristia levada aos moribundos (*Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Tít. XXIX, n.107).

⁶³ Frase utilizada por Muller (2015), em “Dogmática Católica”, definir o sacramento da Eucaristia.

ligado à natureza espiritual-corporal do ser humano. Nele, o invisível torna-se presente através de elementos visíveis que têm relação com o plano salvífico de Cristo e a atuação do espírito. Segundo Nocke (2000, p. 255), no grego profano, a palavra *eucharistia* tem um significado de dois polos:

Expressa tanto um benefício prestado, como também a grata resposta ao benefício. De modo semelhante, também no uso linguístico da Igreja o substantivo “eucaristia” não expressa apenas o evento litúrgico, mas também as oferendas, que se encontram no centro desse evento: pão e vinho. O verbo eucaristia significa, analogamente, “tomar a atitude de pessoa presenteada” (NOCKE, 2000, p. 255).

Na eucaristia Cristo encontra o fiel em corpo e sangue, não apenas por sinal sacramental. Compreende o momento auge da catequese, o esplendor para uma criança e sua família, tempo festivo e alegre também para a Igreja que, a partir daquele instante, engloba em seu rebanho mais um fiel (QUIOSSA, 2009, p. 118).

Também Jesus Cristo, o Filho encarnado do Pai eterno e o mediador do Reino de Deus, instituiu a eucaristia na última ceia como uma memória real de toda sua atividade salvífica, do sacrifício de sua vida na cruz e de sua ressurreição (MULLER, 2015, p. 477-478). A cultura da ceia ultrapassa a mera função alimentícia; estando ligada ao culto da palavra, representa e estabelece a comunhão comunitária. No entanto, a ceia sagrada é apresentada de formas variadas e traz simbolismos diversos pela história das religiões. Sinal da comunhão com Deus, no catolicismo, a ceia também se torna lugar de agradecimento ao Criador pela origem da vida.

No atendimento solícito realiza-se a hospitalidade (Gn 18,1-8), no partir do “pão do luto” a consolação da pessoa isolada em seu luto (Jr 16,7) adquire realidade, e no lugar à mesa do rei se manifesta o indulto do inimigo público preso (2Rs, 27-29). Tratados de paz e alianças são selados com comer e beber conjunto (Gn 14,18; 26,30; 31, 54; Ex 18,12). Os filhos preparam uma ceia de despedida para o pai moribundo antes de receberem a bênção (Gn 27,4). (NOCKE,2000, 242-243).

Com efeito, no catolicismo, a ceia pode estabelecer a comunhão e significar um momento de ligação entre Deus e o ser humano⁶⁴, uma aliança que possibilita a vida. É

⁶⁴ A aliança instituída por Deus liga-se ao sacrifício, ao derramamento de sangue do animal sacrificado. Esse episódio associa-se com a ceia, uma vez que Moisés efetiva a aliança tomando a metade do sangue e lançando a outra metade sobre o povo, dizendo “Este é o sangue da aliança que o Senhor (...) fez convosco” (Ex 24,8).

o convite de Deus, a chance dos marginalizados e a alegria pelo retorno do perdido, ou seja, representa a esperança na reunião dos povos no banquete.

Assim, a última ceia de Jesus tem para esta pesquisa uma importância especial pela proximidade da morte e pela ideia de alegria escatológica que pode transmitir. A última refeição de Jesus antes da sua crucificação é marcada pela comunhão de mesa com o traidor Judas Iscariotes que evidencia uma relação de dispensa, auto-doação e entrega da vida. Jesus distribui o pão e o cálice⁶⁵ no início da ceia, dizendo “Tomai, isto é meu corpo (...) Isto é meu sangue” (Mc 14,22.24 e par.). Com efeito, a última ceia traz um simbolismo com duplo aspecto. Por um lado, representa a despedida e deixa a herança do testemunho da vida de Jesus aos discípulos e, por outro, os atos simbólicos apontam para um futuro escatológico, para uma perspectiva de esperança em face da ruína. Também, Mateus liga à ceia o perdão dos pecados: “Isto é meu sangue da aliança que é derramado por muitos para a remissão dos pecados” (Mt 26,28). “No evangelho segundo Mateus, a autoridade para perdoar não é dada somente ao filho do homem (Mt 9,6 e par.), e, sim, aos homens” (NOCKE, 2000, p. 253). Nesse sentido, essa passagem é esclarecedora para a compreensão da eucaristia e sua relação com o perdão e com a reconciliação.

Ademais, a eucaristia como centro da fé Cristã representa a auto-comunicação de Deus através de Jesus Cristo em um movimento de entrega e amor ao próximo. A presença do sinal eucarístico do pão e do vinho coloca o fiel em comunhão com Cristo, com sua carne e seu sangue, envolto no amor entre o Pai e o Filho no Espírito Santo. Assim diz o Concílio de Florença (1439 apud MULLER, p. 478):

O efeito que este sacramento opera na alma de quem o recebe dignamente é a união do homem ao Cristo. E como, pela graça, o homem é incorporado a Cristo e unido a seus membros, segue-se que este sacramento, naqueles que o recebem dignamente, aumenta a graça e produz na vida espiritual todos os efeitos que o alimento e a bebida materiais produzem na vida do corpo, alimentando-o, fazendo-o crescer, restaurando-o e deleitando-o (DH 1322).

Nessa ótica, o efeito que o sacramento opera na alma de quem o recebe justifica a preocupação que os fiéis tinham em que fosse administrado, principalmente quando se

⁶⁵ Segundo Nocke (2000), o cálice eucarístico pode ter um simbolismo ambivalente, uma vez que o copo cheio, servido ao hóspede, pode ser motivo de alegria, sinal de bem-querer e solitude; por outro lado, o efeito embriagador do vinho transforma o cálice em depravação.

encontravam em risco de morte iminente. Esse sacramento era levado com toda pompa e aparato costumado àquele que se sentisse muito enfraquecido, em perigo de morte. Dado por modo viático, era um instrumento importante na luta travada entre o bem e o mal que disputavam a alma do moribundo, que deveria arrepender-se de todos os seus pecados e culpas para garantir a vitória naquele derradeiro combate que poderia levá-lo da vida mortal à eterna. Também deveriam receber esse sacramento os enfermos, aqueles que se aventuravam em navegações e batalhas (porque colocaram suas vidas em risco) e as mulheres grávidas próximas do parto.

Por vezes, existiam também restrições previstas, nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, quanto àqueles que deveriam receber o sacramento. Assim, não poderia ser administrado aos pecadores públicos, blasfemos, excomungados, mágicos, feiticeiros, meretrizes e usurários que não tivessem se arrependido da vida errada que levavam. “Declaramos que para este efeito serão havidos somente por pecadores públicos, aqueles cujos pecados constam por sentença que passou em coisa julgada; ou confissão feita em juízo; ou cuja infâmia foi tão notória que se não pode encobrir, nem desculpar” (*Constituições Primeiras*, Título XXIV, 85, p.166). Também a comunhão é negada àqueles que ocultam seus pecados e não demonstram arrependimento algum. No entanto, se o indivíduo solicita o sacramento publicamente ele o recebe para que não haja transtornos de lhe ser negado. Já no caso dos condenados à morte por justiça, a comunhão poderá ser administrada um dia antes do padecimento depois do indivíduo ter se confessado.

Quanto ao efeito do sacramento da eucaristia, diz as *Constituições Primeiras*:

(...) este sacramento foi instituído como um sustento e manjar espiritual com que se alimentam nossas almas, obra nelas, falando com proporção, aqueles efeitos que em Nós costuma causar o sustento dos corpos: acrescenta a vida espiritual da alma e a sustenta e a conforta; aviva a fé, alenta a esperança, dá novos fervores à caridade, reprime os vícios e apetites desordenados, diminui as tentações e, por seu modo, preserva de pecados, e tem outros inúmeros outros efeitos, que expendem os Santos Padres (Título XXIII, 85, p.163).

No processo da acolhida individual e social da salvação na fé e no amor, Deus inclui as pessoas na acabada obra da salvação (MULLER, 2015, p. 499). Assim, a auto-comunicação de Deus através do Filho e o Espírito Santo, a proximidade do Reino da bem-aventurança caminha ao lado da cura das doenças e do extermínio do poder dos pecados, da morte e também concede aos fiéis a graça da reconciliação.

2.5.3 Penitência

O sacramento da penitência ou reconciliação, para os católicos, tem por objetivo promover a reconciliação com Deus em uma relação de perdão divino, reconciliação com os semelhantes numa comunicação inter-humana e do ser humano consigo mesmo, capaz de superar o pecado alienante. Segundo Nocke (2000, p. 281), a história da penitência eclesial é extremamente variada. Além das formas penitenciais oficiais (melhor meio de alcançar a absolvição), fazem parte da penitência a advertência e admoestação mútua, aproximação de partidos em litígio, confissão mútua dos pecados antes da celebração eucarística, perdão pessoal, oração dos penitentes, intercessão da comunidade, trabalhos práticos, jejum e esmolas (NOCKE, 2000, p. 281). Para Muller (2015, p. 500), o sacramento da reconciliação pode ser considerado sobre três aspectos:

- 1- A graça desse sacramento opera a reconciliação do batizado que perdeu a graça justificante, por meio de um pecado grave, com Deus, o único autor e conteúdo da salvação. A reconciliação com Deus pai realiza-se como renovação da comunhão com Deus, com o filho encarnado do pai, que, com Cristo Jesus, por meio de seu anúncio do Reino de Deus, de sua Cruz e de sua ressurreição, realizou a nova aliança e a reconciliação da humanidade com Deus.
- 2- O sinal perceptível do sacramento da penitência é a reconciliação do pecador com a Igreja. Na medida em que a Igreja realiza seu ser, santificado no Espírito Santo, em prol do pecador, e lhe permite participar de sua vida, Deus opera a realidade da unidade de vida com ele em sua graça.
- 3- A ação simbólica é o procedimento penitencial eclesial: absolvição sacerdotal, intercessão poderosa da comunidade (= indulgência), ato de contrição (como arrependimento do coração), reconhecimento dos pecados, confissão e obras de penitência da satisfação.

Vê-se que o sacramento da penitência além de oferecer uma nova chance pós-batismal oferecia ao indivíduo, diante da morte eminente, a oportunidade de reconciliar-se com Deus, obter sua misericórdia e conseguir a absolvição dos pecados cometidos em vida. Também, segundo Muller (2015, p. 5001) há três diferentes formas litúrgicas do sacramento da penitência, são elas:

- 1- A *celebração da reconciliação particular*, com a confissão individual dos pecados em particular.
- 2- a *celebração comunitária da reconciliação*, na qual é feita somente a confissão individual dos pecados diante de um sacerdote presente.
- 3- A *celebração comunitária da reconciliação com uma confissão geral e uma absolvição sacramental* para todos os presentes.

Essas formas litúrgicas estão necessariamente ligadas à absolvição sacerdotal, ao arrependimento⁶⁶ das culpas e pecados, ao reconhecimento e à confissão⁶⁷ dos pecados que perturbam a comunhão com Deus. Assim, o sacramento da penitência, com seu sinal salvífico, recupera a graça dos pecadores, abrindo a eles a possibilidade de conversão ou salvação dos que se ruíram depois do batismo; significa o benefício da morte salvífica de Cristo. Segundo Vorgrimler (1984, p. 214), o sacramento da penitência assume a condição de juízo por ser a anamnese eficaz do juízo de graça proferido pelo próprio Deus e, ao mesmo tempo, é também a antecipação sacramental e existencial do (último) juízo da graça divina.

Através de atos de arrependimento e confissão que caracterizam o sacramento da penitência, a culpa e a pena eterna dos pecados podem ser eliminadas, o pecador pode receber as palavras de absolvição e reconciliar-se com a Igreja e com Deus para alívio de sua consciência e salvação de sua alma; seria um recomeço decisivo, a “manifestação, expressão e sinal do ato de perdão divino em Cristo Jesus, que na palavra de sua Igreja se dirige ao membro que se fez culpado” (VORGRIMLER, 1984, p. 212). Daí a importância dada a esse sacramento aos que, na hora da morte, se atormentam com os pecados graves cometidos em vida e que podem ser superados pelas obras de penitência.

2.5.4 Extrema unção

A extrema unção é o exercício do serviço salvífico que foi desenvolvido pela Igreja (que se interpõe como mediadora da salvação) para os seus membros tomados por doença corporal ou espiritual grave. A extrema unção ocupou um lugar de destaque na concepção teológica escolástica e faz parte de uma sequência de ritos que, como o batismo, que representa a iniciação cristã, depois da crisma, eucaristia e penitência, ela

⁶⁶ Segundo a doutrina católica do arrependimento, ele é sempre necessário para a remissão da culpa, está intimamente ligado à confiança na misericórdia divina, não é apenas o início de vida nova, mas deve ser também (ao menos fundamentalmente) um livre repúdio do antigo modo de viver (VORGRIMLER, 1984, p. 214).

⁶⁷ Segundo Vorgrimler (1984, p. 216), “constituem objeto da confissão todos os pecados subjetivamente graves (dos quais, após uma razoável reflexão, a consciência se lembra e, além dos pecados, as circunstâncias que podem mudar sua espécie). A obrigação de confessar todos e cada pecado acha seu limite na impossibilidade de ordem física ou moral. Fisicamente a confissão pode tornar-se impossível por causa de uma enfermidade ou da falta de uma ocasião de se aproximar do sacramento. A impossibilidade moral deriva dos fatores mais diversos, com os que fariam demasiadamente onerosa, e portanto imprestável, a confissão individual aos pés de um determinado confessor”.

se encontra como o sacramento dos que estão enfermos e que poderão se ausentar. Todavia, deve-se destacar que esse sacramento passou por transformações, em seu sentido e forma, condicionadas por mudanças de mentalidade que influenciaram a praxe sacramental da Igreja, a doutrina e a interpretação teológica⁶⁸.

Administrada depois do sacramento da penitência e da comunhão entendida como viático, a extrema unção pode significar a salvação da alma, libertação do pecado, a cura de doenças espirituais, assim como a passagem para a vida eterna. A oração vem acompanhada da unção com óleo consagrado⁶⁹ para impetrar vigor e a cura corporal do enfermo. No entanto, segundo Feiner (1984, p.278), a remissão dos pecados eventualmente cometidos pelo doente não se garante mediante a unção seguida da oração, mas sim mediante a confissão das culpas e o arrependimento, e os pecados leves podem ser conhecidos somente ao fiel, os mais graves devem ser declarados diante do padre. A extrema unção se apresenta como ato preparatório para a morte, uma vez que é proposta como sacramento dos moribundos em busca de conforto espiritual. O cristão, ao ungi-se com o óleo consagrado, busca maior confiança na Misericórdia divina para suportar mais facilmente as dores finais e resistir às tentações diabólicas. Dessa forma, a unção garante a consagração do moribundo, condicionando “a extinção das culpas e a remoção dos ‘resíduos’ do pecado. No caso em que haja pecados a cancelar, este sacramento concede o perdão. Condiciona a cura física, serve ao escopo essencial deste sacramento, qual seja, a salvação da alma” (FEINER, 1984, p. 284).

Todavia, rezar pelos doentes e ungi-los com óleo pode lhes garantir o fortalecimento físico⁷⁰ possível mediante fé e confiança na palavra de Jesus que lhe restituirá saúde e força, perdando-lhe também os pecados. Ou seja, a unção representa auxílio para vencer a doença e os perigos que o cristão está sujeito por sua condição de

⁶⁸ Vale chamar a atenção para a variação linguística aplicada a esse sacramento. Segundo Nocke (2000), na época do Concílio Vaticano II mudou-se o uso linguístico da Igreja e o sacramento chamado de “extrema unção” passa a chamar-se “unção dos enfermos”. O autor indaga que a alteração linguística expressa uma mudança no sentido associado a esse sacramento que muda seu direcionamento, deixando seu foco de sacramento para a hora da morte, voltando-se para sacramento de ajuda em doença grave (NOCKE, 2000). Ou seja, o sacramento é qualificado como extrema unção quando administrado especialmente aos enfermos que se aproximam da morte, e como unção dos enfermos quando é voltado ao doente. No entanto, apesar da mudança inserida na linguagem oficial da Igreja, os termos continuaram entre seus membros e ganharam interpretações e denominações variadas.

⁶⁹ A consagração do óleo é feita pelo bispo ou sacerdote.

⁷⁰ Segundo Feiner (1984, p. 304), “a unção dos enfermos não age como remédio de tipo físico nem substitui aquilo que poderíamos oferecer em termos de medicina. Não é uma panaceia infalível, mas antes a oração que se dirige ao Senhor da vida e da morte, um sinal daquilo que o próprio Deus pode dar ao enfermo”.

enfermidade⁷¹ que coloca em risco sua vida. Ao que parece, tal assistência, através do gesto sacramental, pode significar além da cura física a passagem para o reino da bem-aventurança após uma morte cristã (caso ocorra). Se o pecador com o sinal da unção do óleo se encontra com Cristo na fé e no arrependimento, esse encontro poderá mostrar-se como “salvação” e “restabelecimento” reais somente no caso em que o estado de não-salvação e, por conseguinte, o pecado for superado (FEINER, 1984, p. 305).

Verificou-se que a teologia católica se fazia presente em discursos contundentes na comarca do Rio das Mortes. Pôde-se verificar discursos orais, escritos, imagéticos e até mesmo no cotidiano dos rituais religiosos. Fontes eclesiásticas, no período focado pela pesquisa, nos revelaram a empreitada da Igreja católica de fazer os súditos cumprirem seus ensinamentos a respeito do morrer. No entanto, vale ressaltar que no cotidiano da religiosidade colonial, nem sempre se seguiam os preceitos eclesiásticos. Os próprios rituais, por nós descritos nos moldes da Igreja, muitas vezes não eram seguidos de forma rígida pelos fiéis.

A leitura dos testamentos permitiu-nos identificar o processo de assenhramento da Igreja no que diz respeito às atitudes católicas diante da morte. A parte escatológica do texto trata uma série de rituais (tais como costumes fúnebres) que deveriam ser seguidos por ocasião da morte do fiel. O momento expressava o poder de convencimento da Igreja a respeito das consequências no além-túmulo e definia uma série de atitudes que deveriam marcar a vida do cristão mas que, na verdade, era um exercício de aprendizagem que se revelava somente ou principalmente na hora da morte.

⁷¹ Na história das religiões, enfermidade nunca é considerada como problema meramente medicinal, e, sim, sempre também como símbolo de uma ameaça abrangente: como ameaça de toda existência, sim, como expressão de uma subordinação cósmica, como exposição a poderes inimigos da vida (“demônios”), como experiência de ira divina (NOCKE, 2000, p. 301).

CAPÍTULO 3 – AS EXIGÊNCIAS DE UMA PEDAGOGIA CATÓLICA SOBRE A MORTE E O MORRER

As recomendações católicas que envolvem a morte têm um valor inestimável para este estudo, uma vez que nos permite lançar um olhar mais atento às cláusulas religiosas dos testamentos registrados por moradores da comarca do Rio das Mortes e entender melhor a mentalidade religiosa, principalmente o sentimento em relação à morte e ao pós-morte. O encadeamento de vontades piedosas ou as intenções póstumas dos testadores podem revelar-se por trás das cortinas das crenças e convenções transmitidas pela Igreja e que se refletem na prática testamentária, uma vez que através das palavras, de gestos, condutas e práticas rituais se perpetuam a memória contaminada pelo imaginário da morte. Segundo Rodrigues (2005, p. 39), a proximidade da morte pode se constituir na ocasião propícia para a Igreja convencer os fiéis a respeito das consequências, no além-túmulo, de suas atitudes em vida. Assim, é preciso exteriorizar a fé em direção a sua confissão, obedecendo aos preceitos do catolicismo e seguindo as crenças em seus dogmas.

As determinações eclesiais a respeito da morte e o uso de uma pedagogia do medo exercem um papel importante nas práticas e representações dos fiéis que, atemorizados com o destino de suas almas - que podem encaminhar-se para a salvação ou eterna danação – procuram aproximar-se dos preceitos da Igreja Católica (ainda que tardiamente) e praticar os ensinamentos eclesiais sobre a necessidade de preparar-se para a morte ou uma “boa morte”. A preocupação com a salvação da alma, o temor que suscita o Juízo Final, leva o fiel a tomar uma série de cuidados para garantir uma “boa morte”; caso contrário, sua alma pode estar sujeita às penas do Purgatório ou até mesmo à condenação ao Inferno. Essa crença, que remonta às tradições do catolicismo no ocidente, pode ser vista como base explicativa que permitirão compreender ou justificar as práticas, atitudes e representações católicas diante da morte dos testadores da comarca do Rio das Mortes durante o século XVIII.

Segundo Gomes (1997, p.38-39), a intervenção da Igreja na sociedade remonta ao início do processo de oficialização do Cristianismo, a partir do Edito de Milão (313 d.C) do Imperador Constantino, que o transformou em religião lícita, favorecida e privilegiada dentre as religiões de Estado da Antiguidade. A partir daí, a Igreja tornou-se triunfante e passou a ser a força político-ideológica mais importante do Império,

depois do Estado (GOMES, 1997). Essa autoridade eclesiástica estendia-se aos domínios da vida particular e social, determinando uma série de atitudes dos fiéis preocupados com a hora da morte e principalmente com o que os esperaria depois dela.

Aos poucos, a Igreja passou a exercer um intenso controle sobre o culto dos mortos, monopolizando rituais tais como os sacramentos e gerenciando inclusive o espaço dos mortos que passa a ficar sob sua tutela, ou seja, no interior dos templos (catedrais e igrejas). Para justificar o monopólio sobre a sepultura e os sepultamentos, espalhava-se a ideia de que, sobre o domínio da Igreja, e conseqüente proximidade dos santos mártires, os cadáveres estariam protegidos dos profanadores de sepulturas⁷². Dessa forma, a sepultura eclesiástica seria considerada como uma das condições básicas para a obtenção da salvação da alma e como um pilar do dogma da ressurreição segundo o qual era necessário a inumação⁷³ (RODRIGUES, 2005, p. 43). Nesse contexto, o clero colocava-se como intermediário entre os vivos e os mortos, ministrando as orações, os rituais fúnebres e os últimos sacramentos na perspectiva de salvação.

Com efeito, o culto aos mortos ganhou cada vez mais relevo, o que resultou na escolha de um dia destinado a comemorar, com orações, a memória dos que se foram. A partir do momento em que a Abadia de Cluny instituiu o dia da festa dos mortos em 2 de novembro (entre 1024-1033), esta passa a integrar o calendário da Igreja Católica e a comunidade cristã, que se entregava à imaginação do além, voltando-se à realização de missas e ofícios pelas almas. No entanto, a “valorização” dos mortos estendeu-se para além dos domínios da Igreja, difundindo-se entre os leigos, o que acabou ameaçando o controle da instituição sobre as práticas funerárias. Segundo Rodrigues:

Se, nos séculos XI e XII, as tarefas eram claramente delimitadas (os leigos eram convidados a dar esmolas/fazer doações e, em troca, os monges oravam por eles e por todos os seus mortos), no século XIII essa demarcação de funções seria diluída, na medida em que alguns leigos, agrupados em associações confraternais e grupo de penitentes, se encarregam eles mesmos de orar pelos defuntos (RODRIGUES, 2005, p. 45).

⁷² Os estatutos sinodais passaram, a partir do século XIII, a impor a realização do velório nas Igrejas com o objetivo de impedir a realização de cerimônias domésticas e de ritos tidos por “supersticiosos” nas residências - por serem vistos como ocasião para risos, refeições funerárias e danças - e assim colocar o cadáver sob o abrigo da Igreja, contra os ataques dos demônios (RODRIGUES, 2005, p. 45).

⁷³ Segundo Rodrigues (2005, p. 43), dessa crença se originam as críticas eclesiásticas aos costumes romanos de incineração dos cadáveres e conseqüente repúdio à cremação.

O reflexo da constatação de ameaça de perda do controle por parte da Igreja pode ser observado na reação desta em sua necessidade de distinguir o leigo do eclesiástico, limitando o poder do primeiro sobre a Igreja e implementando reformas no segundo. O objetivo dos eclesiásticos era exercer total controle sobre as cerimônias religiosas (tais como as missas), impedindo as atividades tidas como profanas ou supersticiosas dos fiéis no ambiente sagrado e transmitindo sua interpretação da morte no âmbito social. Apesar das resistências enfrentadas pela instituição, pelas imposições movidas por ela no século XIII, visando inibir os costumes condenáveis à sociedade ocidental, a “liturgia dos mortos intensificou-se e completou-se, a partir de finais do século XII e início do século XIII, com o desenvolvimento da doutrina do purgatório que, a partir de então, conformaria várias práticas e representações diante da morte” (RODRIGUES, 2005, p. 46). O Purgatório, como visto, torna-se mistério de um imaginário coletivo cuja nova representação é tomada conforme a consciência individual. Dessa forma, a partir da adoção de tal doutrina e da consequente imagem de ascensão à bem-aventurança celeste, várias práticas diante da morte e suas representações passaram a ser moldadas.

Aqui, o papel da Igreja é fundamental e determinante. Expandindo-se a ideia da possibilidade de purificação depois da morte, ela atua em várias frentes, intermediando o processo que se inicia ainda em vida, mas que se estende ao pós-morte. A possibilidade de condenação, seja ao purgatório ou ao inferno, e a simbologia que envolvia os dois lugares eram importantes fatores de convencimento nessa relação entre Igreja e o fiel preocupado com o destino de sua alma após a morte. Depois do século XV, sobretudo na época do Concílio Tridentino (1545-1563), o Purgatório atinge sua maior popularidade, passando a integrar-se definitivamente aos testamentos da época (DAVES, 1998, p. 48). Externando suas faltas, o indivíduo abre-se a possibilidades de garantir a salvação eterna e se protege contra a condenação ao Inferno. Nesse contexto, a prática dos sufrágios era colocada como intervenção e auxílio às almas que estariam no processo de purgação.

Além do investimento feito ainda em vida, como mostram os textos testamentários⁷⁴, em que os indivíduos pediam missas e deixavam esmolas, etc., no pós-morte a alma do cristão poderia contar com a intervenção dos vivos que a elas

⁷⁴ A Igreja beneficiar-se-ia igualmente dos legados instituídos pelos testadores e das quantias por eles deixadas para a realização do maior número possível de missas capazes de apressar a sua saída definitiva do Purgatório (SCHMITT apud RODRIGUES, 2005, p. 49).

dedicavam orações. Mas, à parte desta discussão, na qual investirei em momento posterior, o que interessa trazer à tona é o valor dos sufrágios para a salvação da alma, reforçado pela Igreja e sua pedagogia do medo. Como se sabia que dificilmente se ia para o Paraíso, a morte causava angústia sobre se o destino seria o Inferno ou o Purgatório, cujas penas e castigos eram tão terríveis quanto os do Inferno, com a diferença de serem temporários, ao contrário dos infernais que seriam eternos⁷⁵ (RODRIGUES, 2005, p. 48). Alimentando o caráter doloroso das penas do Purgatório, a instituição exercia certo controle sobre os fiéis atemorizados pelo momento da morte que a todos é certa, o que regulamentava práticas e representações cotidianas dentro dos preceitos cristãos⁷⁶.

Para além da doutrina do Purgatório, a disseminação da crença no julgamento individual (período de espera entre a morte e o Juízo Final) intensificou o medo entre os fiéis. A Igreja extraiu grande poder desse novo sistema do além⁷⁷, administrando e controlando as preces, as esmolas e as missas feitas pelos vivos em favor dos seus mortos, beneficiando-se, inclusive, com a transposição do sistema de indulgências para a esfera da morte e do Purgatório (RODRIGUES, 2005).

A partir do século XIII, as ordens mendicantes desempenharam um papel singular nessa pedagogia do medo na sociedade cristã. Junto aos fiéis, principalmente na hora da morte, através de suas pregações e confissão, exerciam um forte poder de convencimento na medida em que reforçavam a possibilidade de direcionamento das almas a um destino final negativo⁷⁸, mas também de salvação que poderia se dar com a preparação prévia para a morte. Por isso, a preocupação em estar preparado para o

⁷⁵ Também frei José de Santa Maria de Jesus, que Araújo (1997, p. 181) cita em sua obra, torna explícita a crença de que “as penas do purgatório são as mesmas que se padecem no inferno, excetuando somente o que toca à pena de dano de não ver Deus, que nos condenados ao inferno é para sempre e nas almas do Purgatório é só para aquele tempo em que estão nele”.

⁷⁶ Segundo Rodrigues (2005, p.48), com o objetivo de organizar e controlar a solidariedade dos vivos e dos mortos, a Igreja disseminou as histórias de aparições de mortos que, dirigindo-se aos vivos, pediam-lhes que fossem realizadas missas em intenção de sua alma. Segundo Schmitt, que a autora cita para corroborar seu argumento, por trás desses relatos estava o objetivo pedagógico de apresentar os casos em que parentes ou amigos do morto tinham, por cupidez ou negligência, infringido as regras rituais e privado a alma do defunto do apoio salutar dos sufrágios dos clérigos; ou porque, no dizer dos vivos, o próprio defunto, não tendo cumprido uma penitência completa antes de morrer, reclamasse o apoio dos seus para superar suas provas no além.

⁷⁷ Segundo Quiossa (2009), a Igreja tinha o poder de controlar a morte e o morrer na sociedade brasileira desde a época colonial. Isso só terminou, em parte, diante do processo de laicização pelo qual passaram os cemitérios no período imperial, o que acabou por transferir a responsabilidade para a esfera do poder público (QUIOSSA, 2009, p. 101).

⁷⁸ Segundo Alexandre – Bidon (apud RODRIGUES, 2005, p. 51), fazendo uso de metáforas, os mendicantes recorriam a imagens chocantes, suscetíveis de impressionar os leigos: no século XV, por exemplo, eles pregavam diante das danças macabras pintadas nos cemitérios.

momento derradeiro e com o futuro da alma levavam as pessoas a tomarem uma série de atitudes direcionada para questões relativas à salvação.

Vista para além de um fato biológico, a morte sempre desafiou a comunidade cristã, suscitando nos seres humanos reações tanto de cunho emocional como racional, o que pode ser detectado através do processo que leva à busca por uma “boa morte”. Esperava-se que a chegada da morte fosse anteriormente preparada para que o transpasse pudesse acontecer da melhor forma possível dentro dos pressupostos religiosos e que trariam grandes benefícios durante o processo salvífico. Assim, a preparação significava para o indivíduo não ser pego de surpresa e, sim, em tempo de providenciar uma boa morte, o que envolvia a redação de seu testamento, a orientação de amigos, familiares e testamenteiros quanto às atitudes a serem tomadas em relação ao cadáver, a alma e seus bens terrenos.

Viu-se que as campanhas dos mendicantes voltavam-se para a difusão da prática testamentária, uma vez que a esses eram conferidos valores importantes relacionados à salvação da alma amparada nos legados pios dos testadores. Essa prática pode ser considerada uma resposta ao medo da morte repentina que pode acontecer em decorrência, por exemplo, de surtos epidêmicos, o que reforça a importância da preparação para a morte antes do momento da agonia⁷⁹.

Testar para o crente do século XVIII, era em primeiro lugar a preparação para se ter uma boa morte. Era um rito que preparava outros rituais, canalizava as afetividades, a densidade de horror e o medo de acabar a vida. Era a última aposta numa religião que lhes prometera a salvação da alma (DAVES, 1998, p. 8).

Vê-se que a necessidade de tomar medidas como testar e recorrer aos sacramentos⁸⁰ era reforçada pela Igreja como investimento importante para preparar-se para a morte. Através de pedidos de intercessão, determinação sobre o ritual funerário, pedidos de sufrágios em intenção às almas, de estabelecimento de legados e doações

⁷⁹ A preparação antecipada para a morte pode ser levada, para além dos acidentes corriqueiros, que podem interromper de forma abrupta a vida de uma pessoa, por preocupações com punições divinas, que precederiam o Juízo Final, como a peste, a guerra e a fome que ameaçavam as sociedades.

⁸⁰ Segundo Quiossa (2009), os sacramentos podem ser considerados um meio eficaz não somente para o bem morrer como para o bem viver, que é entendido, pelo autor, como uma vida modelada em Jesus Cristo e seguidora dos ensinamentos doutrinários da Igreja Católica. “Significa ainda a vivência em família, em Jesus Cristo e em comunidade, cultivando a paz, a harmonia e os valores morais que possam engrandecer o ser humano enquanto ser criado à imagem de Deus. Bem viver no espírito, que deve estar em sintonia com o Espírito de Deus. Bem viver na alma cultivando a paz e sem perturbações pecaminosas; e bem viver no corpo, procurando fortalecer a saúde e os cuidados necessários para se livrar das doenças e da má morte” (QUIOSSA, 2009, p. 114).

piadosas, os indivíduos expressavam inquietação diante do momento derradeiro com práticas e ações que visavam garantir uma “boa morte”. E tudo isso poderia ser feito através do testamento que, como os estudados (XVIII), refletem clara preocupação dos fiéis com a salvação. A carta testamentária destinava-se à determinação de toda a organização da morte do indivíduo, da vestimenta (mortalha), do ritual do cortejo fúnebre, das missas destinadas a sua alma, da distribuição de esmolas, do local de sepultamento e os legados piedosos que extrapolavam o sentido caritativo, visando uma boa acolhida no pós-morte. Assim, tal documento garantiria o cumprimento de boas ações executadas em memória do defunto. Bem como as esmolas, muitos outros costumes e práticas que vigoraram entre os féis (levados por uma intervenção eclesiástica) são encontrados nos registros testamentários que se ocupavam da salvação das almas (assunto do quarto capítulo) e onde os testadores dividiam seus bens não apenas entre os herdeiros, mas também com a Igreja que poderia colocar-se em oração pela alma dos que se foram em troca das doações.

Reforçando a noção de pecado e castigos infernais, a Igreja introduz a necessidade da confissão auricular, que já no século IV era uma prática obrigatória a todos os cristãos adultos. A confissão, que deveria ser realizada pelo menos uma vez por ano, era uma ação eclesiástica que visava incitar a reflexão dos fiéis sobre suas condutas terrenas e que se contrárias aos ideais católicos, poderiam ser passíveis de punição. Assim, a Igreja poderia desempenhar o papel de mestre na arte de culpabilizar o fiel através do imaginário da morte, introduzido por ela, e que impregnaria a mentalidade coletiva.

A ação dos mendicantes fortalecia-se, por um lado, na medida em que disseminavam as práticas condenáveis aos olhos de Deus⁸¹ e que, segundo eles, deixariam as almas suscetíveis às condenações infernais. Por outro, apresentavam aos pecadores um Deus misericordioso, capaz de perdoar os arrependidos, que através dos sacramentos, dos legados espirituais e de caridade se preparassem para a morte. Nesse cenário, a Igreja atuava em duas frentes, pois além de trazer uma perturbação constante, incitando o medo da morte, também indicava aos fiéis o caminho da salvação, dando-lhes esperança e proteção aos que buscavam por ela.

Partindo desse princípio, da Igreja enquanto promotora de esperanças, o seu esforço pedagógico e sua teoria de salvação foram lançados aos crentes como fórmulas

⁸¹ Como exemplo de práticas repudiadas por Deus e reforçadas pelos mendicantes está os prazeres excessivos do corpo, a gula, ganância, concubinato, etc. tidos como pecados infernais.

que, através de seus excessos e emoções, atingiram amplamente a concepção de vida e morte dos indivíduos. Segundo Araújo (1997, p. 146), essencialmente a palavra e o gesto fazem parte de um todo comunicacional cujas raízes se devem encontrar no sermão e no livro. Assim, para captar a sensibilidade da sociedade, perante a morte, tema de uma pedagogia efetiva e de grande espiritualidade, e entender os sentimentos, expectativas e atitude dos homens seguiremos as indicações fornecidas pelos manuais de “bem morrer”.

No que tange ao melhor encaminhamento do indivíduo à morte, antes da ideia corrente de preparar-se cotidianamente para esse momento derradeiro, os fiéis asseguravam-se na visão beatíssima de Deus e pela comunhão com os santos. Ou seja, já no período medieval, os preceitos exortados pela Igreja os levavam a se preocupar com a morte no momento em que ela parecia muito próxima. No entanto, ocorreu uma mudança na mentalidade dos cristãos, o que os levou a se preocuparem com a morte durante toda sua existência, e não apenas no momento limite de suas vidas⁸². Esse novo estilo continuava a desencadear reações que implicavam enquadramentos rituais e de sentidos atribuídos à existência. A *ars moriendi*, as danças macabras, o gosto por crânios e ossos, pelo macabro e até o caráter sagrado atribuído ao testamento, a confissão, perdão, arrependimento, comunhão e extrema unção continuaram cristalizando todos esses elementos no simbolismo da morte (DAVES, 1998, p. 78). Assim, a atenção dada apenas ao momento da morte vai perdendo relativa importância na medida em que ela passa a ser pensada durante toda a vida, “a arte de morrer é substituída pela arte de viver”. O cenário muda do quarto do moribundo e “tudo é distribuído pelo tempo da vida em cada dia desta vida” (ARIÈS, 1990, p.327).

Entre os séculos XVI e XVIII, essas novas condições para se ter uma boa morte tomaram formato de livros e eram verdadeiros manuais especializados em ensinar os vivos a se prepararem para a morte. Acreditava-se que pensar na morte com antecedência significava mais do que externar o medo na última hora e demonstrar arrependimentos contritos que poderiam mascarar o verdadeiro caminho trilhado pelo cristão. Assim, esses livrinhos tornaram-se cada vez mais populares entre os fiéis que,

⁸² Segundo Ariès (1990) as mudanças ocorridas no sistema de morrer estão ligadas às mudanças nos conceitos religiosos superiores; ocorreu a passagem de uma religião medieval, centrada na visão sobrenatural do mundo, para uma religião moderna, dominada pela moral, provocando a reação de uma sensibilidade coletiva diante da vida e da morte.

em busca de uma boa morte e uma boa acolhida no Purgatório, passaram a meditar sobre a morte durante toda a vida.

Através dos testamentos analisados posteriormente, foi possível identificar disposições conforme determinado por esses manuais. Assim, no próximo momento, pretendo analisar alguns elementos dos manuais que me possibilitaram responder questões sobre as influências e ensinamentos que levaram a práticas e representações refletidas nas cartas testamentárias de testadores da comarca estudada.

3.1 Os manuais do bem morrer

A vida é o curso superior da Morte. Durante a vida deve aprender-se, apenas, a morrer. A Morte é uma prova de concurso para a Eternidade. Ele deve ser a nossa maior vitória. De resto a morte é um preconceito, uma invenção das agências funerárias ...⁸³

Essa passagem do livro **A Arte de Bem Morrer**, de Antônio Ferro, ainda que venha em estilo um pouco moderno, transmite a ideia central do discurso em torno dos manuais de bem morrer que ousaram ensinar apenas a morrer, porém, utilizando a regra da boa vida, piedosa e vivida com o pensamento cotidiano na morte. No entanto, nem sempre foi assim. Desenvolvidos a partir do século XIV, os manuais apresentavam duas versões distintas. Nos dois primeiros séculos (XIV e XV), valorizavam o momento próximo da morte, auxiliando o moribundo em fase de agonia a proceder de maneira correta no momento derradeiro. Segundo Rodrigues (2005), nesse período predominava as edições tipográficas mais caras e bem cuidadas, destinadas a uma elite. Apresentavam-se em uma versão curta com introdução, conclusão e imagens xilografadas que ilustravam o tema de luta entre anjos e demônios pela possessão da alma, levando o fiel à representação visual da cena que se passava no leito de morte por ocasião do julgamento particular⁸⁴, adquirindo grande dramaticidade (RODRIGUES, 2005). Assim, os manuais reforçavam, com suas encenações dramáticas do último momento, o estado de tormento dos indivíduos⁸⁵.

⁸³ FERRO, Antônio. **A Arte de Bem Morrer**. Conferência de arte realizada no Rio de Janeiro, no Trianon, em 21 de junho de 1922. H. Antunes & C.^a – Editores. Rio de Janeiro, 1923, p. 19.

⁸⁴ Essa passagem contém informações retiradas de uma citação que Rodrigues (2005) faz da obra de Pierre Chaunun, *La morte à Paris*.

⁸⁵ Mas a dramatização em torno da morte, no período da Idade Média, também esteve associada ao contexto de crise no qual o grande índice de mortalidade, devido à peste negra e também às guerras, teria perturbado profundamente as atitudes do homem diante da morte (DUBY, apud RODRIGUES, 2005, p. 55).

A grande reunião que nos séculos XII e XIII teria lugar nos fins dos tempos realizar-se-á, a partir de agora, no século XV, no quarto do doente (ARIÈS, 1988, P. 33-34). E tudo se dava mais ou menos assim:

[...] o moribundo está deitado, rodeado de amigos e parentes. Está a executar os ritos que bem conhecemos. Mas passa-se alguma coisa que perturba a simplicidade da cerimônia e que os presentes não vêem, um espetáculo reservado exclusivamente ao moribundo, que aliás o contempla com um pouco de inquietação e bastante indiferença. Seres sobrenaturais invadiram o quarto e aglomeraram-se junto da cabeceira do doente. De um lado, a trindade, a Virgem, toda a corte celestial; do outro, Satanás e o exército dos demônios monstruosos (ARIÈS, 1988).

Tal como a passagem acima, os manuais refletem a pedagogia da morte com seu poder de sugestão e força de persuasão. Através deles os cristãos são despertados de forma violenta e brutal para as incertezas do futuro da alma. As ideias desdobram-se em visões aterradoras, confundem deliberadamente o plano da realidade e da fantasia e colocam frequentemente o leitor perante a necessidade de um suporte visual exterior ao texto: um crucifixo, um espelho, um crânio, uma ampulheta e uma sepultura (ARAÚJO, 1997, p. 153).

Esses manuais trazem alternativas de condutas de acordo com tipos específicos de situações que conduziriam o cristão em direção à busca pelo alívio espiritual no momento da agonia. Sob esse ponto de vista, vê-se que apesar de seu caráter pragmático, os manuais tinham a tarefa de ajudar a socorrer, induzindo comportamentos e práticas, visando preparar o fiel para o momento da morte. Segundo Gil (1993, p.32), *“la muerte era considerada así un verdadero rito de paso para salir triunfante del cual el devoto necesitaba someterse a un aprendizaje que le preparase para resistir a las tentaciones del demonio y para actuar en todo momento conforme a lo que de él se esperaba.”* Assim, os manuais propunham ações no sentido de conferir socorro espiritual ao enfermo, cuja fragilidade da alma e conseqüente exposição às ações do demônio - sempre de prontidão, à espera dos desavisados – valorizando o momento da agonia, reforçando a necessidade de munir o moribundo de orações e gestos com o objetivo de impedir os assaltos inimigos.

Assim, os católicos, apesar de levar a vida afogada nos pecados veniais, podendo cometer todo tipo de torpeza e desvios mundanos, exaltavam a “boa morte”, acreditando poder se redimir dos erros cometidos em vida e afrouxar sua condenação e, para isso,

contavam com a ajuda dos manuais. Já “não era tão necessário uma pessoa esforçar-se demasiadamente para levar uma vida virtuosa, uma vez que uma boa morte resgatava todas as faltas. Entretanto, não se deixou de reconhecer uma importância moral à conduta do moribundo e às circunstâncias de sua morte” (ARIÈS, 1989, p.35).

Já a segunda versão dos manuais, que ganhou o público após o Concílio de Trento e estendeu-se por todo o século XVIII, levava os fiéis a meditar sobre a morte durante toda a vida, visando garantir a salvação para a alma. A difusão desses modelos de manuais para o bem morrer predomina no conjunto de obras disponíveis principalmente a partir do século XVII. Segundo Gil (1993), depois do Concílio de Trento, a homogeneização da mensagem das artes de morrer derivada de um maior controle doutrinal foi compensada pela extraordinária diversidade de títulos e autores. Em grande escala essas obras chegaram e começaram a fazer parte da vida daqueles que viviam atemorizados com a morte e pelo que poderia vir depois dela. Assim, suas normas práticas de conduta e comportamento auxiliavam os indivíduos preocupados com o momento derradeiro a investir em suas ações pessoais durante a vida para *“ayudar a bien morir, pero también para prevenir y ensayar la propia muerte, para saber afrontarla con éxito cuando llegue el momento”* (GIL, 1993, p. 35).

Segundo Araújo (1997, p. 177), o alargamento dos círculos de leitura nas cidades e nos campos assenta-se na complementaridade gerada em três espaços privilegiados de acolhimento do livro, a paróquia, o convento e a família. Porém, no século XVIII, com o universo de valores em transformação, essa sociologia vai sofrer alterações profundas, a mensagem permanece inalterada, mas o livro ganha, entretanto, um tom de libelo contra “os libertinos, mundanos, carnais e cristãos ilusos”, fato inteiramente novo nesse gênero de literatura (ARAÚJO, 1997, p. 177).

Segundo creem os católicos, após a morte física o destino da alma passa a ser decidido e as tentações (luxúria, poder, vaidade, etc.) que ganharam os indivíduos em vida tornam-se fator de peso, uma vez que eram reforçadas pela antevisão dos padecimentos correspondentes às faltas cometidas em vida. Dessa forma, as mensagens dos manuais de preparação para a morte e a dramatização em seu entorno invadem o comportamento dos cristãos que passam a refletir sobre suas atitudes. Segundo Daves:

Assiste-se pois, nas Minas, não mais à ênfase ao Inferno ou ao Juízo Final; outrossim, aparecem os símbolos de preparação para a morte (água benta e aspergi, viático,...), o culto às almas anônimas e santas do Purgatório, culto aos santos e sobretudo a devoção do Cristo morto.

Pode-se dizer que a generalização da possibilidade de investimentos no *post-mortem*, vinculada a uma experiência subjetiva do devoto com a divindade, onde mais vale o gosto pela vida e seu desfrute que uma postura acética perante o mundo, contribuiu para representações mais santificadas do Purgatório, cada vez mais e mais vinculado ao Juízo Particular, à boa morte e à exteriorização católica e barroca (DAVES, 1998, p. 76-77).

O drama da salvação e a ameaça das penas purgatórias projetam medos reais de penas eternas, individualizando sensibilidades pessoais. Assim, esse contexto em que viviam as sociedades obcecadas pela ideia fixa de pecado favorecia a circulação de manuais de bem morrer. O desenvolvimento dessa devoção mais individualizada, da qual fizeram parte as atitudes diante da morte, foi acompanhado pela crescente afirmação da “escatologia individual” e do correlato desenvolvimento da doutrina do Purgatório (RODRIGUES, 2005, p. 54).

Houve uma larga expansão desses manuais destinados a momentos específicos adaptados à função prática a que se destinavam; um vasto campo temático com expressões comuns com a finalidade de dar suporte instrutivo “para bem morrer”, “para uma morte segura e precisa”, “para os cuidados da morte”, “para o caminho do Céu”, “direção para o santo exercício da boa morte”, etc. Geralmente eram livros de tamanho reduzido, com dimensões de livro de bolso (para ter uma função prática), mas que comportavam um vantajoso número de páginas (entre 200 a 400 páginas) que guiavam os cristãos passo a passo no exercício de preparação para a morte e suporte a comportamentos e atitudes de forma íntima e individualizada⁸⁶. Também, segundo Araújo (1997), a utilização exclusiva do vernáculo e o formato de pequena dimensão ajudavam a compreender melhor a sua pluralidade funcional e a vantagem de que desfrutava junto a um leque amplo de utilizadores.

Os manuais eram feitos para o proveito da alma, uma vez que favoreciam a meditação sobre a morte, gerando benefícios espirituais. Por essa finalidade primordial, a sua aquisição por pessoas de variados segmentos sociais se justificava. Ou seja, a finalidade desses manuais justificava o esforço de aquisição realizado pelos menos abastados, desde que soubessem ou contassem com alguém para os ler (ARAÚJO, 1997, p. 173). Esses livrinhos se dirigiam tanto ao clero, ainda que em muitos casos

⁸⁶ Também, segundo Rodrigues (2005, p. 54), figuravam os livros de horas, que representavam um meio-termo entre o manual em forma de livro e as imagens volantes. Em nota, a autora diz que o de horas apresentavam-se como livros pessoais de orações, encomendados pelos leigos a especialistas, e que tinham como função básica fornecer uma série de orações adequadas às horas canônicas em que o dia era dividido (RODRIGUES, 2005, p.79).

pouco letrado, tanto ao conjunto de fiéis. Frei Juan de Madrid insistia em que a ajuda do bem morrer não deveria falar a todos por igual e, sim, fazer distinção entre os poderosos e pobres, doutores e rústicos, gentes de oração e negociantes do mundo (apud GIL, 1993). Assim, os manuais reuniam qualidades destinadas a indicar com minúcia os passos que deveriam dar os fiéis, prevendo as distintas situações em que poderiam encontra-se envolvidos.

Em análise que fez dos manuais de bem morrer, Araújo (1997) diz que essas publicações deixam em seu interior marcas pessoais e ocultas, traços de uma vida material que sinalizam a sensibilidade de quem os portou. A autora assinala as marcas⁸⁷ que, segundo ela, transportam-nos para o universo ausente dos autores, tais como: flores desenhadas, os recortes de fantasia, os marcadores de página, as pétalas de flores, os caracóis de cabelo, um pequeno diadema em cartão figurando um busto feminino ao lado de uma caveira, e até fragmentos de roupas, normalmente bocados de linho ou pequenas tiras de seda garrida (ARAÚJO, 1997, p. 174). Através dessas marcas, a autora conclui:

Esses vestígios falam-nos sobretudo de mulheres e do tipo de relação que estabelecem com o objecto de leitura. Um trato mais personalizado, intimista e secreto parece caracterizar o uso feminino dos manuais de preparação da morte, manifestação de sensibilidade que contrasta com a singeleza dos traços deixados pelos homens que possuem e lêem os mesmos livros. Frequentemente deles apenas fica um registro de posse autografado (...) (ARAÚJO, 1997, p. 175).

A citação acima parece nos dizer que existe uma relação pessoal entre o manual e o leitor ou entre aquele que detém a posse deste. As marcas personalizadas podem indicar a afinidade espiritual das pessoas com o livro. Além de funcionar como instrumento moral de apoio espiritual a padres, confessores, guias espirituais, ou seja, aqueles que administram os rituais e socializam suas mensagens, esses manuais de bem morrer contaminavam um núcleo forte constituído pela elite letrada e a burguesia urbana, provocando, no entanto, mudanças também no interior de todos os fiéis,

⁸⁷ Segundo Araújo (1997, p. 175), a marca pessoal é de tal forma importante nesses livros que as folhas de anterrosto de muitos deles aparecem serpenteados de assinaturas que se vão apagando ou manchando de tinta com o tempo, sinal, talvez, da importância que cada possuidor atribui a um livro que percorre uma longa cadeia de transmissão. A autora também fala, em outro momento, que o investimento em um manual valia, acima de tudo, como seguro e alívio espiritual para mais do que uma geração (ARAÚJO, 1997, p. 173).

inclusive os pertencentes às massas populares e iletradas⁸⁸. Através dos manuais, os gestos, palavras e o cerimonial dos últimos instantes são assimilados e difundidos por toda a sociedade clerical, mas também leiga. As confrarias e irmandades que sinalizam benefícios espirituais de assistência na vida (amparo a irmãos doentes, prestam serviços sociais, etc.) e na morte (sepultura, cumprimento de sufrágios, etc.) pertencem a esse círculo de leitura.

Alcançar o reino da bem-aventurança depende de uma boa vida e de uma “boa morte” e, para tal, os manuais são instrumentos importantes para esse ensinamento, uma vez que regulam as ações e preservam a memória da vida. Nesse sentido, segundo Vovelle (1983, p. 146), estes agiam como uma certa forma de cristianização, apresentando-se como um modelo que propunha ensinar o fiel – como uma espécie de cartilha – os passos da preparação para o seu momento derradeiro. Auxiliavam em gestos e palavras dos homens e sacerdotes; muitos forneciam formulários de testamentos, traziam ladainhas, bênçãos, preces específicas, recomendando o uso de hábito religioso e indulgências. Segundo Rodrigues:

Os manuais e as imagens que buscavam ensinar o fiel a se preparar para a morte apontavam para a necessidade de se cumprirem algumas práticas, tais como pôr-se em meditação sobre a morte (pela visualização das imagens e leitura do livro de horas), posto que essas práticas confortariam a alma; realizar sufrágios (missas, orações, esmolas) ainda em vida, não deixando para fazê-los apenas nos testamentos; e, por fim, redigir testamento, considerando um ato essencial, para o qual os manuais forneciam o roteiro e as normas (RODRIGUES, 2005, p. 56).

Vê-se que os caminhos para uma “boa morte” podiam orientar-se em várias direções, voltados sempre para uma vivência religiosa nos moldes católicos. Para tal, os manuais eram instrumentos importantes que exortavam os fiéis a se prepararem para o momento derradeiro com antecedência. Aos termos em que toda essa preparação aconteceria, a morte deveria vincular-se à vida sacramental mais ativa baseada no acolhimento interior. Era necessário preparar-se para a morte durante toda a vida, como

⁸⁸ “No cume da hierarquia dos leitores estão os patronos das obras. As dedicatórias sinalizam a marca indelével que deles fica no texto impresso, permitindo descortinar, quando se trata de pessoas de qualidade, a atração social exercida por um determinado título. É o alto clero e a nobreza, especialmente as mulheres da nobreza, que maioritariamente asseguram esse patrocínio. De certo modo, pode pois dizer-se que a afinidade espiritual perpassa e contagia o campo de identidade social delimitado pela dedicatória” (ARAÚJO, 1997, p. 175).

um exercício que exige práticas cotidianas para que se tenha o resultado esperado. Faz parte dessa vivência um conjunto de práticas e obras que valorizavam a vida piedosa ou um “bem viver” que seria uma das condições que poderiam garantir um “bem morrer”. A vida com o pensamento fixo na morte que remete ao Juízo, Purgatório⁸⁹, Inferno e ao Paraíso molda-se através de um conjunto de práticas e técnicas que deveriam ser seguidas pelos cristãos. Assim, os manuais de bem morrer ou *ars moriendi* passaram a indicar o melhor caminho que levasse à salvação da alma.

Chegada a hora da agonia, o exame de consciência era inevitável e estimulado, tanto por discurso feito por pregadores, quanto por recursos imagéticos. Objetos tais como crânios e esqueletos podiam ser usados para sensibilizar, apavorar e provocar a meditação e a reflexão sobre a morte, ou o momento da passagem; também o crucifixo, que representava a imagem da morte de Cristo, uma morte vitoriosa, estimulava um exercício de meditação conveniente ao momento. Assim, a reflexão sobre esse momento final levava o fiel a preocupar-se cada vez mais com o destino de sua alma, o que significava um investimento considerável em ações que visavam a preparar-se para a morte com antecedência e, quem sabe, alterar o curso do processo, livrando-se ou diminuindo as penas do Purgatório⁹⁰ e, dessa forma, garantindo o lugar no Paraíso.

A *ars moriendi*, impressa em livros de piedade que descreviam maneiras de bem morrer, também podia compor ilustrações. A iconografia dela proveniente difundiu, de maneira pedagógica e persuasória, um padrão cristão de “bem morrer”, mas também enfatizou a responsabilidade de cada um sobre seu próprio destino eterno (SANT’ANNA, 2006, p. 68). Segundo Daves (1998), a evolução dessas gravuras distingue dois momentos bem demarcados.

No início do seu aparecimento, entre 1464-1480, anjos e demônios disputam a alma do moribundo, que assiste passivamente a luta, onde as representações de Satã dominam a cena. Num segundo momento, 1499-1500, a figura da parca aparece sobre o dossel. O doente é agora retratado no centro da composição. Tornou-se o sujeito de sua própria morte (DAVES, 1998, p. 59).

⁸⁹ Depois do século XV, sobretudo na época do Concílio Tridentino (1545-1563), o Purgatório tornou-se parte expressiva na “Arte de bem Morrer”, integrando-se, por fim, ao conceito de “boa morte” (DAVES, 1998, 48).

⁹⁰ É importante frisar que com a Reforma tridentina, as atitudes diante da morte, a crença no purgatório e a prática dos sufrágios eram parte de um programa combativo, cujo principal objetivo era afastar o perigo protestante, que tinha como um de seus principais pontos o questionamento à doutrina do Purgatório e demais práticas a ele relacionadas (MARTÍNEZ GIL, apud RODRIGUES, 2005, p. 81).

No que tange às alterações nos modelos da *ars moriendi*, vale destacar que a partir do século XVII, as representações figurativas perdem sua função doutrinal, abrindo espaço para o texto que, com sua linguagem exuberante, caracteriza o novo gênero que ocupa o espaço que, em séculos anteriores, fora dominado pela iconografia.

Nesse segundo momento, os manuais se dedicam a estimular um balanço mais amplo da existência, indicando um percurso de vida piedoso e estimulando um estado de espírito atormentado. Nesse sentido, segundo Araújo (1997, p. 153), contra as facilidades concretas da ilustração caricatural, os novos manuais devolvem à palavra, plasticamente barroca, o poder da sugestão e a força da persuasão. No entanto, ainda segundo a autora, apesar desse programa iconográfico que três séculos antes havia distinguido a *ars moriendi* ter caído em desuso, ele não desapareceu totalmente, uma vez que o recurso à imagem continua existindo, sobretudo nas obras destinadas à missão (ARAÚJO, 1997).

Seja como for, ajudar o fiel em seu momento de angústia, agonia, medo e no combate contra as forças demoníacas era motivo suficiente para a aceitação dos manuais, pois, apesar de seu caráter pragmático, eles traziam esperança junto aos ensinamentos que conduziriam o fiel a uma boa morte, que correspondia à preocupação de uma grande maioria. É nesse sentido que os testamentos dos séculos XVIII da comarca do Rio das Mortes, limite espacial desta pesquisa, foram analisados. Redigir um testamento era um passo importante que ajudava o fiel a prepara-se para a morte. Nele, além de alguns erros que poderiam ser lembrados e corrigidos, o fiel tinha a chance de praticar boas ações como alforriar escravos, doar aos pobres e se resguardar com uma infinidade de missas pela sua alma, de seus familiares, de pessoas com quem teve negócios e, inclusive, pelas almas do purgatório. É necessário frisar que, nesse processo, os manuais também são de grande utilidade, pois além de induzir à prática de testar, muitos fornecem o formulário ideal para o objetivo que se quer cumprir, muitas vezes baseado no medo e na ameaça; e era nesse “momento da morte que a Igreja conseguia obter mais resposta dos fiéis a seus ensinamentos” (RODRIGUES, 2005, p. 63).

A discussão em torno dos manuais que ensinavam a “bem morrer” é importante nesse contexto, uma vez que endereça às ideias do universo mental e cultural da sociedade da comarca do Rio das Mortes do século XVIII. O discurso testamentário nos faz crer que essa sociedade pode ter sido influenciada por tais fontes, podendo ter definido ou sido responsáveis por muitas das práticas e representações de seus

moradores. Vale destacar que muitos vieram de Portugal e podem, certamente, ter ajudado na disseminação dessas publicações neste território cheio de pessoas portadoras do sentimento de angústia em torno da morte, ou seja, a partir do horizonte lusitano se articulam na colônia muitas expressões de pensamento e comportamento.

Também, tal possível influência pode ser amparada no fato de as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e as Ordenações Filipinas não especificarem a fórmula testamentária, ou seja, não abordavam a forma como o testamento deveria ser redigido. Essas fontes traziam assuntos reacionados aos documentos, tais como algumas formalidades elementares ligadas aos tipos de testamentos, a especificação de quem podia ou não deixar por escrito suas últimas vontades, no entanto, os passos da escrita não eram abordados, como comumente era feito nos manuais de bem morrer.

Na medida em que os fiéis eram tomados por sentimentos de medo, aflição, ansiedade em relação ao momento final, os manuais cumpriam a função de ensiná-los a conduzir-se diante da realidade do momento, seja na preparação longínqua ou já no momento da enfermidade em que a morte parecia próxima e a hora da agonia, a ocasião privilegiada para preparar-se para ela.

Como vimos, na Idade Média as ordens mendicantes desempenharam um papel importante nessa pedagogia do medo na sociedade cristã, exercendo um forte poder de persuasão, na medida em que reforçavam a necessidade da busca por uma “boa morte”. No entanto, essa iniciativa, no pós Trento, teve os jesuítas como agentes empenhados na ação de cultivar as artes do “bem morrer”⁹¹, orientando e confortando o fiel na sua hora derradeira. O projeto que valorizava a necessidade de prepara-se para o momento da morte foi ganhando um sentido prático na medida em que valorizava a situação de perigo da alma, exortando o fiel a valer-se de recursos, tais como o testamento, a confissão, os sacramentos, orações e exercícios de piedade e de caridade. Os fiéis, ao utilizarem esses recursos, contavam com o apoio de religiosos, padres, sacerdotes e dos manuais que os auxiliavam na busca por meios que os preparassem e lhes garantissem certa tranquilidade. O testamento, por exemplo, deveria seguir um formulário onde disporiam de seus bens, deixando assegurado o pagamento de suas dívidas, restituindo o mal ganhado e resolvendo alguns impasses ultrajantes. Feito isso, era importante ministrar os sacramentos com todos os aparatos (orações, preces, recursos simbólicos, imagéticos) necessários ao momento.

⁹¹ Os padres da Companhia de Jesus constituíram-se na maior parte dos autores das obras de preparação para a Boa Morte (RODRIGUES, 2005, p. 59).

O clero era o grande especialista nos assuntos ligados à morte e à sua preparação e, com o auxílio dos manuais, fornecia modelos de atitudes e de orações indispensáveis ao momento. Segundo Rodrigues (2005, p. 72), o conteúdo dos manuais reproduzia os traços gerais da pedagogia católica sobre a morte e o morrer, elaborada pela Igreja ao longo de seu processo de controle sobre as atitudes e representações acerca da morte e do além-túmulo. Esse caminho pedagógico, definido pela religião oficial do ocidente cristão, pode ter sido seguido pelos católicos da comarca do Rio das Mortes que, em seus testamentos, refletem os ensinamentos eclesiásticos sobre o “bem morrer”. A própria prática de testar revela essa vivência dos fiéis da localidade. No entanto, o conteúdo do texto, seus legados espirituais, de caridade, os pedidos de oração e intercessão reforçam, ainda mais, a ideia desses ensinamentos católicos para se ter uma boa morte.

3.2 Alguns modelos da literatura devocional circulante no Império Português

Existe um conjunto vasto de textos e gravuras no campo reservado ao estudo da morte e do morrer (tanatologia). No fundo doutrinal da morte cristã reinam várias obras subordinadas ao imperativo de preparação para a morte. No entanto, não faremos um levantamento de livros circulantes em Portugal⁹²; a pretensão é apontar alguns dos quais servirão de modelo de manuais, tais como os que podem ter sido inseridos na literatura cristã ocidental e influenciado os testadores da comarca do Rio das Mortes durante o século XVIII.

Segundo Araújo (1997) no espaço de duzentos anos produziram-se em Portugal 129 títulos repartidos por 261 edições confirmadas⁹³. No entanto, no início dos setecentos, os manuais que circulavam em Portugal eram de origem estrangeira, principalmente espanhola, começando a serem produzidos por autores portugueses (tanto as traduções como adaptações) a partir do século XVII. Assim, como exemplo dessas obras estrangeiras podemos citar a “*Arte de bien morir, y guia del caminho de la muerte*” de autoria de Antônio de Alvarado⁹⁴. Essa edição em espanhol, datada de

⁹² Sobre os manuais de circulação em Portugal, ver Araújo (1997). Em sua pesquisa intitulada “A morte em Lisboa”, a autora passa por um processo de seleção bibliográfica, apontando um elenco consistente de obras circulantes em Portugal.

⁹³ Acredita-se que a malha editorial desse tipo de publicação seja bem mais extensa do que o número fornecido.

⁹⁴ ALVARADO, Antônio de. *Arte de bien mori, e guia del caminho de la muerte*. Impresso em Lisboa por Pedro Crasbeeck, 1615, 10 cm.

1615, é dividida em dois tratados, sendo o primeiro composto por 16 e o segundo, por 7 capítulos. No primeiro tratado o autor ensina o que o enfermo deve fazer desde o princípio de sua enfermidade até a morte e, no segundo, ensina o que deve fazer o sacerdote que o ajudar no “bem morrer”. Pode-se dizer que esse manual foge à tendência para qual, normalmente, se voltam essas produções, pois além de apresentar-se em um número elevadíssimo de páginas (774), estando bem acima da média geral destinada à produção desse tipo de obra (cerca de 200 a 400 páginas), ele se assemelha aos manuais produzidos anteriormente a Trento, que valorizavam os últimos momentos, a agonia. No entanto, apesar de não valorizar a preparação cotidiana e longínqua da morte como os manuais produzidos no contexto da *ars moriendi* do período pós-tridentino, esse manual corresponde à preocupação da maioria dos fiéis portugueses e suas colônias que valorizavam o momento em torno da enfermidade que podia culminar em morte.

Outro título de grande aceitação entre os portugueses é de autoria de um sacerdote professo da Companhia de Jesus, o padre Estevão de Castro. Em sua obra intitulada **Breve aparelho, e modo fácil para ajudar a bem morrer um cristão** (1627), o padre fez a recopilação da matéria de testamentos e penitência e trouxe várias orações devotas tiradas da Escritura Sagrada e do Ritual Romano de N. S. P. Paulo V. Apesar de produzido no período pós-tridentino, esse manual também assemelha-se aos anteriores a Trento, pois valorizam o momento da agonia. Ele foi produzido para acudir e ajudar os enfermos e suas almas numa hora de tanto aperto;

quando o apartamento da vida, as dores do corpo, a lembrança do tempo passado mal gastado, os temores do juízo eterno de Deus, a vista dos demônios e finalmente a lembrança da eternidade, tudo perturba de tal maneira a uma pessoa posta naquele estado, que com fraqueza das potências corporais, fica uma alma em grandes tribulações: e pera neste passo os ajudar, me pareceu fazer este breve tratado, e aparelho para que como coisa já experimentada pelos santos, afastar os inimigos com as palavras santas, e ajudar contra o demônio as almas afligidas em tal aperto (CASTRO, 1627, p. 19).

Nesse manual, o padre Estevão de Castro dedica os capítulos XXII e XXIII (da página 75 a 106) a ensinar o doente a fazer seu testamento e fala das advertências ligadas à prática. Segundo o padre, depois da confissão, a segunda coisa que o Cristão em vias de falecer deve fazer é ordenar seu testamento (caso não o tenha feito em saúde, que é o mais seguro). Vê-se que o manual foi criado diante da preocupação com a hora

da morte e conseqüente assaltos do inimigo no momento de fraqueza do fiel, que para se proteger necessita munir-se para o combate contra as forças do mal. Assim, esse tratado era de grande valia, uma vez que orientava e confortava o fiel na sua hora derradeira.

Outra obra de circulação em Portugal é o **Regimento espiritual para o caminho do céu**, de autoria do padre Francisco Aires (1654). Esse manual, diferentemente da obra de Estevão de Castro, prepara o cristão nos bons costumes desde seus anos iniciais para conduzi-lo a uma “boa morte”, o instruindo também no momento de enfermidade e alertando para a necessidade de testar. A essa corrente segue também o manual de Antônio Maria Bonucci, **Escola de bem morrer da Boa Morte**, aberta a todos os cristãos, e particularmente aos moradores da Bahia nos exercícios de piedade, que se praticam nas tardes de todos os domingos pelos irmãos da confraria da Boa Morte. Segundo esse manual (1701), a Confraria da Boa Morte é uma escola em que se ensina a arte de bem morrer, tão necessária quanto dificultosa. Necessária porque a morte pode levar a um bem ou um mal que nunca terá fim. Nessa ótica, indaga Bonucci (1701, p. 13): “que arte se pode imaginar mais necessária para o Cristão, que aquela, que se aprendem as verdadeiras regras para evitar um mal eterno, e as máximas mais seguras para alcançar um bem que não tem, nem terá termo?” Por vezes, o autor a considera uma arte dificultosa, porque diferentemente das outras artes que se aprende com exercícios continuados e com atos repetidos, na arte de “bem morrer” não há lugar para a repetição dos fatos, porque só se morre uma vez; pois se morrer mal uma vez, não se pode emendar esse erro, tornando outra vez a morrer bem (BONUCCI, 1701).

Há que se destacar também a obra escrita pelo padre José Aires, intitulada **Breve Direção para o exercício da Boa Morte: que se pratica nos domingos do ano, na Igreja dos padres da Companhia de Jesus do Colégio da Bahia**, foi instituído com autoridade apostólica, em honra de Cristo Crucificado e de sua mãe ao pé da cruz, para bem e utilidade dos fiéis. Em sua edição de 1726 apresenta-se em formato pequeno (15 cm), com apenas 102 páginas, número um pouco inferior se comparado a outros manuais que costumavam ser mais extensos. Seguindo os padrões católicos tridentinos, o autor elaborou seu texto buscando uma compilação essencial de forma objetiva voltada a preparar o cristão durante toda sua vida para “bem morrer”.

Inseridos na literatura cristã dos séculos XVII e XVIII, os livros que falavam da morte ou que ensinavam a “bem viver” para “bem morrer”, forneceram normas práticas de comportamento piedoso e lição de heroísmo frente a transmutação do corpo e a

migração da alma. Assim, a *ars moriendi* conquistou amplos espaços numa sociedade religiosa que se pautava pela crença na salvação⁹⁵.

Por vezes, para além dessa abordagem resumida e das obras mencionadas acima, esta pesquisa se propõe a analisar mais detalhadamente um exemplo de tal arte de “bem morrer”. Para tal, passaremos ao estudo de uma dessas produções de grande circulação em Portugal, escrita pelo Dom Lourenço Scupoli, **Combate Espiritual** (1667)⁹⁶. Vale ressaltar que a escolha desse manual não se deu a partir de um estudo sobre o circuito de circulação no território colonial. Ao fazer a leitura de algumas obras desse gênero, foi possível perceber que as mesmas trazem elementos estruturais comuns e que a escolha de um ou outro manual não poderia alterar de forma brusca o resultado da análise que visa abrir os horizontes de compreensão, permitindo detectar possíveis influências desses ensinamentos nas práticas e representações diante da morte na comarca do Rio das Mortes durante o século XVIII (relação entre o prescrito e o vivido).

Também, segundo Araújo (2013), em Minas Gerais, durante o século XVIII, diversos bispos, muitos deles, formaram-se em Coimbra. De certo, essa formação em território português e o provável contato com esses manuais interferiram nas atitudes dos fiéis da comarca, o que parece estar refletido nas cartas testamentárias. Assim, pretende-se, com a exploração desse manual, apresentar a hipótese de circulação de ideias detectadas através do estudo das cartas testamentárias de moradores da comarca do Rio das Mortes do século XVIII, uma vez que ele nos fornece discursos sobre o “bem morrer” oferecidos aos moradores.

3.3 Combate Espiritual

De autoria do clérigo regular Dom Lourenço Scupoli, o manual intitulado **Combate Espiritual** é exemplo de uma das muitas obras traduzidas e adaptadas de uma língua estrangeira de grande circulação em Portugal. Foi traduzida do original em italiano e impressa muitas vezes em quase todas as línguas (Latim, Flamengo, Alemão, Frances, Castelhana, Inglês, Indiano, Basco, além do original Italiano) em províncias católicas. O texto auxilia o leitor na busca pela glória do Pai Eterno, e o modo mais fácil

⁹⁵ Deve-se enfatizar, ademais, que a difusão desses manuais de “bem morrer” em terras portuguesas – tanto os anteriores a Trento como os posteriores – parece nos revelar a existência de um mercado tanatológico em Portugal.

⁹⁶ SCUPOLI, Lorenzo. *Combate Espiritual*. Traduzido do Original Italiano pelo R.P. Dom Camillo Sanseverino. Lisboa: Oficina de Joam da Costa, 1667.

de acomodar a todos os estados e capacidade das pessoas para imprimir bem nos corações mais a escolha das virtudes que as palavras escolhidas, e a arte de vencer as paixões, mais que os artifícios da eloquência (SCUPOLI,1667). Ou seja, esse tratado de exercícios que predomina no conjunto de obras disponíveis introduz o cristão para a vida devota e encomenda-lhe a lição do combate espiritual durante toda a vida até o momento da morte. Para doutrinar o espírito esse tratado, com sua função prática, apresenta as virtudes que a teologia mística ensina em um estudo que deve se iniciar ainda na mocidade.

Como os textos foram produzidos principalmente a partir da segunda metade do século XVII, essa obra, que teve várias edições, segue a tendência de transformar a mensagem de preparação para a morte, que alcançou grande disseminação na sociedade lusitana, num espaço de reflexão e meditação da vida cristã como um guia prático de “bem viver”. Assim, ao elaborar seu texto, dividido em 66 capítulos (quadro 1), o autor criou um verdadeiro combate ou documento espiritual como doutrina necessária para a felicidade na Terra e bem-aventurança no Céu. Apesar de pequeno (215 páginas), o livro era muito estimado pelas almas devotas que o consideravam uma “joia espiritual”, “suave mantimento”, “maná do céu” e um “móvel precioso”. Ainda na edição de 1667, a qual estamos analisando, são acrescentados vários comentários ou elogios⁹⁷, que poderiam contribuir ou persuadir o leitor sobre a eficácia desse tratado. Veja alguns deles:

- Exortando uma senhora à lição dos livros espirituais. Diz: O methodo de servir a Deos, O Compêndio da Perfeição Christã, A perola evangélica, são livros muito escuros, & caminham pellos cumes dos montes. Não convém que vos entretenhais muito nelles. Lede, & relede o Combate Espiritual, este há de ser o vosso livro querido, ele é claro & todo praticavel.

- Encomendando a uma senhora que tivesse particular cuidado de adquirir as virtudes, de que mais necessitava, conclui nesse propósito sem falar em outro livro: Relede, o combate espiritual (diz relede, porque sem duvida ella o tinha já lido para seu conselho) & e fazei particular reflexão sobre os documentos, que ha nelle, porque vos o achareis muito bom.

- Escrevendo a uma senhora viúva sobre a sede espiritual de comungar, e do amor da vontade de Deos, depois de lha aver exortado, acrescenta: Por certo, filha, o Combate Espiritual he um grande livro. Há quinze anos que eu o trago na algibeira, & nam o leo ves alguma, que me nam aproveite.

⁹⁷ SALES, São Francisco de. Elogios. In: SCUPOLI, Lorenzo. Combate Espiritual. Traduzido do original italiano pelo R. P. Dom Camillo Sanseverino. Lisboa, 1667.

- Ordenando certos exercícios devotos a uma senhora casada, diz pera o fim: Lede muito o combate espiritual, eu volo encomendo.

- Escrevendo a hua viúva, & exortando à simplicidade de coração, & a nam desejar tanto verse livre das tentações: Filha minha querida, diz ele, lede o capítulo 28. do Combate Espiritual (agora he o 59) que he o meu livro mimoso, & eu o trago na algibeira, há perto de desoito anos, & todas as vezes, que o leo de novo, me a proveito grandemente.

- Mostrando a uma senhora viúva, como nos havemos de servir da imaginação para haver de meditar. Diz:...O livro do método de servir a Deos he bom; mas confuso & dificultoso do que he necessário; o Combate Espiritual contem tudo o que diz o outro, mas com maior clareza, & melhor método.

- Quanto mais o leio, tanto melhor conheço como na sua fonte a doutrina espiritual deste santo, & he certo que todos os que se aplicarem com caridade, & por motivo della, à lição, & exercício deste livrinho, chegarão a hum alto grau de piedade, e perfeição Christã.

- Me ensina desde a mocidade, mestre nas coisas do espirito e na vida interior.

Vê-se que os fiéis tinham em grande conta o **Combate Espiritual**, uma vez que parece ter sido muito eficiente na arte de ensinar o devoto a vencer valorosamente a si mesmo e alcançar os meios para chegar com brevidade à perfeição. Sendo um guia espiritual, dele se puderam tirar as armas para subjugar esforçadamente as próprias paixões e os hábitos viciosos; mas para isso, era necessário tê-lo “sempre as mãos como uma carta divina enviada do céu”⁹⁸.

Como se verificou na produção do seu índice (Quadro 1), a maioria dos capítulos do **Combate Espiritual**, 60 deles, compreendendo as páginas de 1 a 205, se dedica a preparação longínqua para a morte, que deve começar ainda na mocidade, quando o indivíduo se encontra com saúde. Assim, os fiéis eram convencidos a não deixarem para os últimos instantes a preparação para a morte, se dedicando ao momento durante toda a vida que deveria ser vivida dentro dos preceitos católicos. Só, então, a partir do capítulo 61, da página 206 a 215, o autor começa a atentar para a necessidade de continuar o combate até a morte, alertando sobre os assaltos do inimigo e oferecendo um modo de se defender.

Quadro 1 - Reprodução do índice do Combate Espiritual

Capítulos	Título do capítulo	Pág.
Cap. I	Em que consiste a perfeição cristã, & que pera adquirir he força pelejar, e de quatro cousas necessárias pera este combate.	1
Cap. II	Da desconfiança de sy mesmo.	9

⁹⁸ Elogio de Augusto Aales, Bispo de Genevra. In: SCUPOLI, Lorenzo. Combate Espiritual. Traduzido do original italiano pelo R. P. Dom Camillo Sanseverino. Lisboa, 1667.

Cap. II	Da confiança em Deos.	12
Cap. IV	Como se pode conhecer, se o homem obra com desconfiança de sy, e com confiança em Deos.	16
Cap. V	De hum erro de muitos, que tem a pusillamidade por virtude.	17
Cap. VI	De outros avisos pera adquirir a desconfiança de nòs, e a confiança em Deos.	18
Cap. VII	Do exercício, & primeiramente do entendimento, que avemos muito bem de guardar da ignorância, & da curiosidade.	20
Cap. VIII	Das causas, porque não vemos claramente as cousas; & do modo, que avemos de ter pera as bem conhecer.	22
Cap. IX	Outra cousa, de que deve fogir o entendimento, pera poder bem conhecer.	25
Cap. X	Do exercício da Vontade, do fim ao qual se hão de dirigir todas as acções interiores, & exteriores.	27
Cap. XI	De alguas considerações, que movem a Vontade de querer todas as cousas o gosto, & o prazer divino.	33
Cap. XII	De muitas vontades, que ha no Homem, & da guerra que fazem entre si huas contra outras.	35
Cap. XIII	Do modo, com que se deve pelear contra os movimentos sensuais, & dos atos, que ha de fazer a Vontade, pera adquirir os hábitos das virtudes.	39
Cap. XIV	Que he o que se ha de fazer, quando a Vontade superior parece vencida, & totalmente subjugada pela inferior, & pelos inimigos.	46
Cap. XV	De alguas advertencies sobre o modo de pelear, & especialmente contra quem, & com qual virtude se há de combater.	50
Cap. XVI	De que maneira o soldado de Christo ha de sair ao campo pella manham.	52
Cap. XVII	Da ordem que se ha de guardar pera aver de combater as paixões viciosas.	55
Cap. XVIII	Do modo de se resistir aos movimentos repentinos das paixões.	56
Cap. XIX	Modo de combater contra o vicio da sensualidade.	58
Cap. XX	Do modo de combater conta à Negligencia.	65
Cap. XXI	Como se devem governar os sentimentos exteriores, & como nos havemos de aproveitar delles para a contemplaçã da divindade.	70
Cap. XXII	Como as mesmas cousas servem de meyo para o governo de nossos sentidos, passando à meditaçã do Verbo Encarnado, & aos mistérios de sua Vida, & Paixão.	75
Cap. XXIII	De outros modos com que devemos governar os sentidos conforme as várias occasiões, que se offerecerem.	77
Cap. XXIV	Do modo de governar à lingua.	84
Cap. XXV	Que pera bem pelear, deve o soldado de Christo fogir com todo esforço das perturbações, & inquietações do coração.	87
Cap. XXVI	Do que avemos de fazer, quando somos feridos.	91
Cap. XXVII	Da ordem, que guarda o Demonio em combater, & enganar a assi aquelles, que desejaõ seguir a virtude, como os que já são escravos da culpa.	94
Cap. XXVIII	Do combate, & enganos de que usa o Demonio contra aquelles, que já sam no cativeiro do peccado.	94
Cap. XXIX	Da arte, & dos enganos, com que o Demonio tem enleados, aquelles, que conhecendo seu mal queiraõ livrar-se: & da causa porque os nossos bons propósitos saem muitas vezes sem effeito.	97
Cap. XXX	Do engano daquelles que cuidaõ, que estaõ no caminho da Virtude.	100
Cap. XXXI	Do engano, e da guerra, que nos costuma fazer o Demonio, pera que deixemos o caminho, que guia à Virtude.	101
Cap. XXXII	Do ultimo assalto, & engano acima proposto, com que o Demonio procura que as virtudes já adquiridas nos seja occasião de ruina.	107
Cap. XXXIII	De alguns avisos pera vencer as paixões viciosas, & adquirir novas virtudes.	115
Cap. XXXIV	Que as virtudes se haõ de adquirir pouco a pouco, exercitandose nella pelos seus graos, & applicando-se a huma primeiro, & despois às outras.	119
Cap. XXXV	Dos meyo para aver de adquirir as virtudes, & como avemos de usar deles, pera nos aplicar a huma só por algum espaço de tempo.	121
Cap. XXXVI	Que no exercicio da Virtude se há sempre de avançar o caminho, com cuidado, & diligencia continuada.	125
Cap.	Que avendo sempre de caminhar no exercicio das virtudes, não avemos de fogir	127

XXXVII	das ocasiões, que se oferecem pera as conseguir.	
Cap. XXXVIII	Que avemos de festejar todas as ocasiões de combater pelo conseguimento das virtudes, principalmente as que trazem consigo mayor difficultade.	129
Cap. XXXIX	Como nos podemos valer de diversas ocasiões, pera o exercicio de uma mesma virtude.	133
Cap. XL	Do tempo, que se ha de empregar no exercicio de cada virtude, & dos finais do nosso proveito.	135
Cap. XLI	Que não nos avemos de deixar colher do desejo de nos livrar dos trabalhos, que soffremos com paciencia: & do modo de governar todos nossos desejos, pera que sejam virtuosos.	137
Cap. XLII	Do modo com que nos devemos oppor o Demonio, quando procura enganarnos com a indiscrição.	139
Cap. XLIII	De quanta força seja em nos a maa inclinação, & a instigação do Demonio pera nos induzir a julgar temerariamente do proximo e do modo com que devemos resistir.	142
Cap. XLIV	Da oração.	146
Cap. XLV	Que cousa he oração mental.	151
Cap. XLVI	Da oração por via de Meditação.	154
Cap. XLVII	Do outro modo de Orar por via de Meditação	156
Cap. XLVIII	Modo de Orar pella intercessão da Sagrada Virgem Maria Senhora Nossa.	157
Cap. XLIX	De algumas considerações, pera que recorramos com fé, & confiança a Sagrada Virgem Maria.	159
Cap. L	Modo de Orar, & Meditar por intercessão dos Anjos, & de todos os Santos.	161
Cap. LI	Da Meditação da Sagrada Paixão de Nosso Senhor Jesus-Christo, pera tirar della vários affetos.	163
Cap. LII	Do proveito, que se pode colher de contemplar ao Senhor Crucificado, & da imitação de suas virtudes.	170
Cap. LIII	Do Santissimo Sacramento da Eucharistia.	176
Cap. LIV	Do modo de receber o Santissimo Sacramento da Eucharistia.	177
Cap. LV	Como nos avemos de preparar pera a Sagrada Comunhão pera exercitar em nos o amor.	182
Cap. LVI	Da comunhão Espiritual.	190
Cap. LVII	Da ação de Graças.	193
Cap. LVIII	Do Offerecimento.	194
Cap. LIX	Da devação sensível, & da segura do Espírito.	198
Cap. LX	Do Exame da Consciencia.	205
Cap. LXI	Que he necessário continuar nesta batalha, combatendo sempre até a morte.	206
Cap. LXII	Do modo de nos preparar contra os inimigos, que nos assaltão na hora da morte.	208
Cap. LXIII	De quatro assaltos, que nos dão os inimigos na hora da morte, & primeiro do assalto contra a Feé, e do modo para se defender.	210
Cap. LXIV	Do assalto da desesperação, & da sua defensa.	211
Cap. LXV	Do assalto da Vanglória.	213
Cap. LXVI	Dos assalto das ilusões, e falsas apparencias no instante da morte.	214

Analisando a reprodução do índice do manual, **Combate Espiritual**, vê-se que o autor dedica apenas 6 capítulos a preparar o leitor para o momento da agonia, quando o fiel se encontra vulnerável e susceptível aos assaltos do inimigo. No entanto, é importante ressaltar que essa parte, embora seja extremamente pequena, não indica que a preocupação geral com o momento ápice da morte tenha diminuído a partir da segunda metade do século XVII, quando surgiu essa corrente de autores com produções de manuais mais voltados para uma preparação para a morte a longo prazo. E isso

poderá ser notado mais adiante, quando iniciaremos a análise das cartas testamentárias do século XVIII, uma vez que os documentos ainda sugerem uma preocupação com a morte diante de sua iminência. Também é preciso enfatizar que a morte, por se dar de modo incerto, alimenta o sentimento de angústia ligado ao último momento, ocasião ordinária para preparar-se para ela. Seja como for, a atenção dada ao momento derradeiro é de todo proporcional às fases da vida humana; o fato de o momento da morte ser o fim da vida terrestre justifica, por si só, a divisão dos capítulos feita pelo autor. Assim, cabe aos manuais a tarefa de ensinar o fiel a conduzir-se no contexto mais próximo à sua realidade.

Outro fator importante, que não se pode esquecer, é o formato pequeno desse tratado de Scupoli. Vale ressaltar que o pequeno porte facilitava o transporte e o manuseamento da obra, além de ser mais barato em relação aos formatos maiores. Ademais, segundo Luis da Ribeira, da ordem de S. Francisco, em elogio feito ao manual declara:

A falar verdade, o livro é pequeno, mas não deve por isso ser estimado em menos. He uma pequena cassoula chea de suavíssimos cheiros, um epilogo de todas as perfeições christãs, uma recompilação da Theologia mystica, e pera dizer tudo de uma vez, é uma cifra de admiráveis documentos⁹⁹.

Por outro lado, também o próprio autor, ao dedicar o manual a Jesus Cristo, o faz mencionando seu pequeno tamanho sem lhe tirar a excelência:

Eu vos ofereço & dedico este breve tratado do Combate Espiritual, sem que me desanime ser ele cousa tam pequena, porque bem se sabe que vos só sois aquelle muito alto, & poderoso senhor, que vos deleitais nas cousas limitadas, & humildes, & desprezais as vaidades, & grandezas do mundo (SCOPOLI, 1667).

Acredito que um dos principais motivos para a larga aceitação do **Combate Espiritual** deve-se ao fato de ele se destinar prioritariamente ao auxílio dos cristãos durante toda vida, incentivando a prática da doutrina espiritual - pautada no recolhimento interior - para o conforto e governo das almas, uma vez que é “pequeno, mas excelente”. Por vezes, Scopoli também atestou a importância dos últimos momentos como ocasião para a preparação do fiel para a morte, que corresponderia à

⁹⁹ Citação tirada da parte destinada aos “elogios” ao manual. Parte não numerada.

preocupação de grande parte dos fiéis portugueses, assim como das colônias. Esses teriam sido, portanto, motivos significativos para que o manual de Scopoli adquirisse tão grande aceitação em terras portuguesas, podendo ter se tornado inspiração para outras tantas obras destinadas a bem morrer publicadas em Portugal.

Partindo da crença nos resultados de uma vida piedosa, o autor, ao elaborar seu texto, buscou a compilação essencial na direção do bem morrer. Os primeiros passos a serem tomados são na intenção de indicar a maior eficácia na tarefa de ajudar a socorrer espiritualmente o fiel. Assim, o texto foi organizado em capítulos diretamente relacionados e dedicados a fornecer armas para o cristão lutar contra os ataques e enganos de seus inimigos e para se prover dos socorros espirituais necessários a todos os servos de Deus. O autor iniciou seu texto esclarecendo no que consiste a perfeição cristã, e dedicou os primeiros capítulos do manual a quatro coisas que ele chama de gêneros de armas, muito seguras e necessárias para se conquistar a vitória nesse combate espiritual. São elas: a Desconfiança de nós mesmos, a Confiança em Deus, o Exercício (exercício de obras com intenção de agradar a Deus) e a Oração¹⁰⁰.

Após tratar brevemente da provisão dos quatro gêneros de armas necessárias para vencer os inimigos, o autor aponta o Santíssimo Sacramento da Eucaristia como a quinta arma, superior a todas as outras, uma vez que excede em muito os outros sacramentos. Ele explica: As outras quatro tomam a força, & o valor dos merecimentos, & da graça que o preciosíssimo sangue do Nosso Senhor Jesus-Christo nos granjeou, mas esta arma he o mesmo sangue, & corpo, com a Alma e divindade do Senhor (SCOPOLI, 1667, p. 176). Assim, com as primeiras se combate os inimigos em virtude do poder de Cristo, mas com a quinta, o combate acontece junto a Cristo, pois quem comunga seu corpo e bebe o seu sangue está com Cristo, e Cristo com ele (SCOPOLI, 1667).

Para além dos cinco gêneros, claramente identificados no manual de Scopoli, existem muitos outros meios que vão em direção ao caminho da virtude para dar alento e força contra todas as maldades e fraquezas humanas. Segundo o manual, o fiel deve entrar, com toda prontidão de ânimo, em uma contínua e dura guerra, até contra si mesmo, na busca por Deus, porque a vitória não se dá, se não aos que pelejam com

¹⁰⁰ A oração (quarto gênero de armas) é dada como instrumento para conseguir todas as graças desde que se habitue às instruções fornecidas. O autor ensina o modo de orar pela interseção da Virgem Maria e o modo de orar e meditar pela interseção dos anjos e todos os santos (para pessoa se valer da assistência e favor desses, na vida, contra os vícios, inimigos, e também por sua defesa na hora da morte).

valor. Assim, é necessário continuar nessa batalha, combatendo sempre até a morte, com perseverança¹⁰¹. Diz o autor:

Antes que chegue a hora do grande combate, devemos armar-nos bem, e pelejar esforçadamente contra nossas paixões mais faltas, e que mais nos submetem ao julgo de sua tirania, afim que nos facilitemos a vitória para o tempo que nos tira qualquer outro tempo de o poder fazer (SCOPOLI, 1667, p. 215).

No geral, os manuais que ensinavam a “bem morrer” descreviam todas as psicologias aplicadas ao momento da morte e possíveis complicações ou intercorrências que poderiam surgir. Numa sociedade complexa, tal como foi desenvolvida em Minas, onde nem tudo poderia acontecer conforme previam os mecanismos religiosos católicos, os manuais podiam ser de grande valia no auxílio ao sacerdote, que era quem deveria colocar em prática todos os seus conhecimentos, sem os quais seria inconcebível uma “boa morte”. A boa atuação do especialista era imprescindível para o desenvolvimento de um cerimonial bastante delicado e não permitia espaço para erros, uma vez que o destino da alma estava em risco. O momento da agonia, a luta contra as tentações do demônio, o último conflito da vida era também o último ato em que se recorreria à arte do “bem morrer”. Havia orações e exortações que deveriam ser citadas conforme mandava o figurino católico para que o fim fosse a absolvição e a encomendação da alma. Assim, tais procedimentos para o “bem morrer” eram importantes até que se realizasse a separação entre alma e corpo.

O **Combate Espiritual** apresenta traços de originalidade, trazendo uma organização estrutural de acordo com os gêneros de armas necessárias para se conquistar a vitória sobre a batalha que haveria de se travar. A partir do século XVII, o investimento feito em vida, até a ocasião da morte, foi a tônica das pregações eclesiais que forneciam modelos de atitudes e representações que reforçavam o significado religioso, reproduzindo traços gerais da pedagogia católica sobre a vida e a morte. Assim, as ideias correntes de autores ligados a essas produções, na medida em que foram aceitas pelos fiéis, se instalaram no universo mental e cultural da sociedade de sua época, provocando mudanças na sociabilidade para com a morte. Por vezes, os manuais pareciam testemunhar os passos que foram dados em direção às atitudes mais

¹⁰¹ O manual prepara o fiel contra os assaltos dos inimigos na hora da morte, mostrando como se dão e a maneira de se defenderem.

individualizadas diante da morte e da vontade do fiel de controlar o próprio futuro no pós-morte. Por vezes, os discursos dos manuais compilados nessa tese estão de acordo com aqueles que tratam do “bem morrer” oferecidos aos moradores da comarca. A Igreja, “a dona dos cemitérios”, as irmandades de ricos ou pobres atuavam nesse processo de preparação para a morte que envolviam missas, procissões e uma série de rituais seguidos segundo as determinações eclesiásticas.

3.4 Recurso imagético, a morte e a representação do Além

Desde a Idade Média, principalmente após o nascimento do Purgatório, o Além provocou mudanças profundas nas realidades sociais e mentais, abrindo espaço aos mortos no quadro geral das sociedades. O além era utilizado como instrumento cotidiano que despertava o crente para as incertezas do futuro de sua alma. Inspirando importantes trabalhos literários e iconográficos, despertando a sensibilidade cristã no processo escatológico, produzia memórias, estratégias e acordos que configuravam as práticas que ligavam os vivos e os mortos. Dominou com astúcia o imaginário medieval, se firmando através do exercício de reflexão que envolvia as tramas sociais que deram origem a um imenso reservatório de imagens, múltiplas e diversificadas, que configuram a teia de dramaticidade e de gestão dos assuntos ligados à alma e ao desafio da eternidade.

Segundo Voltaire (1987, p. 131), a morte sem temor e apreensão era a morte dos animais, pois aos olhos dos homens, como expectadores ou atores, a morte sempre ocupou um lugar maior ou menor. Está sendo estudado um momento histórico durante o qual se dilatam o medo da morte e a sensibilidade coletiva diante da mesma. É um tema que a pintura ilustrou desde a Idade Média à Idade Barroca e que afetou os moradores da comarca do Rio das Mortes de maneira tão presente. Segundo Campos:

O homem do seiscentos e do setecentos havia passado pelas conquistas pertinentes ao Renascimento, cujo ideal afirmara o gosto pela existência e pelas realizações heroicas e grandiosas das Grandes Navegações, ao mesmo tempo esforçava-se para aceitar a decomposição do corpo, estimulado pela cultura clerical que insistia na imortalidade da alma. Foi justamente durante as manifestações artísticas dos séculos XV e XVI, quando se redescobriu, depois de séculos de esquecimento, a beleza pertinente às formas naturalistas e se deu esmerada atenção ao corpo humano, percebido agora em sua idealização perfeita, que se alastrou

vigorosamente no domínio da representação visual e do teatro, a iconografia alusiva ao motivo fúnebre e ao macabro (CAMPOS, 2007, p. 392).

Huizinga (1978) também vincula o gosto pelo macabro ao apego à vida terrena e à consciência de sua finitude e brevidade. Segundo o autor, “esta prisão terrena faria do macabro mais que uma representação religiosa. Parece antes ser uma reação ao horror da decomposição do corpo, onde observa-se uma renúncia à representação da sensualidade e da beleza fundada no desgosto causado pela incorporação concreta do perecível” (HUIZINGA, 1978, p. 136).

Os homens dos séculos XV e XVI viviam o horror da decomposição do corpo, atingindo um perfil melancólico e um maior apego às coisas da vida terrena, deixando cada vez mais evidente a tensão entre a morte e a finitude da vida associada às perdas materiais. Segundo Tenenti, que Campos (2007) cita para enriquecer seu texto, a difusão e o apogeu da temática macabra, organizada com motivos específicos – a morte a cavalo, os três vivos e os três mortos, a dança macabra, a morte do justo e a morte do pecador – expressavam o conflito entre a nova concepção laica emergente e a estrutura cristã dominante (destaque para a *ars moriendi*). Assim, o autor constatou que após o motivo macabro, com finalidade edificante e piedosa, atingir plena maturidade (em torno de 1550), quando avançava o declínio de concepção humanista, tal iconografia perdeu progressivamente a vitalidade própria, sobrevivendo através de símbolos isolados: crânios, tíbias cruzadas, anjinho com a caveira, ampulheta e outras representações que compõem a “*vanitas*”, isto é, o motivo da vaidade e futilidades humanas. Por vezes, serão investigadas algumas metáforas, símbolos e signos das representações artísticas que buscaram inspiração em textos bíblicos e passaram a compor o cenário da vida comum e cotidiana dos católicos.

A Igreja multiplicou seus apelos na esperança e desenvolveu uma escatologia centrada no medo, de grande importância no processo de salvação. Embora o fiel da comarca do Rio das Mortes demonstrasse grande preocupação com o destino de sua alma, ao percorrer alguns centros históricos da comarca (tais como museus históricos e de arte sacra, capelas e igrejas do período colonial), na busca por vestígios do passado, foi possível notar poucos (hoje) na área da imagética que possa ter reforçado a pedagogia do medo aplicada pela Igreja no período trabalhado. Talvez, muitas tenham se perdido em virtude de roubos e da própria mudança de ênfase no catolicismo, de

modo que as imagens hoje encontradas podem não ser as mesmas que estavam nos altares no século XVIII.

Assim como ocorre nos testamentos, ao longo dos séculos XVIII e XIX, também a iconografia e a imagética das igrejas mudaram. É importante levar em consideração que as imagens podem quebrar e as pinturas se desgastam com o tempo, o que explica, provavelmente, a substituição por outras¹⁰², o que nos leva a crer que o cenário do século XVIII não permaneceu intacto por todo esse tempo. Segundo Campos:

Considerando a remanescente visual do Setecentos mineiro, relevando as alterações e destruições, é surpreendente a exiguidade do acervo suscitado direta ou literalmente pelo tema morte: raras pinturas de fundo penitencial ou macabro, algumas imagens, ecas e urnas ossuárias. De fato, as obras setecentistas não foram dominadas pela vertente macabra. O catolicismo barroco, compreendido como religião da morte (ainda que no seio da interpretação da vida), deixou poucos frutos nas artes plásticas da capitania (CAMPOS, 2007, p.406).

Seja como for, será investigada a referência imagética que influenciou os portugueses que, por sua vez, podem ter contaminado sensivelmente a mentalidade dos moradores da região (muitos eram portugueses), passando a fazer parte de seu universo cultural. Essa investigação se faz necessária, uma vez que, de acordo com Daves (1998, p. 119), a concepção do Além só foi possível à imaginação daquela época na medida em que a própria alma, concomitante ao longo processo de temporalização e ocupação do novo espaço, passasse a ter materialidade. Assim, acredita-se que as imagens tenham ocupado um lugar proeminente na relação estabelecida entre o crente e a morte, uma vez que torna visível e populariza o imaginário aterrador do pós-morte (visões do Inferno, torturas, penitências), que nas suas representações coletivas relaciona o homem com as condições últimas de sua existência e provoca a própria consciência. Assim, também veremos que em Portugal encontram-se muitos aspectos das práticas religiosas ligadas ao imaginário da morte, tanto nos cultos como celebrações religiosas na região.

¹⁰² Uma prova disso são as próprias pinturas que, muitas vezes, foram substituídas por outras e depois recuperadas por profissionais especializados que descascam as paredes e trazem à tona imagens aparentemente ‘perdidas’.

3.5 Possíveis influências imagéticas do Império Português¹⁰³

Veremos que através das representações do Além e suas práticas, as imagens parecem ganhar corpo, materializando visualmente um universo perturbador para os pecadores que são convidados a uma reflexão profunda sobre a morte. Segundo Araújo (1997, p. 155-156), o exercício de reflexão imposto pela gravura acentua a dramaticidade da gestão dos assuntos da alma, relativiza as grandezas do cotidiano e desperta o crente de uma forma violenta e brutal para as incertezas do futuro. Assim, nesse espaço serão investigadas algumas produções de imagens encontradas em Portugal e o entrosamento que estas estabelecem com os discursos doutrinários que também moviam a mentalidade da sociedade mineira da comarca do Rio das Mortes.

Veremos que as representações de signos sobre a morte pairam sobre a eternidade esperada pelo homem no final da vida, que poderia ser de glórias eternas ou penas aterradoras. Dessa forma, assim como os textos, tais como os manuais de “bem morrer”, as imagens podiam orientar o cristão sobre os perigos que sua alma estava correndo com as vaidades do mundo. Gruzinski (2006, p. 17) diz que assim como a palavra e o texto, a imagem pode, a seu modo, ser o veículo de todos os poderes e de todas as resistências; o pensamento que ela desenvolve oferece uma matéria específica, tão densa como o texto, mas que costuma ser irredutível a ele.

Chegado o momento próximo à morte, o exame de consciência era inevitável e estimulado tanto por discursos feitos por pregadores, quanto através de recursos imagéticos, que podiam se mostrar mais eficientes que os doutrinários. Muito usado pela arte do período pós-tridentino, as gravuras que representavam a morte através de crânios, esqueletos e crucifixos era muito usada para, além de sensibilizar, apavorar e provocar meditação sobre o momento derradeiro (gravuras 1 e 2).

Na primeira gravura vemos a simbolização da morte figurada num esqueleto (figuração concreta da morte), envolto em manto preto e ladeado por uma foice. Segundo Gil (1993), o esqueleto foi um instrumento eficaz para a pastoral religiosa em que se combinam perfeitamente dois ideais: uma morte personificada e subordinada aos desígnios divinos, e a recordação da morte própria. Tanto o macabro como a imagem da morte, que podia ter se convertido em um poder autônomo e terrível, haviam sido domesticados em defesa da ordem. Muitas imagens trazendo o tema da morte mostram

¹⁰³ Essa investigação faz parte do período de pesquisa desenvolvido em Portugal.

uma interação de símbolos macabros e, na composição, fazem alusão ao escoamento do tempo e da vaidade, como pode ser visto na segunda gravura, onde a imagem parece transmitir a consciência da transitoriedade da vida e da mortificação da carne. Também a gravura 3 é uma alegoria à morte, uma manifestação artística dotada de conteúdo doutrinário que suscita no devoto o medo do momento derradeiro, momento em que as vaidades do mundo são desprezadas. A popularização de imagens como essa provoca no cristão a lembrança da morte, da transitoriedade da vida, alcançando vastas regiões mentais, consolidando-se no discurso e nas práticas religiosas.



Gravura 1 – Alegoria à morte. Pierre Antoine Quillard. Gravura: água-forte, 13 x 13 cm. Lisboa: na oficina da música, 1730.



Gravura 2- Alegoria à morte. Pierre Antoine Quillard. Gravura: água-forte, 12 x 19 cm. Lisboa: na oficina da música, 1730.



Gravura 3- Alegoria à morte. Pierre Antoine Quillard. Gravura: água-forte, 11 x 19 cm. Lisboa: na oficina da música, 1730.

No século XII, a imaginação devota deu ao juízo forma precisa. A iconografia representa a figura apocalíptica de Cristo acompanhado dos evangelistas e auxiliado pelos santos que o ajudarão a separar as almas boas das condenadas. E tudo começaria da seguinte forma:

Os anjos sobre as trombetas anunciam à terra cataclismos terríficos; a aparição, sobre um arco-íris, do Juiz sentado em um trono resplandecente, a espada na boca, cercado de animais fantásticos, de querubins, dos apóstolos e dos vinte e quatro sábios; a ressurreição da carne; o livro da vida e da morte; a separação dos eleitos e dos condenados, os primeiros entrando de manto branco na deslumbrante

Jerusalém celeste, os outros precipitados nos tormentos do inferno (DELUMEAU, 1989, p. 209).

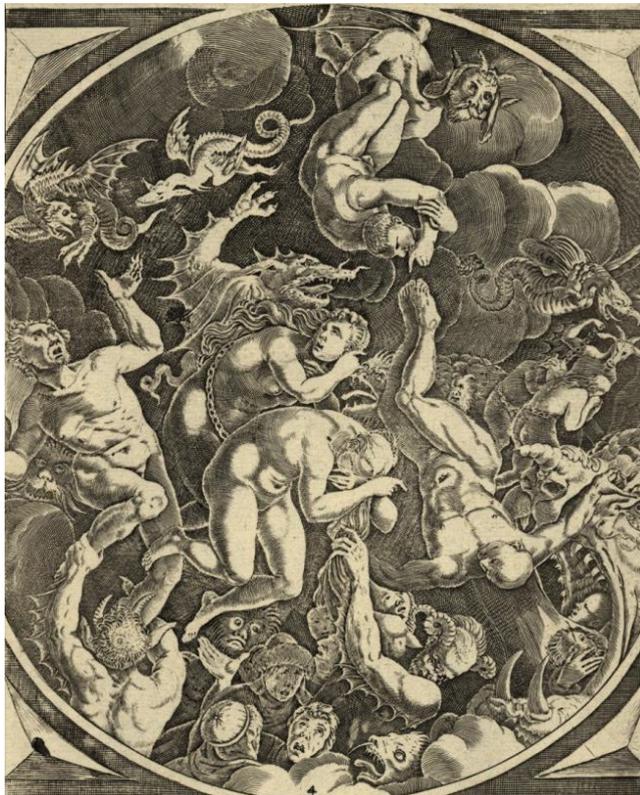
A gravura 4 parece retratar parte da descrição feita por Delumeau (1989), no momento em que está sendo anunciado o Juízo Final. A gravura 5 é o momento em que o Juízo está acontecendo... os eleitos já começam a ser carregados pelos anjos, ao contrário do que aparece na gravura 6, marcada por figuras terrificantes que arrastam os condenados.



Gravura 4- O Juízo Final. Adrian Collaert. 1560-1618. Buril e água-forte, p&B.



Gravura 5- O Juízo Final. Adrian Collaert. 1560-1618. Buril e água-forte, p&b.



Gravura 6- O Juízo Final. Adrian Collaert. 1560-1618. Buril e água forte, p&b.

O Purgatório também foi evoluindo em um tempo largo, no entanto, o Concílio de Trento teve razões fortes para convertê-lo em um artigo de fé, já que os protestantes o haviam negado (VOLVELLE, 1983). Assim, como nem a natureza das penas que se sofriam foram definidas pelo dogma católico, ocorreram opiniões livres e uma abordagem temática do assunto muito variada durante o século XVI. A partir da **Divina Comédia** (1319), o Purgatório triunfou na poesia, abrindo-se um espaço cada vez maior às artes, o que contribuiu para a concretização desse imaginário, doravante contando com representações iconográficas específicas (DAVES, 1998, p. 48). E sua popularidade aumentou cada vez mais, sobretudo na época do Concílio de Trento (1545-1563), em que o tema passou a compor os retábulos e forros de Igrejas junto a suas insígnias como São Miguel, as almas e outras.

Ainda que o protestantismo o atacasse, a arte era usada como meio de ensinar os fiéis a temer a morte, como instrumento ao serviço espiritual constantemente imbricado na vida terrena. O que pudesse colocar o crente frente a morte, tais como os santos, a Virgem, o martírio, o esqueleto, os sacramentos, e mais, poderia ser exaltado pela arte que se apresentava, muitas vezes, macabra, onipotente e moralizante. Esses elementos macabros e de personificação da morte foram adaptados e integrados ao discurso religioso da Igreja Católica, empregados como dissuasório, a serviço da religião, na ofensiva pós-tridentina e conservação da ordem que compunha a sociedade.

Também o momento da agonia, muito abordado nas artes de “bem morrer”, como o último conflito da vida, é geralmente retratado com aparições celestiais, como Jesus Cristo, a Virgem, os anjos e aparições infernais. O lado bom da força ajudava o enfermo agonizante a pedir misericórdia a Deus com esperança de salvação; já o lado mal exaltava as culpas, o ódio para que o abismo fosse o destino das almas. Imagens diabólicas, sombras pavorosas podiam atormentar o momento.

A imagem abaixo (Figura 1), encontrada na entrada da capela de ossos da cidade de Évora, em Portugal, retrata o momento final da vida carnal de um crente (a morte do justo?) e traz elementos indispensáveis ao conforto do moribundo. O crucifixo era essencial no processo da agonia, já que traria à mente a Paixão de Cristo e repugnava os demônios. A imagem provocava o apelo e podia ser capaz de comover o enfermo para uma melhor disposição de morrer e desapegar da vida terrena. A água benta, cuja principal propriedade era expulsar os demônios, também compõe a cena. Existem outros mais que podiam rodear o moribundo que, embora não estejam retratados na imagem

abaixo, eram muito usuais no processo do transpasse, tais como a vela que podia simbolizar a luz da fé.

Foto: Lidiiane Niero

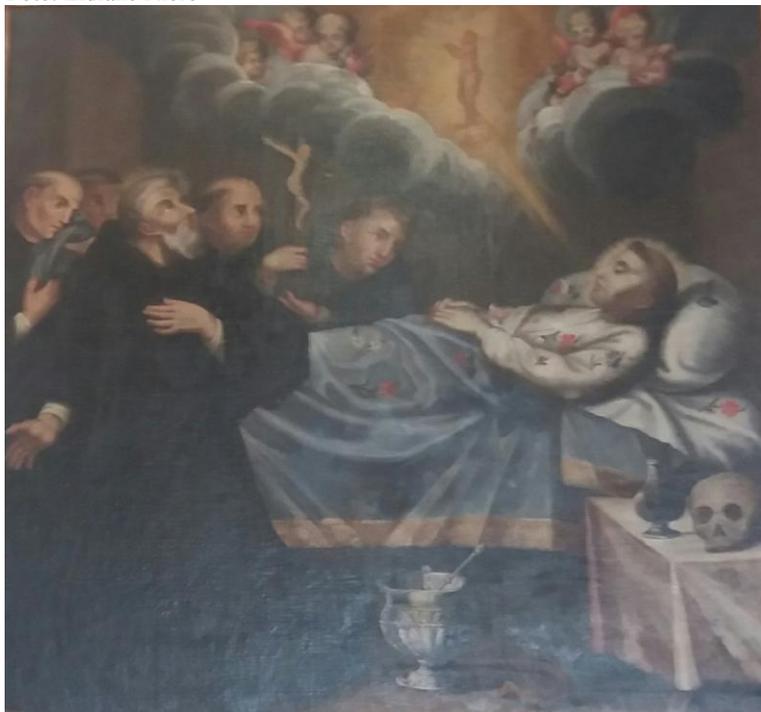


Figura 1 – Pintura exposta na entrada da capela de Ossos. Évora- Portugal.

Essa representação também pode indicar a morte “vivenciada num plano essencialmente subjetivado, isto é, na consciência do cristão; não se trata do combate entre duas facções externas. Ele mesmo, contemplando a vida que teve e sua disposição com Deus, vislumbraria então o destino de sua alma” (CAMPOS, 2007, p. 402). Segundo Adalgisa (2007), essa é uma iconografia que se encontra em pleno declínio nas artes da Europa e América Portuguesa dos Setecentos, vindo a ressurgir, no entanto, de forma tímida, no século XIX.

Havia cenas muito mais apelativas, que pareciam estar na mente dos fiéis quando em carta testamentária pediam intercessão da Virgem Maria, Cristo, santos e anjos da corte do Céu pela salvação de sua alma. Certamente, o leito de morte era o cenário ilustrativo comum onde ocorriam os combates entre as forças divinas e as demoníacas que disputavam a alma do moribundo. Esse era o momento em que as atitudes do crente eram contempladas. O demônio estava de prontidão para enfatizar os momentos de pecado, ao passo que os anjos atuavam como intercessores junto aos santos a favor do abrandamento das penas. Era necessário que o fiel permanecesse convicto de sua fé para vencer a batalha travada e alcançar a salvação de sua alma.

Acredita-se que o apocalipse de João pode ter inspirado muitas dessas composições iconográficas. “Houve então 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).

Segundo Ariès (1990), no século XVII, a morte bela e edificante (do justo), sucede a morte das artes medievais, em que o quarto era invadido pelos poderes do Céu e do Inferno. “É a morte do justo, aquele que pouco pensa na sua própria morte quando ela surge, mas que nela pensou toda a sua vida: não tem a agitação nem a intensidade daquela das *Ars Moriendi* da Baixa Idade Média” (ARIÈS, 1990, p. 340).

Também na cidade de Évora, localizada na praça 1º de maio, a capela de ossos, que faz parte da Igreja de São Francisco, construída no final do século XVI, no prolongamento da casa do capítulo do convento de São Francisco¹⁰⁴, além de um espaço destinado a oração, forçava a meditação sobre a efêmera condição humana¹⁰⁵. A inscrição destinada pelos frades à meditação aos visitantes pode ser encontrada logo no pórtico: “NÓS OSSOS QUE AQUI ESTAMOS, PELOS VOSSOS ESPERAMOS”. E, ao entrar na capela, o cristão se depara com três naves com paredes e colunas revestidas de ossos humanos, com pouca iluminação, que o desperta para a realidade da morte¹⁰⁶, assim como o seguinte texto que também se encontra lá¹⁰⁷:

As caveiras descarnadas
São a minha companhia
Trago-as de noite e de dia
Na memória retratadas;
Muitas foram respeitadas
No mundo, por seus talentos,
E outros vãos ornamentos.
Que serviram à vaidade,
E talvez... na Eternidade
Sejam causas de seus tormentos!

¹⁰⁴ A sala do capítulo era a sala onde se reuniam os frades, não só no começo e fim de cada dia, mas também lá se realizavam os grandes conselhos e capítulos conventuais (informação obtida no local em 14-05-2017).

¹⁰⁵ Em Portugal, no município de Campo Maior, no Alentejo, também encontra-se uma capela de ossos (conhecida como capela das Almas), que está localizada junto à Igreja de Nossa Senhora da Expectação. Os ossos humanos que a revestem são fruto de uma explosão do depósito de pólvora da localidade que tirou a vida de quase dois terços da vila no ano de 1732.

¹⁰⁶ Na capela de ossos da cidade de Évora podemos encontrar também, em frente ao altar, à direita, o túmulo de mármore dos três frades fundadores do convento. À frente do altar, podemos ver ainda o túmulo do Bispo D. Jacinto Carlos da Silveira, assassinado pelos soldados de Napoleão, durante as invasões francesas, em 1808.

¹⁰⁷ O texto apresentado não tinha a informação de autoria.

O soneto acima, cuja autoria não é mencionada, instiga a reflexão sobre a vida e os perigos da vaidade para o pós-morte, suscitando preces para as almas do Purgatório. Outro texto de impacto, aparentemente escrito já no século XIX pelo padre Antônio da Ascensão Teles, chama atenção para a importância da reflexão “para negócio desse porte”, uma vez que “quanto mais tu parares, mais adiantas”. Ou seja, o autor fala dos benefícios da reflexão para a eternidade...

Aonde vais, caminhante, acelerado?
Pára... não prossigas mais avante;
Negócio, não terás mais importante
Do que este, à tua vista apresentado.

Recorda quantos dessa vida têm passado
Reflecte em que terás fim semelhante!
Que para meditar, causa é bastante
Terem todos mais nisto pensado.

Pondera que influído dessa sorte
Entre negociações do mundo tantas
Tão pouco consideras na da morte;

Porém, se os olhos aqui levantas
Pára... porque em negócio deste porte,
Quanto mais tu parares, mais adiantas.

(Soneto escrito pelo Padre Antônio da Ascensão
Teles, Pároco de São Pedro entre 1845 e 1848).

Foto: Lidiane Niero



Figura 2- Capela de Ossos- Évora-Portugal.

Foto: Lidiane Niero



Figura 3- Capela de Ossos. Évora-Portugal.

As imagens um tanto macabras, bem ao gosto do homem barroco, parecem cumprir o objetivo dos frades franciscanos de transmitir a mensagem da transitoriedade e fragilidade da vida humana. Os pilares que a constituem encontram-se revestidos de ossos e crânios humanos que estavam nos túmulos das igrejas e cemitérios da cidade e que ali foram cuidadosamente dispostos. As abóbodas trazem pinturas em estilo

renascentista e barroco que também simbolizam ou aludem à morte. Ideia de que o “homem é pó e ao pó retornará” (Gn 3: 19).

A imagem abaixo (Figura 4), encontrada exposta no Palácio Nacional da Pena, na cidade de Sintra, em Portugal, descreve um pouco a mentalidade reflexiva da própria morte e do macabro. Embora a tela não tenha descrição, faz alusão ou pode ser a própria retratação da meditação de São Jerônimo.

Foto: Lidiane Niero

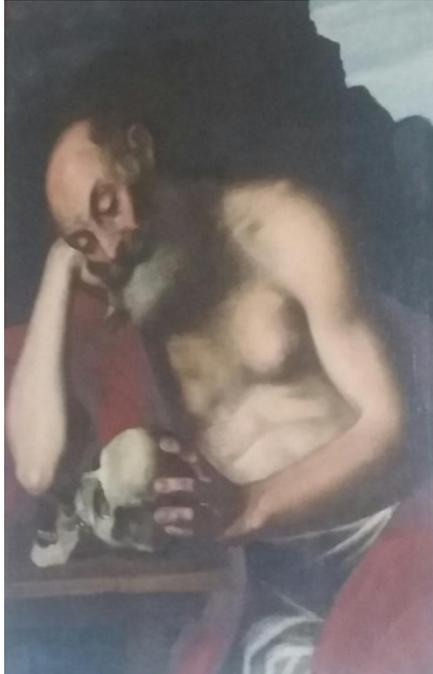


Figura 4- Imagem exposta no palácio Pena. Sintra - Portugal.

Parece que os signos da morte foram difundidos entre os portugueses pela duração de toda a vida. A representação das almas feitas em têmpera sobre madeira, colocadas em nicho de pedra e na balança de São Miguel eram bastante populares e destinadas a suscitar no cristão sentimento de comoção e piedade pelas almas do Purgatório. O tema é tratado por uma iconografia que não varia muito; normalmente aparecem se debatendo nas labaredas de fogo, algumas com os braços erguidos para cima em posição de súplica, outras com as mãos postas em posição de orantes, como mostra a figura 5.

Foto: Lidiane Niero



Figura 5- São Miguel Arcanjo. Madeira estofada policromada e dourada. Museu de arte Sacra de Évora, Portugal.Séc. XVIII.

Já a figura 6, datada de 1772, registra Nossa Senhora das Almas em posição proeminente, em relação às almas dos condenados ao Purgatório se debatendo nas labaredas de fogo. Podemos observar algumas em posição de oração, com as mãos postas (esperança), outras com os braços erguidos em súplica, também tem aquelas com os seios desnudos (prostitutas). E a presença dos anjos que podem colocar-se em socorro das que merecerem. Segundo Daves (1998), foi depois do século XV que se popularizaram as figurações das almas que passaram a ter corpo humano (inclusive sexualidade) e, ao mesmo tempo, as torturas e penitências foram sendo cada vez mais substituídas pela representação do fogo coletivo.

Foto: Lidiane Niero



Figura 6- Nossa Senhora das Almas. Museu Machado de Castro, Coimbra. Séc. XVIII.

Também a iconografia de São Francisco, muitas surgidas no marco da Contra Reforma, o apresenta ligado à morte; com expressão de moribundo, corpo magro, aparência descuidada, o santo que às vezes traz as chagas que foram impressas no monte Auvernia (1224), a cruz de madeira, o livro, o hábito (vestimenta usada para o momento da morte) e a caveira sugerem a meditação sobre a fugacidade da vida e a hora incerta da morte. Ou seja, a imagem de São Francisco na literatura franciscana, associada ao próprio Cristo pelos estigmas que recebeu, recorda a Paixão de Cristo, os episódios de sua vida e da sua própria morte. Assim, com efeito, o santo tornou-se alvo de uma extraordinária devoção e um dos personagens mais citados em cartas testamentárias.

Foto: Lidiane Niero



Figura 7- São Francisco. Século XVIII.
Museu Machado de Castro. Coimbra.
Convento do Louriçal.

Foto: Lidiane Niero



Figura 8- Estigmatização de São Francisco.
Óleo sobre Tela. Século XVII. Museu de Évora

Os fiéis pareciam viver uma repetição constante do momento da morte e do pós-morte, lembrança presente tanto no culto da paixão que antecede à quaresma, através das cinco chagas de cristo, a comum imagem de São Francisco com a caveira sob o punho, dentre outras representações que o aproxima do macabro.

Segundo Araújo (1997, p. 156), na transição do século XVII para o XVIII, a doutrina pregada no Novo Mundo privilegiava, sobretudo, a visão binária do Além. A autora fala da recondução do drama da salvação no espaço cósmico e a introdução do indígena no imaginário do fim dos tempos. Esse processo passa a ser percebido em Portugal nas representações iconográficas que passam a retratar as populações do Novo Mundo e a demonização desse novo espaço, tendo em vista as práticas sincréticas ali observadas (SOUZA, 1986). No entanto, segundo Campos (2007), apesar da demonização que atingiu o mundo natural, o índio e a vida nos trópicos, o Inferno não foi, por excelência, o novíssimo do catolicismo barroco.

São várias as iconografias, as imagens que condensam a ideia da morte inscrita pela Igreja Católica como estratégia figurativa que torna acessível sua doutrina escatológica tanto aos letrados como iletrados. Os últimos sacramentos, os anjos, o moribundo, o demônio, as almas e muitos outros compõem o quadro dominante que transmite a mensagem pedagógica e toda a dramaticidade que envolve o imaginário da morte, a transmutação do corpo e a migração da alma.

Segundo Lopes (2010), o processo de produção e codificação de uma imagem implica em acionar dispositivos variados, dar sentido aos significados, sensações e sentimentos que poderão atingir aqueles que a receberem. Ou seja, o sujeito a recebe, a codifica de acordo com seu repertório e a caracteriza em seu imaginário sob esses referenciais, podendo se valer de inúmeros meios para sua utilização (LOPES, 2010, p. 40).

A insistência da Igreja na memória da morte, no macabro, nas renúncias voluntárias das vaidades, dos bens e prazeres do mundo terreno e a angústia renderam ao barroco muitas produções artísticas capazes de despertar no crente a consciência da inevitável fugacidade da vida e o valor supremo da eternidade.

3.6 Representações iconográficas encontradas em São João del Rei, sede da comarca

Levando em conta que a comarca do Rio das Mortes apresentava limites difusos e a tarefa de apresentar todas as representações iconográficas relacionadas à morte na

região durante o século XVIII por si só daria uma tese, optou-se por registrar algumas fontes encontradas, hoje, na cidade de São João del Rei. A partir da criação da Vila em 1713, São João del Rei cresceu, tanto em importância dentro da região das Minas (sendo inclusive escolhida para a sede da nova Comarca do Rio das Mortes), quanto em espaço urbano, ganhando, até a metade do século XVIII, expressivas edificações civis e religiosas¹⁰⁸, que funcionavam como fatores de polarização de novas construções.

A crescente complexidade em torno da religiosidade desenvolvida em São João del Rei levou-me a privilegiar a busca, em seu patrimônio histórico-cultural, por vestígios figurativos, imagéticos que fizeram parte do imaginário da morte durante o século XVIII. Com a leitura dos testamentos, observei uma grande influência de São João Del Rei em toda região. Uma parcela significativa de testadores era dessa vila e, ainda que assim não fosse, a maioria estava vinculada a ela através de instituições religiosas, como ordens terceiras e irmandades. Devido a extensão territorial difusa da comarca do Rio das Mortes e a importância da vila de São João del Rei, que se apresentava como sede da comarca estudada, optei por buscar na cidade vestígios materiais que relacionam os homens e a morte, tanto através de uma especulação doutrinal, quanto pela difusão popular.

Na cabeça da comarca, São João del Rei, cidade que preserva um patrimônio histórico inestimável, percorri os seguintes prédios históricos: Museu Regional, Museu de Arte Sacra, Igreja de Nossa Senhora do Rosário, de Nossa Senhora das Mercês, Matriz do Pilar, Nossa Senhora do Carmo, São Francisco de Assis, e capela de Santo Antônio.

A visita ao acervo do Museu Regional - que apresenta elementos da cultura material dos séculos XVIII e XIX tais como imagens sacras, pinturas, esculturas, mobiliário e meios de transporte - foi em busca de obras e artefatos que me aproximassem do imaginário cristão sobre a morte e o pós-morte no período colonial. Nesse espaço foram detectados alguns vestígios da crença no Além. Uma ornamentação composta por um conjunto de três cabeças de querubins alados (Figura 9) do século XVIII deve ser destacada, uma vez que um dos papéis dos anjos parece ser o de ajudar a transformar as atitudes humanas, direcionando-as de forma positiva. Os anjos inspiram a prática das boas intenções e boas obras (que se refletem nos testamentos), iluminam o espírito na busca da verdade, amparam e defendem dos perigos com que os espíritos

¹⁰⁸ Surgiram nessa época a Igreja do Rosário, a nova Matriz do Pilar, a Igreja do Carmo, Mercês, a Igreja de São Francisco de Assis e capela de Santo Antônio.

maus nos tentam na vida terrena. Dessa forma, podem ser vistos como um elemento importante na relação dos cristãos com a vida e a morte.

Em visita feita a igrejas históricas e museus de São João del Rei, e se considerarmos que grande parte dos elementos que estavam nos altares e laterais das igrejas do século XVIII são os mesmos que lá estão ainda hoje, pode-se dizer que a presença de elementos que os reportam ao conforto espiritual são mais fortes do que as imagens que apavoravam o cristão com pensamentos infernais. Os anjos se apresentam com maior frequência. Nas acomodações do museu de Arte Sacra existe um óleo sobre tela de autor anônimo, do século XVIII, representando São Miguel Arcanjo sob nuvens escuras, de pé, calçando botas de cano longo e sustentando em sua mão direita uma lança voltada para baixo (Figura 15). Já no altar lateral da Igreja da Ordem Terceira de São Francisco de Assis, São Miguel também está presente (Figura 12).

A iconografia de São Miguel com a balança supõe a pesagem das almas. Os egípcios conceberam um juízo em que o coração do defunto devia não exceder em uma balança o peso de uma pluma (GIL, 1993, p. 271). A utilização dessa iconografia não foi muito abundante na comarca do Rio das Mortes.

Apesar de em Minas Gerais a devoção a São Miguel Arcanjo ter acompanhado a rota da ocupação territorial, em São João del Rei observou-se poucas imagens do arcanjo expostas nos espaços visitados. Embora sua presença nas Igrejas pareça, sobretudo, estar relacionada à sua função de guiar as almas para o Céu e pesar as virtudes e pecados dos cristãos, nas representações iconográficas encontradas, ao contrário da disseminação da figura comum do arcanjo carregando sua balança, com almas errantes ao redor de seus pés, na comarca do Rio das Mortes as representações do arcanjo, normalmente sobre nuvens, inspiram mais leveza, tranquilidade, como mostram as figuras 12 e 15, representações onde o arcanjo traz nas mãos apenas uma lança. Segundo Campos, em Minas Gerais:

O atributo escatológico desapareceu em proveito de uma cena mais leve, certamente em razão da ascensão de uma visão secularizada. Muitas vezes o Arcanjo conservou os atributos rememorativos da peleja celestial (a lança ou gladio, o escudo), mas o anjo decaído desapareceu. A figura de satã foi desalojada progressivamente do domínio da representação visual, para ser retomada – em meados do século XIX, com a vertente acadêmica (CAMPOS, 2007, p. 410-411).

Essa arte visual contribuiu para a Igreja solidificar seus dogmas através da coerência com a doutrina. Os tributos iconográficos também ajudaram na criação de modelos de comportamento que serviram de referência aos mortais. Segundo Gil (199, p. 84), *“muy difundidas entre todo tipo de gentes estaban las escenas protagonizadas por san Francisco, um santo que, sobre todo en el barroco, fue directamente asociado con la muert.”* Tributos tais como o livro e a caveira (tributo iconográfico de santos penitentes) são uma marca característica de suas imagens encontradas na comarca do Rio das Mortes (figura 14). A representação do santo, personagem com barba, hábito largo e expressão apática ou perdida remete à meditação e à fugacidade da vida e a hora incerta da morte. Representações como essas cumpriam papel didático, familiarizando o fiel com o momento derradeiro, pois além do santo representar um referencial de vida aos fiéis, de ascensão espiritual, o crânio em sua mão exerce uma função pedagógica, uma vez que remete à efemeridade da vida carnal. Estimulava um exame de consciência, a existência de verdades eternas, apavorando, provocando a meditação e a reflexão sobre a morte, momento em que a vaidade vinha a baixo.

Na comarca do Rio das Mortes, a “boa morte” também esteve difundida através do culto de Nossa Senhora da Boa Morte. No Museu de Arte Sacra encontra-se uma pequenina imagem de Nossa Senhora da Boa Morte (figura 19), representada deitada num leito com as mãos unidas, encontrando-se sob uma cama inclusa em urna de vidro para melhor apreciação dos visitantes. Nossa Senhora da Boa Morte inspirou a criação da irmandade com seu nome que ainda hoje existe em São João del Rei. Deu o exemplo de morte bem-aventurada e, assim, representa para os cristãos a esperança de uma “boa morte”, protegendo também os agonizantes. Segundo Campos (2007, p.397), essa iconografia apresenta uma pedagogia religiosa, pois coloca a “boa morte” (no caso específico da Virgem, considera-se que foi um simples sono), indispensável para a imortalidade da alma. Também, para Sant’Anna (2006, p. 73), do ponto de vista estritamente doutrinal as Irmandades vocacionadas à Dormição de Maria tiveram importante função nas Minas. A autora acrescenta que, ao difundirem o modelo mariano de “bem morrer”, elas enfatizaram a relevância do “bem viver”, ou seja, contribuíram para conscientizar a população (incluindo seus irmãos filiados) acerca da estreita relação entre a existência terrena e o destino eterno de cada um.

Ao iniciar a pesquisa pelo centro histórico de São João del Rei, esperava encontrar mais representações de alminhas em posição de prece, São Miguel com sua balança, pinturas com a representação do Purgatório, ou seja, uma herança material

mais assustadora aos olhos dos fiéis que ajudasse a justificar o medo que os testadores da comarca do Rio das Mortes transbordaram em suas cartas testamentárias, acreditando que, como boa parte dos testadores não sabiam ler nem escrever, a utilização da imagem como recurso pedagógico seria mais presente.

As alusões figurativas ao tema do Purgatório, ou ao Além, são bem discretas, o que nos incomodou nessa investigação. À parte essas representações comuns, como da Virgem do Carmo e a utilização do escapulário, de São José, o patrono da boa morte, São Miguel Arcanjo, representações históricas de valor religioso indiscutível devido à sua forte carga simbólica que veiculam naquela cultura da morte, esperava-se encontrar outros conjuntos simbólicos que relacionassem o homem do século XVIII com os aspectos últimos de sua existência. Sua visão de mundo carregada de concepções escatológicas organizava-se no sentido de conferir à existência uma crença que não se dissociava da imortalidade da alma.

Viu-se que desde o século XIII a cena do julgamento é forçada pela imagem pictórica de um tribunal que evoca a ideia de justiça, do bem e do mal, que pode ser separado nos pratos da balança de São Miguel. Assim, pensando nas almas, o Arcanjo é representado. No entanto, segundo Daves (1998), assiste-se pois, nas Minas, não mais à ênfase ao Inferno ou ao Juízo Final; outrossim, comparecem os símbolos de preparação para a morte (água benta e aspergi, viático,...), culto às almas, aos santos e sobretudo ao Cristo morto.

É importante destacar que, embora os símbolos de preparação para a morte pareçam mais evidentes do que as imagens infernais ou as alusões ao Juízo Final, essas categorias do Além continuaram a fazer parte do imaginário dos cristãos, o que pode ser percebido com clareza nas cartas testamentárias dos moradores da comarca do Rio das Mortes. Os documentos revelam o medo e a agonia do testador diante da morte, do Juízo e do destino de sua alma. Assim, apesar de viverem num período em que é instruído a se preparar para a morte com antecedência, o fiel o faz com o pensamento no imaginário do Além, tal como foi apresentado ao cristão desde o século XIII, como visto no capítulo anterior.

Ainda que os símbolos da morte nos pareçam hoje de forma discreta, ou em pouca quantidade nos museus e templos religiosos com heranças do século XVIII, o Além fora projetado no imaginário cristão de forma concreta, ultrapassando símbolos e alegorias através de ideias comuns que dominaram a atmosfera mental do sujeito que é convidado a pensar na transitoriedade da vida e na busca pela salvação eterna.

Embora todas essas representações sejam complexas e comportem uma série de elementos heterogêneos ao nível da sociedade e que se foi articulando ao longo da história, o processo de idealização do Além, bem como a necessidade apelativa da comunidade dos vivos em relação à morte abrem um diálogo entre o mundo terreno e a conquista do mundo espiritual, da salvação após a morte. A morte ocupa um lugar central no espaço e como agente apaziguador desse envolvimento oculto que rodeia a sociedade, a Igreja desempenha um papel importante, partindo da constatação da existência de um padrão de atitudes que refletem as vozes da doutrina nas atribulações do momento da morte. A Igreja controlava mais ou menos esse processo de salvação ou de danação através de suas exortações e de sua vigilância, e pela prática da penitência que aliviava os homens de seus pecados (OLIVEIRA, 2012, p. 2).

Foto: Lidiane Niero



Figura 9- Coroamento de altar entalhado em madeira (cedro), pintado e dourado; ornamentação composta por conjunto de três cabeças de querubins alados. Museu Regional de São João del Rei.

Foto: Lidiane Niero



Figura 10. Anjo. Igreja Matriz de N. S. Pilar de São João del Rei. XVIII.



Figura 11. Anjo. Igreja Matriz de N. S. Pilar De São João del Rei

Foto: Lidiane Niero



Figura 12- São Miguel. Igreja da Ordem Terceira de São Francisco de Assis. São João Del Rei. XVIII.

Foto: Lidiane Niero



Figura 13- São Francisco de Assis. Imagem pintada no teto da capela de Santo Antônio de São João del Rei. XVIII.



Figura 14- São Francisco de Assis. Madeira. Antônio Francisco Lisboa (atribuição) (Aleijadinho). Final do século XVIII-início do XIX. Museu regional de São João del Rei.

Foto: Lidiane Niero



Figura 15- São Miguel. Museu de Arte Sacra de São João Del Rei. XVIII.

Foto: Lidiane Niero



Figura 16- Mesa onde se colocavam os mortos. Igreja da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo de São João del Rei.

Foto: Lidiane Niero



Figura 17 – Parte lateral da mesa de colocar mortos. Igreja da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo de São João del Rei.

Foto: Lidiane Niero



Figura 18- Mesa de colocar mortos. Igreja da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de São João del Rei.

Foto: Lidiane Niero



Figura 19- Nossa Senhora da Boa Morte. Museu de Arte Sacra de São João del Rei. XVIII.

Como visto, no que diz respeito ao tema da morte, nas Minas setecentistas não são comuns pinturas dominadas pela vertente macabra. Segundo Campos (2007, p. 406-407), o catolicismo barroco, compreendido como religião da morte (ainda que no seio da interpretação da vida), deixou poucos frutos nas artes plásticas da Capitania. Assim, as obras investigadas se ‘afastaram’ do escatológico e se centraram na iconografia dos santos protetores e na boa morte da Virgem, São José e outros. Seja como for,

independente da forma como é observada na iconografia, sendo frequente ou não na produção artística do século XVIII, a morte é vivenciada na consciência do cristão que vislumbra o destino de sua alma.

Assim, na comarca do Rio das Mortes, os temas trazidos pelas irmandades são mais leves, o macabro é deixado de lado e o investimento maior é nas visões celestiais e na vida dos santos. Dessa forma, são menos vistos símbolos tais como crânios, tíbias e esqueletos no processo que visa a despertar o cristão para o momento derradeiro. Em contrapartida, em Portugal existem capelas de ossos, as quais empregavam com finalidade ética e ornamental objetos tais como crânio, tíbias e esqueletos humanos completos (VELOSO, 1993)¹⁰⁹. Apesar de na comarca a produção artística ligada à morte parecer bem restrita, o patrimônio cultural que era alojado na memória coletiva dos cristãos da região era muito dilatado. Embora os testamentos revelem grande preocupação com o destino da alma após a morte, havia uma inclinação maior ao culto da morte de Cristo e não do mortal comum. Assim, a Paixão, a ressurreição e uma demanda cultural de objetos religiosos associados à morte de Cristo se faziam presentes no imaginário cristão, atraindo o sentimento doloroso e penitencial. Cumpre bem esse papel não apenas as imagens do Senhor Morto, mas também da Senhora da Boa Morte, que podem estar associadas à ressurreição gloriosa.

A iconografia na região das Minas volta-se mais para aparições celestiais, dedicando-se a representar a beleza do sagrado. O artista barroco contempla o Céu, os anjos, as nuvens, as flores e os santos, dando ao devoto o amparo buscado e mostrando um pouco do destino glorioso do qual poderá desfrutar. A pintura nessa perspectiva divulga cores claras e uma trama que realça o espaço celestial. Sem falar nos filetes de ouro que compõem a arquitetura dos templos, trazendo luz através do nobre metal que produz espaços requintados e precisos destinados a orações.

Por vezes, vê-se que no barroco a arte investiu menos na representação do Inferno. Campos (2007, p. 410) salienta que a própria representação visual do demônio não foi concorrida na iconografia daqueles tempos (verifica-se que a presença de satã ocorreu principalmente nas representações do Arcanjo Miguel). No entanto, a deficiência iconográfica não implica na ausência ou na fragilidade de uma crença (SANT' ANNA, 2006, p. 62). Através da leitura dos testamentos do século XVIII ficam

¹⁰⁹ Sobre capelas de ossos em Portugal ver: VELOSO, Carlos. *As capelas de ossos em Portugal: "Speculum mortis" no espetáculo barroco*. Coimbra: Minerva, 1993.

claras a preocupação do cristão com o destino de sua alma e a esperança de salvação alimentada pela possibilidade de purificação no Purgatório. Assim, o Terceiro Lugar (juízo particular) e o Paraíso trazem uma marca mais expressiva de influência, não só na comarca, mas em toda a capitania de Minas.

Vê-se que no horizonte iconográfico em relação à morte, na capitania das Minas, o Além se mostrava de forma mais dinâmica, voltado para a misericórdia divina, apelando para a intercessão celeste aos bem-aventurados. No barroco não havia muito espaço para representações macabras, demônios, almas atormentadas ou cenas traumáticas. A evangelização ocorria principalmente por obra do clero secular e irmandades de leigos. Vale destacar que essas associações leigas foram as grandes clientes da arte do período colonial, o que sugere o aspecto predominantemente religioso das artes plásticas e arquitetônicas das Minas setecentistas¹¹⁰. Segundo Alves (2007, p. 435), pesa ainda o fato de que a vibrante religiosidade da população fazia introduzir “sinais sacros”, mesmo naquelas construções de caráter aparentemente civil como oratórios nas fachadas de residências, capelas internas em palácios, cruzeiros em pontes, imagens de santos em chafarizes, etc.

No geral, o sentimento religioso suscitou uma tendência iconográfica dotada de espiritualidade, com obras de arte que seguiam um modelo mais leve em suas representações, rememorando o sacrifício de redenção do Senhor, diferentemente das representações feitas por portugueses que nessas terras se fixaram¹¹¹. Desde a Idade Média, grande número de imagens sacras foram produzidas, muitas vezes pelos próprios religiosos ligados a uma ordem, com o objetivo de converter as populações e inseri-las no espírito da congregação. Como ação pedagógica, a produção de santos ligados à história de uma ordem era importante, pois podiam ser tomados como modelo exemplar. Segundo Campos (2007, p. 414), a indiferença das obras artísticas em relação à morte, Juízo (final) e Inferno torna-se compreensível, posto que a vontade do cristão do catolicismo barroco direcionava-se a um Além mais dinâmico e misericordioso.

Em Minas Gerais, muitas imagens produzidas eram destinadas aos retábulos de igrejas e capelas, assumindo, além de sua importância funcional para o ritual católico

¹¹⁰ As encomendas feitas por esses devotos clientes geralmente se relacionavam com tudo aquilo que era necessário ao funcionamento da confraria: o edifício religioso com toda sua decoração interna, seu mobiliário e os seus santos com seus assessorios de prata e ouro (ALVES, 2007, p. 435).

¹¹¹ Embora se afirme que as obras de arte em Minas seguiam um modelo mais leve em suas representações, encontra-se um eco aqui, outro acolá, de artes figurativas no barroco luso-brasileiro que mantiveram-se afeitas a temas infernais, como nos mostra Campos (2007) em sua produção **Escatologia, iconografia e práticas funerárias no barroco das Geraes**.

(saindo em procissões), um papel de difusão dos preceitos religiosos e função doutrinal. Durante o século XVIII, as produções iconográficas e figurativas eram baseadas nas tradições da cristandade e nas especificidades históricas, culturais, econômicas e religiosas da capitania. É importante indagar que a Igreja Católica, desde seus primórdios, controlava a multiplicação dessas produções, uma vez que podiam funcionar no processo de instrução e na edificação dos fiéis¹¹². Como a maioria era analfabeta, as imagens – pintadas ou esculpidas – como verdadeiras obras literárias sagradas, tinham um valor inestimável para os cristãos, estimulando a emoção e firmando em suas memórias os mistérios da fé e os exemplos dos santos.

Acredita-se que as figurações acabavam por ajustar-se às referências próprias da visão de mundo dos fiéis. Assim, a apreensão de propriedades das imagens também alimenta a reflexão (tal como os manuais) que é partilhada socialmente através de atitudes diante da morte que ganham alguns contornos na memória imobilizada e rarefeita, tanto nos rituais fúnebres, como nas disposições de últimas vontades. Colocada no centro da pedagogia católica, a memória da morte gerava angústia e desespero nos fiéis que eram despertados pela força da imaginação que alimentava essa memória; pareciam seguir os passos que davam um verdadeiro cristão no momento em que a morte se via próxima: atos de fé, comunicação espiritual, contrição, orações e até mesmo o preparo do hábito que servia de mortalha. Nas cartas testamentárias percebe-se uma familiaridade com a morte vinda, provavelmente, de uma imagem nada voluntária e sim extremamente forçada, capaz de proporcionar muitos tormentos e sofrimentos ao cristão.

¹¹² O Concílio de Trento (1545-1563) recomendou certo arrefecimento na multiplicação de imagens e na fantasia dos artistas, evitando com isso as representações obscenas, falsas e ridículas, porém, sempre reconhecendo o seu bom uso em um dos alicerces primordiais da Igreja, ou seja, a sua ação doutrinal (ALVES, 2007, p. 427).

CAPÍTULO 4 – REGISTROS TESTAMENTÁRIOS DA COMARCA DO RIO DAS MORTES: O PASSAPORTE PARA O CÉU, DAS FORMALIDADES ELEMENTARES AOS COMPONENTES RELIGIOSOS E SOCIAIS

Redigir um testamento no século XVIII era um dos meios de que dispunha o indivíduo para se preparar para a morte e exprimir, de modo pessoal, seus anseios, medos, crença, fé religiosa, assegurando uma conduta capaz de lhe garantir a salvação da alma e repouso do corpo. No entanto, compreender uma sociedade mineira desse século, investigar tendências socioculturais e valores de uma vivência material, espiritual e intelectual, através de fontes primárias como os testamentos, requer uma investigação cuidadosa. Assim, a busca por traços da vida cotidiana, da imaginação e do sentimento dos testadores deve partir do princípio e conhecimento dos limites de tais documentos enquanto fonte histórica. Investigar requer cuidados e sensibilidade para identificar as marcas discretas dos testadores, assim como o silêncio das fontes. Seja como for, “*El silencio esforzado en ocasiones, pero otras veces parece voluntario. En tal caso, resulta tan significativo como cualquier información explícita e plantea sérios problemas*” (GIL, 1993, p.16).

Embora o testamento seja um documento oficial, redigido de acordo com normas técnicas estabelecidas, está sujeito a possíveis distorções que podem comprometer seriamente o trabalho do pesquisador. Uma vez redigidos, em grande parte, por terceiros ou tabeliães (devido ao baixo índice de letramento dos testadores), o conteúdo do texto pode sofrer interferências diversas, tanto no que diz respeito à compreensão do tabelião sobre a realidade ditada pelo testador, que pode deixar margens para interpretações variadas, quanto confusão do próprio testador ao dar seu testemunho de acordo com sua conveniência, valorizando ou omitindo certos feitos para “dourar sua figura”¹¹³. Segundo Araújo (1997, p. 13), reportando a um olhar que não é tradicionalmente o seu, o historiador rapidamente se apercebe que a terceira pessoa ausente que entra no seu discurso, com a garantia de se ter tornado inofensiva, jamais assumirá o que sobre ela foi dito. Segundo Pereira (apud ARAÚJO, 1997, p. 15), há uma correlação necessária, transcultural entre a atividade de contar uma história e a dimensão temporal da experiência humana, de tal modo que o tempo se torna humano quando articulado

¹¹³ Frase usada por Araújo (1997) ao citar um testador ligado ao mundo dos negócios. Diz a passagem: “homem de nascimento um tanto obscuro, este escrivão rico e respeitado goza de uma posição social invejável. Se à vista do tabelião os seus méritos não chegam para o distinguir, ele próprio se encarrega de dourar a sua figura” (ARAÚJO, 1997, p. 85).

narrativamente e a narração alcança o seu sentido pleno quando se converte numa condição de existência temporal.

Se, por um lado, esses documentos abrem um campo propício para a discussão de aspectos referentes a relações de poder, valores e comportamento, além de práticas e linguagens adequadas às circunstâncias políticas, religiosas e econômicas de grande importância histórica e social, por outro, tem uma grande limitação, uma vez que não eram todos que deixavam uma carta testamentária, já que uma grande massa, sobretudo os pobres, não tinham condições econômicas ou legais para cumprir o requisito do documento.

Seja como for, com foco em um estudo de natureza religiosa, os testamentos servirão, aqui, como instrumentos de base fundamental para a construção da teia de significados e identificação da mentalidade no seio da sociedade da comarca do Rio das Mortes.

4.1 Contornos sociológicos dos testamentos

Os testamentos analisados na Comarca do Rio das Mortes são de homens e mulheres que integraram grupos sociais distintos; por isso, torna-se necessário expor o critério de avaliação e distinção desses grupos, uma vez que a presente pesquisa não se volta apenas para um grupo em especial, apesar de privilegiar aqueles que detêm a primazia dos testamentos e, conseqüentemente, determinam os resultados mais expressivos.

Veremos que a elite perpetuava uma ordem social que lhe favorecia, tinha o “monopólio” da atribuição de recompensas e castigos escatológicos. No século XVIII, a morte poderia estar associada à economia, uma vez que movimentava enormes capitais canalizados pelos vivos, dedicados a facilitar a salvação da alma. Sob a gerência da Igreja, prosperava um mundo em torno da morte, ligado às necessidades das cerimônias fúnebres, que canalizavam as esmolas, os legados e as heranças. Assim, revelava as tensões e desigualdades com o despertar do sentimento de perda, mudança e manifestação do medo; e as melhores condições de vida favorecidas pelo capital que uma pessoa dispunha implicavam em uma maior defesa no final da vida para aqueles que, em virtude de seu dinheiro, tinham mais chances de salvação no pós-morte, uma vez que contavam com os melhores lugares de enterro, o maior número de sufrágios e o que mais o dinheiro pudesse comprar. Talvez a própria morte tenha sido um sistema

forjado pela elite que se beneficiava com a ordem social que lhes favorecia, justificando as desigualdades e o monopólio da atribuição de recompensas e castigos.

A distribuição dos testadores por sexo revelam uma tradição cultural e uma interiorização dos papéis sociais dentro e fora da família (ARAÚJO, 1997). Na totalidade dos testamentos trabalhados, os homens representam a maioria dos testadores (193). Dos 234 testamentos analisados, foram encontrados apenas 41 registros de mulheres, inferioridade numérica que talvez possa ser explicada por sua não ocupação profissional, ou seja, do trabalho depende o poder de iniciativa que acaba se debruçando sobre a matéria testamentária. Aqui, a análise de Araújo (1997) sobre a “desvantagem” feminina na representação testamentária da sociedade lisboeta vai ao encontro dos resultados obtidos pela presente pesquisa. Segundo a autora, as mulheres:

Sem sinais visíveis de identidade social e quase sempre celibatárias ou viúvas arrastam consigo as marcas de uma indistinção bem característica no Antigo Regime. Flutuam, assim, numa posição instável, ao lado de outras que tomam de empréstimo o estatuto ou profissão do cônjuge ou do pai para imporem uma nomeação legítima (ARAÚJO, 1997, p. 99).

Segundo a autora (1997), a percepção sociológica do tabelião, aquele que tem o poder de autenticar a escritura e a identidade do seu outorgante, nem sempre é absolutamente fiável, ou seja, não é neutra nem uniforme e traz uma visão de mundo a que ele próprio pertence. Opera com elementos de diferenciação que têm, para si e para os outros, a força de uma evidência. Portanto, as qualidades sociais que este identifica são, em princípio, de consenso (ARAÚJO, 1997, p. 84).

Assim, identificar o contorno sociológico nas cartas testamentárias de moradores da comarca do Rio das Mortes durante o século XVIII é um procedimento complexo, mas que conta com vários vetores de apreciação. Para esta pesquisa levaremos em conta que os testamentos indicam linhas de tendência pronunciando uma mostra sociológica; assim, os procedimentos adotados no decorrer da pesquisa visam reconhecer e valorizar as variações sociais e o contágio cultural entre os grupos identificados através dos fragmentos da história pessoal inscrita nos testamentos. Aqui, não será identificado, em termos quantitativos, como se deu a distribuição dos testamentos por grupos sociais, mas as atenções se voltam para as características, os traços, sinais, os aspectos simbólicos e culturais fornecidos pelos testadores. No geral, nos séculos estudados, a estrutura social dos testadores se revela através dos legados, tanto espirituais quanto

materiais, e é nesses legados que pretendemos investir, considerando a maneira como os testadores se reconheciam e se faziam reconhecer na sociedade em que viveram.

A análise da condição e profissão dos testadores foi pensada, a princípio, como ponto de partida para tal classificação. No entanto, ao verificar que no registro testamentário poucos declararam o seu ofício, detectou-se que apenas esta não seria suficiente para distinguir e revelar os grupos sociais existentes. De toda forma, os testamentos trouxeram, de maneira codificada, informações de caráter socioprofissional que dificultaram o conhecimento, através dos documentos, da multiplicidade de atividades exercidas na região de estudo. Por sua vez, os tabeliães não cooperaram. Faziam uso indiscriminado de termos relativos à ocupação profissional como “homem que vive de sua agência”, “sua indústria” “de negócio tem,...”, etc. Há que se destacar que dos 234 testamentos analisados, todos do século XVIII, 19, entre homens (7) e mulheres (12) eram forros e apenas 39 testadores declararam sua profissão ou patente.

Declararam-se	Nº de testadores
Padre	13
Capitão	7
Tenente	4
Capitão-mor	3
Alferes	3
Guarda-mor	2
Sargento-mor	2
Soldado	1
Coronel	1
Bacharel	1
Doutor	1
Meeiro	1

Sobre os testamentos, há que se destacar que informações como profissão e idade são pouco frequentes, sendo a idade um dado ainda mais raro. No entanto, vê-se que, apesar desses documentos se calarem no que se referem a várias formas de demonstração, muitas vezes expressam a vida e deixam transparecer valores individuais e coletivos de testadores, assim como as estruturas mentais que influenciaram a dinâmica das relações sociais.

Deve-se enfatizar, ademais, que muitas funções ou cargos previstos na doutrina jurídica nobilitam quem os exerce. Nesse perfil se enquadravam os oficiais de patente como coronéis, alferes, capitão de companhia, capitão-mor, sargento-mor. Também se destacam ocupantes de cargos ligados à magistratura, como desembargadores,

ouvidores, procuradores, juízes e outros mais. Segundo Delfino (2015, p. 114), com o avanço da miscigenação nos trópicos associado ao fortalecimento da instituição escravista, criaram-se novos significados para os atributos de “honra” e “nobreza”, pois o processo de nobilitação passou a valorizar cada vez mais a qualidade de senhorio, ou seja, a capacidade de possuir o maior número de escravos. Por seu turno, a Igreja, com todo seu sistema de poder material e simbólico, por sua “capacidade” de justiça, fiscalidade, por sua função normalizadora e mediadora também compunha a hierarquia social¹¹⁴.

Assim, para além da declaração do ofício do testador, contaremos com informações como a quantidade de sufrágios, o tipo de revestimento solene do enterro, o número de missas e doações, além dos bens materiais, que acabam por indicar o perfil social dos outorgantes. As pessoas com mais posses solicitavam manifestar sua última vontade incrementando de forma ostensível com o maior número de missas do que as camadas mais desfavorecidas que, por sua vez, condicionadas por seus recursos econômicos, se inclinavam quase sempre por pedir que se lhes oficiassem missas rezadas, a expressão das celebrações com o corpo presente durante o funeral (NIERO, 2014). Ademais, segundo Furtado (2009, p. 110), os testamentos também demonstram a inquietação do testador diante da ameaça de não poder cumprir todos os ritos mortuários, importantes não só para a elevação da alma, mas também para demonstrar publicamente, durante o ritual, o lugar do morto no seio da sociedade.

Assim, se distinguia seu comportamento através do volume de capital que cada um dispunha, dos pedidos de missas, das doações e também da pertença a uma determinada associação de leigos. No geral, as pessoas que deixavam por escrito sua última vontade pertenciam aos segmentos mais abastados da população e isso pode ser visto, para além dos legados espirituais, através dos bens que declaravam, de suas propriedades como fazendas, casas, escravos, plantações e até mesmo através de seus utensílios domésticos¹¹⁵. Isso é possível porque apesar de, no período trabalhado, os

¹¹⁴ Segundo Araújo (1997), a separação convencional do clero em dois grandes ramos, regular e secular, garante a existência de um círculo de excluídos da prática testamentária; entre eles encontram-se membros das corporações que vivem na obediência a uma regra monástica. Em contrapartida, de acordo com as **Constituições Synodales do Arcebispado de Lisboa**, todo clero constituído em dignidade, ou que tivesse benefício curado podia dispor livremente dos frutos e bens adquiridos em razão de seus benefícios (ARAÚJO, 1997).

¹¹⁵ Segundo Furtado (2009), no período colonial, bens como roupas, móveis, joias e objetos de uso pessoal tinham muito valor e, por isso, eram comumente incluídos nos testamentos. Como exemplo, cita que em Sabará, no início do século XVIII, uma sela de cavalo valia o mesmo ou mais que uma casa.

testamentos terem uma função fortemente religiosa, em todos os documentos analisados, os testadores declararam algum bem, ainda que fossem poucos.

Também como recurso capaz de indicar as diferenças socioeconômicas dos testadores da comarca, é indispensável lançar um olhar atento sobre a ação das associações religiosas as quais pertenciam tais testadores. As irmandades e ordens terceiras constituíam uma das formas mais comuns de agrupamento de leigos que, além de promover e incentivar a devoção a um santo protetor, refletiam comportamentos de grupos através das ações que realizavam. Ou seja, os colonos podiam se filiar a determinadas irmandades, visando tanto a distinção social quanto a devoção. Segundo Caio Boschi (1986), nas Minas Gerais, ao se constituírem e se organizarem além de suas funções espirituais, as irmandades tornaram-se responsáveis diretas pelas diretrizes da nova ordem social que se instalava, refletindo o contexto social de que participavam. Dessa forma, a natureza dos vínculos e relações entre os membros de uma irmandade colonial mineira fazia-se na medida em que ocorria uma identificação entre os indivíduos que dela participavam¹¹⁶ (NIERO, 2014, p. 114).

Vê-se que o próprio critério de admissão nas comunidades confrariais fazia-se de forma restrita e burocrática, baseado em requisitos rigorosos que marginalizavam alguns grupos, como os dos negros, e reforçavam a superioridade social de outros. Também as ordens terceiras eram organizadas pelas camadas superiores da sociedade e exerciam um rígido controle na seleção para a admissão que se dava baseada em critérios econômicos, sociais e éticos, ou seja, essa adesão era privilégio da “elite social”. Segundo Borges (1998, p. 54-55), tal como as misericórdias, essas ordens reuniam, em seu seio, homens ricos da colônia e os seus membros não podiam ser negros, cristãos-novos ou de origem racial duvidosa. Havia uma divisão hierárquica no interior das instituições que garantia aos seus membros uma ligação de prestígio na sociedade. A administração de cada confraria era responsabilidade de uma “mesa” presidida por um grupo que se organizava através da ocupação dos cargos como o de juízes, presidentes, provedores ou priores, composta por escrivães, procuradores e mordomos, que se encarregavam das reuniões, arrecadação de fundos, assistência aos irmãos necessitados, organização dos funerais, festas, e muito mais (NIERO, 2014, p. 115).

¹¹⁶ Como exemplo, os indivíduos que participavam das irmandades de negros e partilhavam concepções e sentimentos comuns como anseios de libertação, o que acabou por transformá-las em um canal de manifestação de seus membros que irmanavam na defesa de seus interesses e de suas angústias (NIERO, 2014).

Pertencer a uma ordem terceira significava reconhecimento social de prestígio, que acarretava em uma série de benefícios, privilégios, obtenção de graças e indulgências. Na Comarca do Rio das Mortes, durante o século XVIII, existiam (e ainda existem) duas ordens terceiras, a Venerável Ordem Terceira de São Francisco de Assis e a de Nossa Senhora do Monte do Carmo. No entanto, as irmandades se apresentavam em número maior, num total de sete¹¹⁷, sendo a maioria de adesão das camadas privilegiadas da sociedade. E a própria escolha da vestimenta mortuária dos testadores denota o estado e posição que ocupou na vida, isto é, a conservação e estratificação social durante e depois da morte (GIL,1993).

Como mostram os documentos analisados, a maior parte¹¹⁸ dos testadores pertencia a uma associação de leigos (ou mais de uma) e isso reflete, por si só, algumas características do grupo ao qual pertence, uma vez que as irmandades podem ser vistas como “instrumentos eficientes de segmentação social e de afirmação identitária, na medida em que os aspectos contrastivos religiosos funcionaram também de elementos diacríticos na *fronteirização* de grupos e segmentos étnico-culturais” (DELFINO, 2015, p. 111).

Cada uma possuía um estatuto jurídico, tinha um patrono religioso, pertencia a hierarquias internas que delimitavam graduações de interesse, o que ajudará a expressar os contornos da sociedade, assim como seus conflitos e articulações. Nesse sentido, segundo Araújo (1997, p. 90), o testamento pode ser considerado uma fonte bastante rica, na medida em que põe em destaque a capacidade de cada indivíduo reconfigurar por esse meio a sua própria certidão de identidade social. No entanto, na comarca em questão, o “retrato social dos testadores”¹¹⁹ nem sempre aparecia de forma clara, sendo necessária uma análise minuciosa das indicações do tabelião e das disposições fornecidas pelos testadores. Informações referentes às origens, posições sociais, estado de saúde, outras relacionadas ao cortejo fúnebre e os sacramentos *ante-mortem* também poderão ser extraídas das cartas testamentárias. No entanto, apesar da debilidade dos

¹¹⁷ Confraria de Nossa Senhora do Rosário (1708), Irmandade do Santíssimo Sacramento (1711), Irmandade de São Miguel e Almas (1716), Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte (1730), Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos (1733), Arquiconfraria de Nossa Senhora das Mercês (1750/1754) e Irmandade de São Gonçalo Garcia (1759/1772).

¹¹⁸ Declaro que a maior parte, e não todos os testadores pertencem a uma instituição de leigos, por que, de muitos documentos analisados, ou não analisados, por seu estado ilegível, essa informação não foi retirada. Mas acredita-se ainda que, os que por ventura possam não ter declarado sua pertença, ainda assim é associado a alguma instituição.

¹¹⁹ Termo utilizado por Araújo (1997, p. 90) ao tratar as disposições de representação social na cidade de Lisboa (1700-1830).

números, percebeu-se a presença tímida de uma minoria com baixos recursos econômicos. Assim, pode-se dizer que o resultado da análise geral do montante de testamentos trabalhados corresponde à realidade da maioria que deixava por escrito as suas últimas vontades, ou seja, os segmentos mais altos da sociedade que, de certa forma, era quem definia os contornos sociológicos dos testamentos. Segundo Vovelle (1987, p. 139),

“[...] nada há de mais desigual ou desigualitário do que a última passagem”. Os vestígios que ela deixa são testemunhos para os ricos, porém, muito menos para a massa anônima dos pobres. Eis o que nos impõe recorrer a fontes não conformistas, diferentes (iconográfica, arqueológica) (VOVELLE, 1987, p.139).

Dessa forma, na medida em que a pesquisa avança, será feito um investimento no universo social dos testadores da comarca através de mecanismos de diferenciação social e traços de sua identidade encontrados nos testamentos que refletem as transformações de uma sociedade complexa, tal como foi desenvolvida em Minas no período trabalhado.

4.2 Das formalidades dos testamentos

Já no tempo do Imperador Justiniano¹²⁰ falava-se na existência de três espécies de testamentos que provinham do direito civil; um que se chamava “testamento perante as assembleias convocadas” (*calatis comitiis*), usado na paz e no repouso e o outro usado no momento de partir para o combate, chamado de “ponto pronto” (*procinctum*). Ainda, introduziu-se, mais tarde, um terceiro testamento conhecido por “dinheiro a peso” (*per aes et libram*), que se fazia pela emancipação, isto é, por uma venda feita na presença de cinco testemunhas do porta-balança (*libripens*), dos cidadãos romanos e dos púberes, e do chamado comprador da herança (*familiae emptor*). Logo as duas primeiras espécies caíram em desuso, sendo a última usada apenas em parte. Assim, surgiu outra forma de testamento introduzido pelo edito de pretor. Para essa forma, eram suficientes as assinaturas de sete testemunhas, assinaturas essas que, pelo direito civil, eram dispensadas.

¹²⁰ *Instituições de Justiniano: Origem do Direito Brasileiro/adaptação Marly de Bari Matos; [tradução Sidnei Ribeiro de Souza, Dorival Marques]. São Paulo: Ícone, 1999. Título X, p. 105, 107.*

Harmonizando-se pouco a pouco o direito civil e o pretoriano, já pelos usos e costumes, já pelas constituições imperiais, estabeleceu-se que o testamento seria feito em um único e mesmo ato, com a assistência de sete testemunhas (o que de algum modo exigia o direito civil), com a assinatura das testemunhas (formalidade exigida pelas constituições) e com a aposição de seus sinetes de conformidade com o édito do pretor. Donde resultou que este instituto jurídico teve tríplice origem: derivou do direito civil a necessidade das testemunhas e a sua presença para a confecção do testamento em um só contexto; das constituições imperiais, a assinatura do testador e das testemunhas; e do edito de pretor, os sinetes e o número das testemunhas¹²¹ (*Instituições de Justiniano*, título X, III).

Em alguns períodos, a exemplo do século XVIII, os testamentos iam além de sua afinidade de simples atos jurídicos, eram considerados como instrumentos de salvação para os usuários. Seria o momento da confissão! Eram usados para reconhecer erros do passado, fosse na esperança da salvação divina (com o objetivo de aliviar a consciência), destinados a decidir o modo de sepultamento, revelando preferências devocionais, trazendo pedidos de missas em sufrágios para a alma dos testamenteiros ou de terceiros ou, ainda, sendo usados para preservar uma boa reputação. Além disso, incitavam os vivos a respeitarem as disposições estabelecidas pelos testadores, evitando que pecassem por disputas na hora da partilha de bens.

É importante ressaltar que esses documentos sofreram mudanças estruturais de acordo com o período em que foram produzidos e que muitas informações podem ter lugar apropriado no corpo do texto. Assim, conhecer as fórmulas vigentes no período e espaço estudado é condição básica para o desenvolvimento desta pesquisa. Segundo Quiossa:

As fórmulas de redação testamental variavam de pessoa para pessoa e de época para época. Assim, um testamento redigido nos séculos posteriores à Independência poderá não ter o mesmo teor daqueles dos séculos coloniais, principalmente porque a redação dos mesmos também sofrerá um “certo abandono do conteúdo religioso” em função do fenômeno da laicidade do Estado brasileiro, notadamente a partir da República, período em que os testamentos passaram a ser

¹²¹ Nesse novo formato, a preocupação com as fraudes e com a lisura do documento levou à exigência de que o nome do herdeiro fosse declarado por mão do testador ou das testemunhas. Para ser testemunha era necessário possuir uma “capacidade testamentária”, sendo impedidos dessa ação as mulheres, os impúberes, os escravos, os loucos, os mudos, os surdos, os pródigos interditos, e os que as leis declaravam *improbis* e incapazes de testar. Se uma testemunha considerada livre posteriormente fosse descoberta como escrava, o testamento seria válido dada sua condição de liberdade no momento em que este foi redigido. Não poderia ser testemunha quem se achasse sob o poder do testador; um pai não poderia ser testemunha do filho, uma vez que a lei reprovava o “testemunho doméstico”. Não podiam ser testemunhas o herdeiro instituído, nem quem se achasse sob o poder, nem o pai sob cujo poder estivesse o testador, nem os irmãos sob o poder do mesmo pai (*Instituições de Justiniano*, título X, VI).

controlados diretamente pelos cartórios civis – código Civil de 1916 – e registrados nos mesmos. Mas nem por isso os termos religiosos desapareceram completamente (QUIOSSA, 2009, p. 129).

No geral, os testamentos seguiam um modelo de produção, uma vez que eram oficialmente regulamentados. No entanto, no Brasil, não existiam fórmulas notariais rígidas; alguns testamentos compõem dados que outros não apresentam, como a idade dos testadores, local de sepultamento, profissão, santos de devoção, entre outros, o que dificulta uma série de análises. Em contrapartida, a informalidade dos testamentos deu margem à emergência de outros elementos extremamente sugestivos que jamais seriam revelados através de um simples formulário, e aí reside a grande riqueza da documentação (OLIVEIRA, 1988, p. 7).

No século XVIII, pode-se encontrar dois tipos de testamentos, aqueles feitos oralmente (nuncupativos) pelo testador (caso de nossas fontes) ou escritos pelo próprio punho, o chamado testamento cerrado, solene ou místico. As duas modalidades eram feitas na presença de testemunhas e um oficial público, o tabelião. A legislação prevê o direito do testador manter o conteúdo de seu testamento em segredo absoluto (FURTADO, 2009). Depois de redigido e assinado, o testamento *cerrado* era entregue, lacrado e cosido, ao tabelião, que procedia à sua aprovação diante de seis testemunhas, homens maiores de quatorze anos (ARAÚJO, 1997, p.76). Ou seja, depois de assinado, pelo testador ou a seu rogo, no caso de não saber escrever ou se encontrar impossibilitado, o documento era cerrado e lacrado, podendo ser aberto somente após sua morte. Segundo Araújo:

O instrumento de aprovação exarado pelo tabelião, em apêndice ao documento fechado, visava basicamente identificar a pessoa do testador e autenticar, mediante sinal público, o documento. Tratava-se de um acto de reconhecimento em que as testemunhas, incluindo o tabelião, se limitavam a assinar, permanecendo na ignorância da vontade do testador. Após falecimento do outorgante, o testamento era extraoficialmente aberto, frequentemente pelo pároco, ficando a sua publicação a critério dos interessados (ARAÚJO, 1997, p.76).

Por sua vez, o testamento *nuncupativo*, oral ou de viva voz, como também é conhecido, era feito no momento em que o indivíduo encontrava-se à beira da morte e só era válido se o testador não se recuperasse do mal que sofria. Uma vez deixado o estado de convalescente, este poderia redigir ou pedir que se fizesse outro testamento, em que faria a declaração de suas últimas vontades. Segundo Araújo (1997), esse

documento era feito na presença de um número maior e indiscriminado de testemunhas, entre as quais era permitido mulheres, ao contrário do que era exigido na formalização dos testamentos cerrado e aberto. Ainda segundo a autora, o testamento que permanecesse nuncupativo passava por um processo que gerava alguns inconvenientes, uma vez que para ser validado, os depoimentos das testemunhas deveriam ser unânimes, além de acarretar elevados custos (ARAÚJO, 1997). Existiam ainda algumas exceções que incluíam os militares, com seus “testamentos privilegiados”; esses poderiam ser redigidos em tempo de peste e por viajantes que embarcavam correndo risco de perderem suas vidas.

Já no século XIX, os testamentos podiam ser - além de **nuncupativos e cerrados - públicos, hológrafos ou particulares, e de mão-comum**. A legislação brasileira reconhece o testamento feito na presença das testemunhas, exigidas por lei, como **público**. No entanto, esse testamento, anteriormente, era designado como **nuncupativo escrito**. Já o testamento **particular** amparava o testador que, no momento da morte, não conseguia cumprir as exigências formais da categoria anterior. Assim, para testar suas últimas vontades a presença do tabelião podia ser dispensada, sendo necessárias apenas as testemunhas. Porém, o testamento só adquiria valor depois de ser oficializado perante um tabelião, assim previam as **Ordenações Filipinas**.

As **Ordenações** também previam o testamento “de palavra” ou “per palavra” que corresponde a categoria de testamento **nuncupativo**, porém não escrito. O texto era ditado na presença de seis testemunhas (podendo ser homens ou mulheres) e, logo que possível, registrado perante um tabelião. Esse testamento era reconhecido pelas **Ordenações** mas, não o reconhecia a legislação brasileira posterior. Feito no momento derradeiro, nos limites da vida, esse testamento perdia a validade se o testador não viesse a falecer.

Existiu também o testamento de mão-comum; normalmente feito entre cônjuges, sem filhos, mas também podendo ser realizado entre irmãos, o que acontecia com menor frequência. Apesar de ser feito com todas as solenidades inerentes a outras categorias de testamento, podia ser revogado, substituído ou modificado através de disposições de última vontade (uma vez que eram consagrados pelo uso), mas não tinha respaldo na lei, ou seja, não era previsto nas **Ordenações Filipinas**.

A presença das testemunhas¹²² junto ao testador e testamenteiro era de suma importância, pois inibia a alteração do conteúdo do documento, uma vez que a maioria dos testadores não sabia ler nem escrever. Segundo Quiossa:

Havia uma necessidade de que os testadores estivessem em perfeito juízo de suas faculdades mentais. Isso se ressalta em função de que poderia haver uma coerção por parte de alguém da família sobre o testador, ou mesmo obrigá-lo a assinar o documento contra a sua vontade, ou também sem ele saber o seu conteúdo, pois muitos eram analfabetos (QUIOSSA, 2009, p. 136).

Em nota, o autor esclarece:

Para validar o testamento era necessária a presença de cinco varões livres, ou tidos por livres, e que fossem maiores de quatorze anos. “Mas em tempo de morte as mulheres podem contar. Convalescendo o testador da dita doença o tal testamento será nulo e sem efeito”. O testador e as testemunhas precisavam assinar no final do testamento, caso o testador não soubesse assinar uma testemunha assinava em seu lugar, esse testamento era denominado de aberto, pois era feito publicamente, apesar de as pessoas doentes serem proibidas de testar por ordem de uma lei sancionada por D. José I de 25 de junho de 1766. (Código Philippino. 4º Livro das Ordenações, p. 1056) onde dizia: “Mando que todos os testamentos, codicilos, escritos ou nuncupativos e geralmente todos os atos de última vontade, feitos depois de haverem principiado as doenças dos testadores, ou estes se acharem na cama ou estejam fora dela, sejam nulos e de nenhum efeito” (QUIOSSA, 2009, p. 136).

Segundo Rodrigues (2005), ocorreu uma disseminação da atuação da prática notarial quando os notórios passaram a redigir os testamentos no lugar daqueles indivíduos “não especializados”, na maioria leigos pertencentes às associações religiosas. A partir daí, os testamentos passaram a ser cada vez mais públicos ou abertos, transcritos nos livros de notas, diferentemente dos cerrados, cujo conteúdo era restrito ao testador e/ou à pessoa que por ele o escrevia, sendo aberto somente por ocasião da morte (RODRIGUES, 2005, p. 325).

Para além dos testamentos tradicionais, existiam os **codicilos** que, quando registrados, segundo Paiva (1995), tinham por objetivo alterar legados ou disposições anteriores. Segundo as **Ordenações Filipinas** (título, LXXXVI), **codicilo** é uma disposição de última vontade sem instituição de herdeiro. Também chamado de

¹²² As testemunhas eram, em geral, amigos, familiares, religiosos e representantes do poder público. A assinatura deles, junto a do testador e testamenteiro era necessárias para validação do documento.

pequeno testamento, por seu tamanho diminuto, é feito “quando uma pessoa dispõe de alguma coisa, que se faça, depois de sua morte, sem tratar nele de diretamente instituir, ou deserdar a algum, como se faz nos testamentos” (**Ordenações Filipinas**, LXXXVI). Podem ser abertos, público ou cerrado, e feitos por qualquer pessoa autorizada pelas **Ordenações** a fazer testamento. Os testamentos cerrados resguardavam o testador de julgamentos, para que livremente pudessem fazer dos seus bens o que mais conviesse à sua consciência, sem ter que prestar contas à sociedade. Segundo Furtado (2009, p. 101), os **codicilos**, desde sua origem, eram muito utilizados para deixar determinações sobre funeral ou esmolas aos pobres. A autora declara que:

Mais recentemente, tanto bens móveis, quanto determinações sobre o enterro e esmolas são objetos dos codicilos, sendo os testamentos mais utilizados para dispor apenas dos bens de maior valor, como móveis, dinheiro, investimentos, entre outros. O Código Civil Brasileiro de 1916 (Livro IV) e o Novo Código Civil Brasileiro (Livro V), nos seus capítulos IV, tratam dos codicilos e determinam que os mesmos sejam utilizados para que o indivíduo disponha sobre seu enterro e sobre esmolas de pouca monta destinadas principalmente aos pobres do lugar (FURTADO, 2009, p. 101).

Seja como for, conhecer essas especificações me permite dar continuidade à tarefa de compreender e contextualizar melhor o período histórico, as práticas e representações da região de estudo para privilegiar os componentes religioso e social do conjunto de informações provenientes das cartas testamentárias.

4.3 Testamento: um programa destinado à salvação da alma

Apesar da semelhança conferida pelo sistema notarial à fórmula testamentária do século XVIII, esta análise se volta para pequenas e significativas nuances próprias do período e no modo de exprimir a vontade do testador. Para além do discurso em torno da função salvífica do documento, pretende-se traçar o percurso do surgimento e difusão da prática testamentária e abordar algumas formalidades do processo. Os testamentos são registros históricos complexos, produzidos no contexto da morte, que podem constituir-se em “verdadeiras histórias de vida” como elementos definidores do mundo material, bem como da esfera mental.

De origem latina, segundo o dicionário português (BLUTEAU, p.1739), testamento vem das palavras *testatio* (ação de testar ou testemunhar) e *mentis* (ligada ao

campo da mente, a capacidade intelectual) designando uma declaração de última vontade e disposição de seus bens depois da morte, lançada em papel por tabelião, em presença de testemunhas, segundo as formalidades do Direito, que as leis ou costumes locais ordenam (BLUTEAU, 1739, p. 132). Também, segundo as Instituições de Justiniano, *testatio mentis* significa atestação da vontade. Em síntese, o testamento é um instrumento através do qual uma pessoa, amparada por meios legais, pode dispor de seu patrimônio ou seus legados materiais e espirituais após sua morte.

Apesar de surgida na Antiguidade Romana, a prática de fazer testamentos ganha maior notoriedade apenas no século XII quando, com a restauração do direito Justiniano, passa a ser uma obrigação de todo cristão e interesse da Igreja que administrava e controlava as preces, as esmolas, as missas, além de beneficiar-se, não raro, com as doações feitas pelos testadores. Segundo Ariès (1981, p. 200-2001), o testamento era imposto pela Igreja mesmo aos mais desprovidos; considerado um sacramento, como a água benta, lhe foi imposto o uso, tornando-o obrigatório sob pena de excomunhão: aquele que morria sem testar não podia, em princípio, ser enterrado nem na Igreja nem no cemitério. Assim, o autor conclui que a Igreja podia aumentar sua riqueza material, seu poder espiritual frente aos vivos e aos mortos e controlar as disposições para o bem da alma. O testamento formulava por escrito e tornava obrigatórias as disposições dos fiéis que não fugiam ao controle institucional religioso.

O Imperador Justiniano, com suas ações, visando unificar e expandir o Império Bizantino, ainda que preservando a herança representada pelo direito romano, reorganizou a legislação vigente à época, convocando uma comissão responsável por compilar as constituições imperiais em vigor¹²³. Nas compilações legais promulgadas pelo imperador, os títulos X, XI e XII dedicam-se a questões referentes aos testamentos no que se refere às formalidades, ao testamento militar e às restrições à prática de testar.

No governo de Justiniano nem todos podiam testar. Entre os que não podiam deixar por escrito suas últimas vontades encontravam-se aqueles sujeitos sob o poder de outrem, ainda que tivessem a permissão de seus ascendentes. A essa restrição estavam excluídos os militares ainda sob tutela dos pais, aos quais as constituições imperiais permitiram testar sobre os bens adquiridos na milícia¹²⁴. Também não podiam fazer

¹²³ O trabalho resultou na publicação do Novo Código de Justiniano (*Nouus Iustinianus Codex*) em 529.

¹²⁴ Em princípio, esse direito foi concedido somente aos militares em serviço pelos imperadores Augusto e Nerva e pelo excelente Trajano; porém, mais tarde, por um aditamento do imperador Adriano, estendeu-se aos que tinham obtido baixa, isto é, aos veteranos (MATOS, 1999, p. 113).

testamento os menores e os loucos; os primeiros por não terem juízo e os segundos, por lhes faltar razão. No entanto, se a carta testamentária fosse feita antes da loucura ou em um momento de lucidez, ela seria válida. Ao pródigo, sem a administração de seus bens, a proibição também era feita; no entanto, o testamento feito antes da interdição permaneceria válido. As restrições se estendiam, ainda, aos surdos e mudos, mas seria válido o testamento feito antes desse estado. O cego só pode fazer testamento na forma da constituição de nosso pai, o imperador Justino. Por fim, não era válido o testamento feito por aquele que se encontrasse em poder do inimigo, ainda que retornasse a cidade mas, se o documento fosse redigido antes da submissão, teria valor.

A partir do século XIII, a ação dos mendicantes foi extremamente importante para a difusão da prática de fazer testamento. Os mendicantes eram frades ou freiras pertencentes à Ordem dos Mendicantes que defendiam um ideal de pobreza e dedicavam suas vidas a orações, evangelização, pregações e obras de caridade, que é expressão de amor a Deus. Desempenhavam atividades em benefício das almas, envolvendo-se na forma de adesão dos rituais funerários por meio das relações pessoais que estabeleciam com os fiéis. No momento em que a morte parecia se aproximar recolhiam as confissões, incitando, assim, a redação dos testamentos, uma vez que, por meio deles, o moribundo poderia reparar erros cometidos em vida para alívio de sua consciência e salvação de sua alma. Segundo Rodrigues (2005, p.50), certamente, o ofício de confessor exercido por mendicantes e sacerdotes, favorecendo sua presença na cabeceira do moribundo, reforçaram a disseminação da prática de testar, o que contribuiu muito para o estabelecimento de legados às ordens, às irmandades e à paróquia.

Em resumo, diante do risco de morte, depois da confissão, o moribundo era induzido, pelo sacerdote ou mendicante, a requerer seu testamento, onde disporia de seus bens, ordenaria o pagamento de suas dívidas, reconheceria seus erros, estando ciente das tentações diabólicas no momento derradeiro. Dessa forma, a presença dos mendicantes ajudava no enquadramento das atitudes dos cristãos, uma vez que estes influenciavam atos, valores e práticas sociais que acabavam girando em torno da crença e do medo da morte ou o do sentimento de insegurança advindo da incerteza do que viria antes ou depois dela. Em assistência aos moribundos, reforçavam as chances de punição e castigos àqueles que, em vida, cometeram erros, colocando em risco a sua alma. A redação dos testamentos, assim como os sacramentos (eucaristia, extrema-

unção, penitência) eram vistos como recursos para garantir a salvação da alma, o que justificava a presença de um sacerdote ou mendicante à cabeceira dos moribundos.

Tendo o final do século XII e o século XIII como períodos cruciais na elaboração e desenvolvimento da doutrina do Purgatório, será, contudo, entre os séculos XV e XVIII que ela mais profundamente se enraizou no sistema de crenças na sociedade cristã e católica (RODRIGUES, 2005, p. 50). Nesse período, os testamentos tornaram-se uma prática muito comum entre as pessoas que sabiam que a morte era certa e seu momento, incerto. Por isso mesmo, diante do risco das longas viagens marítimas, principalmente durante o processo de expansão das Grandes Navegações (XV), dos surtos de pestes que assolavam as regiões, as pessoas se adiantavam, deixando por escrito suas últimas vontades. Viajar pelo oceano representava muitos riscos, além dos mitos que povoaram o imaginário dos viajantes. Acreditavam na existência de monstros marítimos, plantas diabólicas, etc., o que tornava o medo da morte ainda mais evidente. Aqui, o testamento era visto como instrumento importante para se preparar para morte repentina, uma vez que, através dele, se tinha a oportunidade de deixar por escrito suas últimas vontades, reparar erros ou revelar algum segredo com o qual não se queria ir à sepultura.

No Brasil, a prática de redigir testamentos chegou pela ação dos conquistadores portugueses. Com o processo de ocupação territorial, o colonizador português acabou trazendo para a região seus costumes, práticas, crenças, mitos e sua religiosidade, formando uma mescla com aquela já existente na colônia portuguesa. Segundo Quiossa:

Não foi à toa que tanto a Igreja como o Estado firmaram o regime de Padroado também nessas terras. Assim, haveria por parte das duas instituições um comum acordo de não permitir que ninguém ficasse excluído das regras do sistema tanto na vida como na morte. Redigir o testamento estava, então, dentro dos parâmetros da boa relação entre clérigos e leigos, principalmente se o testador deixasse alguma doação para a Igreja, quase sempre lembrada (QUIOSSA, 2009, p. 128).

Teoricamente, no século XVIII qualquer um poderia fazer um testamento, apesar de alguns limites impostos pela legislação. As compilações legais promulgadas em 1603 pelo rei de Portugal, Filipe I, vigoraram até o ano de 1830 e eram formadas por cinco livros, dos quais o Livro IV, do título LXXX ao título LXXXVI, se dedicaram a questões referentes aos testamentos. Esse código funcionava como instrumento para as ações políticas do monarca tanto em Portugal, bem como na América Portuguesa e no

Brasil e, estabelecia quem poderia testar ou em que situações a prática não seria permitida.

Segundo as compilações legais estabelecidas no governo de Filipe I, para se fazer um testamento era necessária a presença de cinco testemunhas, mais o tabelião responsável por redigir o texto. Essas testemunhas deveriam ser varões livres, ou tidos por livres, que fossem maiores de quatorze anos. Depois de assinado pelas ditas testemunhas e pelo testador (não podendo, assinaria por ele alguma das testemunhas¹²⁵), “tal testamento era firme e valioso”. Além dessas formalidades, o tabelião deveria declarar no ato o dia, mês e ano, lugar e reconhecimento do testador e testemunhas sob pena de lhe ser dado em culpa (Ordenações, liv. 1, t. LXXVIII).

No mais, existiam vários limites ao direito de testar que também podem ser encontrados nas **Ordenações Filipinas** ou no **Código Filipino**. Segundo o documento, não podiam testar: homem menor de 14 anos, mulher menor de 12 anos; o “furioso” ou louco; o mentecapto, ou “idiota”, o herege ou apóstata; o pródigo ou gastador (cujos bens seriam interditados por sentença do juiz), o filhofamília¹²⁶, o religioso professo¹²⁷, o mudo, surdo de nascença e as pessoas condenadas à morte natural (**Ordenações**, liv. IV, t. LXXXI). No entanto, em algumas situações, mesmo os que por direito fossem impedidos de testar, podiam deixar por escrito suas últimas vontades. Esse era o caso dos condenados à morte; “[...] queremos que quaisquer pessoas que por Justiça houverem de padecer, possam fazer seus testamentos, para em elles somente tomarem suas terças¹²⁸” (**Ordenações**, liv. IV, t. LXXXI). Nesse caso, a terça podia beneficiar os cativos (com liberdade), casar órfão, mandar dizer missas e também destinar esmolas para obras de igrejas e hospitais. Ao escravo também podia ser permitida a prática de testar, desde que o fizesse com a permissão de seu senhor, e as **Ordenações** não se

¹²⁵ Normalmente quando o testador não sabia escrever o seu nome, como era comum, era permitido que a testemunha assinasse em seu lugar. No entanto, apesar das determinações das Ordenações, costumava-se achar suficiente a assinatura de cruz para omitir a formalidade.

¹²⁶ Filhofamília seria o que ainda se encontra sob tutela do pai, sendo permitido fazer testamento apenas se houver consentimento deste. Porém, os bens castrenses poderiam se dispor livremente.

¹²⁷ As Ordenações (liv. IV. T. LXXXI) chamam de “religioso professo” os que fizeram votos de obediência, castidade e pobreza. Os noviços que ainda não professaram podem testar, pois conquanto tenham entrado em religião, reputam-se leigos. Mas estes, se tiverem feito testamento e depois professarem, não podem revogar aquele ato, que importa testar indiretamente (**Ordenações**, liv. IV. T. LXXXI).

¹²⁸ O direito de testar da terça por um respeito aos princípios religiosos do Legislador Português, dominados pelas doutrinas do antigo Direito Romano, que mantinha a penalidade da servidão da pena, destruidora da personalidade do delinquente condenado, reduzindo-o à escravidão e, portanto, à classe de cousa; não podiam estende-se aos delinquentes dos crimes notados no fim do §, reputados, conforme a legislação antiga, de extrema gravidade, e por isso os réus indignos de um tal favor (**Ordenações**, liv. IV. T. LXXXI).

impunham. Quanto ao louco ou furioso, a prática era permitida se o estado não fosse constante, ou seja, se o indivíduo estivesse “fora do furor” ou ainda se o testamento fosse feito “antes do furor”¹²⁹.

As **Ordenações Filipinas** também amparavam algumas situações excepcionais em que concediam “por Direito muitos privilégios”. Garantiam, por exemplo, o direito de testar aos soldados mortos em campo de batalha, pelos trabalhos dedicados e pelos perigos a que foram expostos em favor da República. Os soldados em serviço de guerra, ou ainda que estivessem no Arraial podiam fazer seu testamento na presença de apenas duas testemunhas, podendo ser elas homens ou mulheres.

Stando no conflicto da batalha, podem fazer testamento de palavra, ou per scripto, ainda que seja no chão com a espada, ou nos scudos, ou nas spadas com o sangue das feridas, ou em qualquer outra cousa, com tanto que se prove com as ditas duas testemunhas, como os fizeram ainda que não sejam chamadas, mas se achem acaso ao fazer dos testamentos (**Ordenações**, Liv. IV, t. LXXXIII).

No mais, as **Ordenações** dedicam um título (LXXXIV) a possíveis impedimentos ou constrangimentos a que as pessoas poderiam ser submetidas para redigirem seus testamentos. Embora o documento tenha promulgado várias condições para se deixar por escrito as últimas vontades, as exceções e a preocupação em impedir que a prática de testar fosse proibida revelaram interesse pelo ato. Vê-se que até mesmo a Coroa podia beneficiar-se em alguns casos, amparados pela legislação, como mostra a passagem abaixo:

E se tenho huma pessoa feito já seu testamento, o quiser revogar, e os herdeiros instituídos lho impedirem, o que tinha feito não valerá cousa alguma, por quanto o testador teve vontade declarada de o revogar, se se lhe não impedira. E a herança se applicará à nossa Corôa, como deixada a pessoas indignas (**Ordenações**, Liv. IV, t. LXXXIV).

Enfim, segundo Furtado (2009, p. 97) as disposições das Ordenações Filipinas refletiam a organização estamental e hierárquica típica de uma sociedade escravocrata do Antigo Regime, em que as pessoas eram e deviam ser desiguais entre si. No entanto,

¹²⁹ Apesar do esforço da Igreja para não impedir a prática de testar, ampliando as possibilidades, na análise da série de documentos da região de São João del Rei não foram identificados testadores correspondentes às exceções colocadas pelas **Ordenações Filipinas**, o que não significa, que não existam. No geral as pessoas se declaram em perfeito juízo e entendimento, independente de estarem doentes ou com saúde. Comumente as doenças não são identificadas e poucas vezes as profissões são declaradas.

apesar das permissões e exceções que ampliavam o número de possíveis testadores, não eram todos que conseguiam solicitar os serviços de um testamenteiro, ainda que a redação testamentária tenha vistas à salvação da alma e era um dos meios de se preparar para a morte. Apesar de o texto não depender apenas das posses materiais do indivíduo, a grande maioria dos que não tinha bens a deixar não fazia testamentos¹³⁰. Ainda que, muitas vezes, pudessem fazer um esforço além de suas possibilidades econômicas para requerer os serviços de um testamenteiro, as condições adversas da vida (morte repentina, precariedade econômica,...) impediam que muitos deixassem por escrito suas últimas vontades. No entanto, segundo Rodrigues:

No modelo proposto pelas constituições¹³¹ sinodais, era significativa a associação que se fazia entre o ato de testar e a pobreza, no caso do indivíduo ter falecido sem testamento. Testar era investido de tanta importância nesta legislação que, mesmo os que não tivessem feito, deveriam ter a justificativa para o fato, que era basicamente a pobreza (RODRIGUES, 2005, p. 129).

Observou-se que na série de documentos analisados na presente tese, as pessoas com poucos recursos representam uma minoria; ainda assim, tratam-se de pessoas portadoras de algum tipo de bem material. Em alguns casos, tinham pequenas propriedades, um número reduzido de escravos ou apenas utensílios domésticos para declarar no rol de bens. Como exemplo, podemos citar a preta forra Gracia Dias de Oliveira, casada, natural de Angola. Em seu testamento outorgado em 1769, deixou como esmola a Nossa Senhora do Rosário, da vila São João del Rei, uma morada de casas das que possuía, assim como, no mesmo texto, deu liberdade a uma escrava. Ao

¹³⁰ O que pode ser comprovado, por exemplo, pelo número de habitantes da região de estudo, São João del Rei, durante o período e o número de registros encontrados, que é bem inferior.

¹³¹ Segundo o dicionário do Brasil Colonial (1500-1808), dirigido por Ronaldo Vainfas (2001), o Concílio de Trento (1545-63) determinava que a adaptação de um projeto reformador (às condições de cada localidade), eram de responsabilidade das autoridades episcopais que deveriam realizar sínodos diocesanos nos bispados, ou arcebispados, e mesmo convocados concílios provinciais, reunindo bispos de dioceses próximas dos quais resultasse a elaboração de **constituições**. No Brasil, as normas originadas das constituições sinodais nunca chegaram a ser impressas e logo caíram em desuso. Dessa forma, os representantes da Igreja na América Portuguesa se orientavam pelas Constituições do Arcebispado de Lisboa. Apenas em 1707, realizou-se na Bahia, um novo sínodo diocesano. Como resultado dessa iniciativa, foram publicadas, em uma carta pastoral de julho 1707, as **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia** que vigorou como principal legislação eclesiástica da América Portuguesa no período colonial. Composta por cinco livros, trata, em seu quarto livro, entre outros assuntos, da construção dos edifícios religiosos, das providências relacionadas ao falecimento de fiéis, incluindo testamentos e legados pios, e também da administração de confrarias, capelas e hospitais (VAIFAS, 2001, p. 145). As Constituições primeiras determinavam a forma sobre a qual os óbitos deveriam ser assentados nos livros paroquiais, e afirmavam que o registro deveria mencionar se o morto havia feito testamento, deixando, por escrito, seus legados espirituais, como os pedidos de missa, as esmolas e doações (RODRIGUES, 2005).

que parece, Gracia tinha posse de mais de uma casa de morada e, pelo menos, uma escrava, a quem deu carta de alforria. Por outro lado, existem casos de declarações de heranças bem mais simples, apresentando bens como colheres, toalhas, colchões, garfos, facas, roupas, guardanapos, bacias, toalhas, etc. Vê-se que apesar da motivação espiritual para redigir seu testamento, não foi encontrado nenhum testador que não tivesse declarado algum tipo de bem material, sendo que a maioria que deixava por escrito sua última vontade pertencia aos segmentos mais elevados da sociedade.

A partir de 1760, também a prática de testar foi consideravelmente afetada por medidas administradas pelo ministro Sebastião José de Carvalho, mais conhecido por marquês de Pombal, que interferiram nas disposições testamentárias. Em seu período de governo, Pombal realizou uma série de reformas que mudaram de forma significativa o direito de testar, e tinha com vista conferir ao documento um valor civil, exaurindo sua função religiosa. Segundo Araújo:

Aparentemente, aquela lei pombalina visa assegurar a manifestação da autêntica vontade do testador. Por isso, aponta e contraria a frequência de atos dolorosos por parte daqueles que, “insinuando-se artificialmente no espírito dos testadores [...] debilitados pelas suas decrépitas idades, [...] enfraquecidos pela agravação de suas doenças e [...] iludidos debaixo de pretextos na aparência pios”, acabavam por delapidar, a pretexto da salvação da alma, o patrimônio das famílias. Na base deste “pernicioso abuso”, estava o clero regular e secular, cuja “insaciável e estranha cobiça” feria os cânones da Igreja e os estatutos das respectivas ordens (ARAÚJO, 1997, p. 273).

Na verdade, o legislador interferia no poder que o clero exercia sobre os homens, através da redução de recursos econômicos eclesiásticos, objetivando também o fortalecimento estatal com reformas que afetaram a prática de testar. Com a intervenção na forma como o testador dá destino a seus recursos materiais “debaixo de pretextos de causas pias e bens de alma”, as ações tendiam a enfraquecer o crescimento e a hegemonia do poder eclesiástico. Com o intento de eliminar a presença controladora do clero, ou seja, a influência dos eclesiásticos junto ao moribundo e impedir que heranças ou legados beneficiassem a “categoria”, foram implementados meios legais¹³² para tentar regular a liberdade da prática testamentária e sucessória. Baseada na lei de 9 de setembro de 1769, Araújo (1997, p.274) declara que o testamento romano é

¹³² Segundo Araújo (1997, p. 274), foram implementadas seis leis visando regular a prática testamentária e sucessória. São elas: as leis de agosto de 1761, de 4 de fevereiro de 1765, de 25 de junho de 1766, de 9 de setembro de 1769 e os alvarás de 20 de agosto de 1774 e de 31 de janeiro de 1775.

expressamente qualificado de “supersticiosa e lucrosa ideia” e, conseqüentemente, o espírito da legislatura romana considerado “diametralmente oposto ao espírito da legislatura da maior parte das nações civilizadas”.

Apesar da ideia inicial de Pombal ter sido a “proibição absoluta de fazer testamento”¹³³, com pretexto de controlar os excessos cometidos contra os testadores fragilizados e atemorizados com o imaginário da morte, o legislador introduziu uma série de medidas limitando e restringindo o direito de testar.

As medidas interventoras caracterizam-se por inibir o testamento em caso de doença grave ou aguda¹³⁴; por limitar as disposições referentes à terça (ao estipular que somente uma terça parte dos bens da terça – a “tercinha” – poderia ser revertida para bens de alma, os quais não poderiam ultrapassar o valor de 400\$000. Com relação aos legados pios destinados a instituições beneficentes e de assistência a órfãos, enfermos, pobres e expostos, o limite era elevado a 800\$000, como forma de incentivar estes ideais filantrópicos em detrimento da alma do testador), e por impedir que se nomeasse a alma por herdeira (RODRIGUES, 2005, p.330).

Pombal adotou medidas que visavam relegar, a segundo plano, a finalidade espiritual e religiosa dos testamentos. A causa pública ganhava destaque. Era importante impedir a intervenção da Igreja, no que se referia à transmissão de bens, para evitar manipulação em seu favor. O legislador preocupou-se, inclusive, com os legados ou as doações deixadas aos parentes religiosos dos testadores, determinando que estas só poderiam ser repassadas se fossem convertidas em tenças vitalícias de alimentos¹³⁵. Além disso, o valor da tença era controlado para que não excedesse aquele determinado anualmente a cada província. Também, uma vez que ao testador era garantido o direito sobre a terça, restou a Pombal limitar os legados pios, controlando o valor dos sufrágios e o número de missas ordinárias para cada um dos sacerdotes das mesmas comunidades

¹³³ Araújo (1997, p.274). Declaração baseada na lei de 9 de setembro de 1769.

¹³⁴ Segundo Araújo (1997, p. 275), a lei de 1766, que inibia testar em caso de “doença grave ou aguda” não abrangia as situações de achaques habituais e crônicos, “com os quais se costumava viver em perfeito juízo muitos anos”, como fazia tábua rasa da doença sempre que a disposição dos bens fosse feita a favor dos pais, filhos ou, não os havendo, de irmãos, sobrinhos diretos ou primos coirmãos. Ainda baseada na lei, a autora diz que o impedimento de foro clínico só valia para os casos duvidosos. Por isso, havendo-os, e na ausência de herdeiros legítimos, os bens passavam em todo domínio e posse para o fisco (ARAÚJO, 1997, p. 275).

¹³⁵ Baseada na lei de 25 de junho de 1766, § 9, Araújo (1997, p. 275) declara que foram proibidos e nulos os testamentos feitos “em detrimento dos naturais herdeiros legítimos, escritos por pessoa secular e eclesiástica a favor de sua família, ou de qualquer parente seu até o quarto grau inclusive” (bem como de qualquer confraria ou corporação) e, também os testamentos a favor de outras pessoas “feitos depois de terem principiado as doenças dos testadores”.

(ARAÚJO, 1997). Para Além disso, foram proibidas transferências de propriedade para corporações religiosas; na ausência de filhos e descendentes ou parentes “os mais gratos” (marido e mulher são considerados parentes) o testador era impedido de testar, “o núcleo familiar impõe-se à vontade do testador”¹³⁶ (ARAÚJO, 1997, p.276).

Além de controlar os legados pios ou as disposições referentes à terça, visando impedir os abusos e excessos cometidos a pretexto do bem da alma, Pombal influenciou ideais filantrópicos, incentivando que parte dos legados pios se destinasse a instituições beneficentes (hospitais, misericórdias, escolas, etc.) e a obras caritativas (assistência a enfermos, órfãos e miseráveis).

Como, quase sempre, as mudanças que interferem no direito das pessoas geram estranhamento, não foi diferente em relação às medidas ambiciosas instauradas no governo de Pombal. As interferências pombalinas sobre o direito de testar, além de comprometer a conservação de institutos religiosos, suscitaram questionamentos e resistências na sociedade, uma vez que se chocaram com ideais e princípios religiosos. No entanto, nessa ótica, as medidas inseridas no governo pombalino com vistas a alterar o direito de testar, segundo Araújo (1997), foram realizadas à revelia da nossa tradição histórico-jurídica e desencadearam resistências e dificuldades de toda ordem quanto à sua aplicação.

Diante da complexa e conturbada crise que se instaurou no que diz respeito a liberdade de testar, a partir de 1788, no reinado de D. Maria I, o plano de reforma de Pombal foi substituído sob pretexto da elaboração do Novo Código. Contudo, as marcas da legislação pombalina tenderam a ressurgir, mais tarde, já não como reflexo forçado da lei, mas, acima de tudo, enquanto resultado de um processo de mutação cultural e de incorporação subjetiva de novas atitudes e valores perante a vida e a sociedade (ARAÚJO, 1997, p. 278).

Vê-se que até a República, os registros da vida civil¹³⁷, como nascimento, batismo, casamento, testamento e óbito eram de responsabilidade da Igreja¹³⁸, que

¹³⁶ Segundo Araújo (1997, p. 277), o pressuposto básico da legislação do período pombalino no que se refere ao sistema testamentário assenta na defesa dos herdeiros legítimos contra a interferência do clero e o uso imoderado de legados pios. As determinações dão proteção aos filhos do primeiro casamento, quando ocorriam segundas núpcias do pai ou da mãe (ARAÚJO, 1997).

¹³⁷ A padronização sistemática dos registros paroquiais foi uma das medidas tomadas pelo Concílio de Trento (1545-1563) a fim de instituir formas de controle na distribuição dos sacramentos relacionados às principais fases do ciclo vital do cristão: nascimento, casamento e morte (FARIA, 1998, p. 307).

¹³⁸ Segundo Faria (1998, p. 307), quase todas as etapas dos momentos rituais da sociedade passavam pelo olhar e controle da Igreja: o batismo significava a comprovação de ser a pessoa filha dos pais e da terra alegados; a união matrimonial só existia, [segundo as leis canônicas], se o casal tivesse recebido as bênçãos de um padre, com testemunhas e assentos em livros próprios; o registro de óbito

através de celebrações religiosas era quem dava legitimidade a tais registros. No entanto, depois da República, o poder civil se sobrepôs à jurisdição católica. Como resultado da perda do controle da Igreja sobre o registro do testamento e da série de transformações históricas e culturais que atingem a mentalidade da sociedade, os testamentos vão sofrendo importantes mudanças estruturais e de conteúdo. Tornam-se documentos mais simples destinados à disposição de patrimônios materiais, não mais espirituais como aconteceu no século XVIII. Talvez, por isso, o recurso testamentário, com o decorrer do tempo, tenha declinado, passando a ser mais usado pelos segmentos mais abastados economicamente, porque para os mais humildes, com a perda da função religiosa e sem bens materiais para deixar de herança, tais documentos foram perdendo o significado (NIERO, 2014, p. 57).

4.4 Estrutura testamentária de registrados da Comarca do Rio das Mortes

Tendo por base documental 234 registros testamentários da comarca do Rio das Mortes, durante o século XVIII, pretende-se apresentar, aqui, o “discurso-modelo”, o conteúdo e a forma dos testamentos desse período que proporcionaram os dados pessoais e coletivos básicos para confeccionar esta tese. Neles podemos encontrar as expressões mais importantes e as condições cotidianas de uma vivência material, espiritual e intelectual, levando em conta o conhecimento dos limites de tais documentos enquanto fonte histórica e sua representatividade em relação a uma determinada sociedade.

As impressões contidas nesses documentos, além de reflexos de uma vivência coletiva, suscitaram, inicialmente, um exame individualizado e aplicável às relações cotidianas. Geralmente elaboradas em momentos de pouca nitidez entre os limites da vida, da morte e do Além, as disposições de cada testador expressavam, explícita e implicitamente, o seu passado e o que nele ficou bem ou mal resolvido (PAIVA, 1995, p. 37). Dos testamentos puderam ser extraídas informações sobre a família, estado civil, filhos (legítimos, ilegítimos ou em cativeiro), relações afetivas, atividades econômicas desempenhadas, bens possuídos e dívidas contraídas. Representações, discursos, acordos e conflitos daí provenientes serviram de base para a constituição de estratos

paroquial representava a morte social. Pode-se até mesmo considerar que a cidadania se exercia pela aceitação, mesmo que estratégica, dos rituais católicos (FARIA, 1998, p. 307).

sociais e, nesse caso, originaram novas e renovadas relações inter e intragrúpis (PAIVA, 1995, p. 23).

Para os testadores da comarca do Rio das Mortes, os testamentos não representavam apenas um documento que regulamentava as questões materiais; a preocupação religiosa era muito mais importante que o legado dos bens. Embora tenham ocorrido transformações na estrutura da vida cotidiana na Europa durante o século XVIII, marcado também por um movimento de renovação filosófica e intelectual, gerando críticas em torno da postura da Igreja Católica, os testamentos registrados na comarca não deixaram de ser um instrumento espiritual para terem uma função meramente civil. Nessa ótica, o Iluminismo trouxe uma compreensão mais laica do mundo e maior autonomia em relação aos preceitos da Igreja. No entanto, essa nova mentalidade foi introduzida na vida das pessoas de forma gradual, podendo ser notada, de forma bem discreta, apenas na segunda metade do século XVIII e no início do que se segue. Segundo Vovelle (1987, p. 149):

Essas grandes reviravoltas da sensibilidade coletiva não afetam unicamente a representação da morte, mas desde a família aos sistemas de valores, tudo é afetado. Inclui-se, nesse caso, por exemplo, a mudança que ocorreu nas mentalidades ocidentais em fins do século XVIII, aproximadamente em 1760, em uma fase em que tudo se alterou: atitudes diante da vida, do casamento, da família, e do sagrado. Essas são crises nas estruturas profundas e aparentemente melhor enraizadas da sociedade.

Veremos que esse processo de transformação das atitudes e representações não se fez tão evidente na comarca, tal como colocado por Vovelle (1987) na citação acima. No entanto, através dos testamentos é possível observar algumas alterações que parecem significar o início de mudanças aparentemente discretas, mas que poderão ser notadas de forma mais evidente a partir do século XIX. Segundo Marcílio,

Até meados do século XVIII, a preocupação religiosa é mais importante que o legado dos bens. O testamento não era então um documento para a salvação da alma, era uma verdadeira prece generosa feita a Deus, à “gloriosa Virgem Maria” e aos intercessores celestes, ante a morte iminente. Só mais tarde ele tornou-se um texto que apenas regulamentava as questões materiais (MARCÍLIO, 1983, p.68).

Ao dizer que até meados do século XVIII a preocupação religiosa dos testadores era mais importante que o legado dos bens, a autora parece indicar que a partir da segunda metade do século começam a ocorrer mudanças bruscas no conteúdo do documento. No entanto, diferentemente do que foi dito acima, na série de documentos analisados na presente pesquisa, a preocupação religiosa dos testadores se sobressai em relação aos legados materiais até o final do século XVIII, e não apenas em meados deste. O que pôde ser observado foi uma redução discreta no conteúdo do documento; no início do século, os testamentos apresentam forma mais extensa se comparado com os registros do final, ou seja, as declarações de fé são mais evidentes, assim como os pedidos de intercessão, legados de caridade e de piedade. No entanto, a preocupação religiosa parece ser a mais importante até o final do século. Todavia, como o objetivo aqui não é trabalhar com os processos que acarretaram as mudanças que começaram a acontecer nas sociedades ocidentais nesse período, começaremos a apresentar o discurso-modelo, o conteúdo e a forma dos testamentos da comarca do Rio das Mortes através do índice de redação dos testamentos do século XVIII, que poderá contribuir para algumas especulações possíveis.

Décadas	Nº de registros
1730 a 1739	1
1740 a 1749	6
1750 a 1759	18
1760 a 1769	41
1770 a 1779	23
1780 a 1789	62
1790 a 1800	112

A tabela acima representa o número de registros encontrados (263) durante o século XVIII na comarca do Rio das Mortes, e não apenas o número de documentos trabalhados (234). Observa-se que, apesar dos registros seguirem uma tendência evolutiva¹³⁹, verifica-se uma redução da prática testamentária durante a década de 70, que pode estar ligada às medidas pombalinas que restringiam a transmissão de legados e

¹³⁹ As mudanças econômicas que se processaram na comarca do Rio das Mortes provocaram um grande deslocamento populacional para a região que, com a queda da produção aurífera, viu nas atividades agrícolas e recurso lucrativo para a população. “Enquanto a comarca de Vila Rica via sua população declinar, a comarca do Rio das Mortes viu sua população triplicar ao longo do período, passando de 82.781 habitantes em 1776, para 154.869 em 1808 e 213.617 em 1821” (Informações retiradas do site da Universidade Federal de São João Del Rei (UFSJ), Arquivos Históricos. <http://www.documenta.ufsj.edu.br>. Acesso em 06/01/14). Os dados mostram uma tendência evolutiva em relação ao número de habitantes da região. Apesar da quantidade de testadores ainda ser infimamente inferior ao índice populacional, eles tendem a acompanhar essa evolução.

bens dos testadores ou a outros fatores. Essas medidas podem ter influenciado na maneira como a Igreja incentivava a prática de testar, podendo ser este um dos motivos da redução da prática testamentária na década de 70. Segundo Rodrigues:

Como desdobramento das medidas pombalinas, o clero simplesmente foi-se desinteressando em mencionar se o fiel deixara ou não seu testamento antes da morte, uma vez que perdia cada vez mais os legados que, antes da legislação pombalina, eram predominantemente dirigidos para o bem da alma do testador e, por extensão, para a Igreja. Essa negligência, com o tempo, desdobrou-se na própria redução do ato de testar entre os fiéis, provavelmente por não terem mais um membro do clero à cabeceira, instruindo-os para redigirem seu testamento, conforme pregaram as “artes de bem morrer” (RODRIGUES, 2005, p. 331).

O desinteresse do clero pode ser considerado um dos motivos que levou à redução da prática testamentária na comarca e em várias outras localidades. Uma vez que o moribundo podia não contar mais com a presença do clero em sua cabeceira, reforçando a necessidade de testar, o testamento pode ter começado a perder força enquanto instrumento de expressão dos interesses de salvação após a morte. Isso, talvez, possa ter contribuído para, além da redução da prática testamentária, o esvaziamento de alguns legados espirituais destinados ao bem da alma, mas não para o fim do medo que sentiam pela morte. Em face da análise realizada, acredita-se que em fins do século XVIII, em virtude dos impactos políticos e sociais, as diferenças em relação à manifestação do sentimento religioso começam a aparecer, acentuando certo despojamento da fórmula testamentária registrada na comarca.

Para além dessas constatações, o momento é para apresentar a composição, a forma e o conteúdo dos documentos que serviram de base para discussões posteriores em torno do imaginário da morte na região de estudo. Assim, partindo desse princípio, vê-se que a maioria dos testamentos trabalhados é composta por quatro ou cinco partes características¹⁴⁰: apresentação ou prólogo, o preâmbulo, as disposições espirituais, distribuições do legado e assinatura das testemunhas. Gil (1993), por sua vez, divide as cláusulas testamentárias em dois tipos fundamentais, que também podem se encaixar no campo documental: as declaratórias e as decisórias. As primeiras compreendem um

¹⁴⁰ A respeito das partes características dos testamentos ver: PAIVA, Eduardo França. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII**: estratégias de resistência através dos testamentos. São Paulo, Annablume/Faculdades Integradas Newton Paiva, 1995, p. 37-38.

NIERO, Lidiane Almeida. Santos e devoções nas Minas Setecentistas: Feições da religiosidade católica na comarca do Rio das Mortes (1730-1800). Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. 2010, p. 64-65.

preâmbulo, uma profissão de fé, a encomendação da alma e a invocação a diversos intercessores; as segundas tratam da eleição da sepultura, sufrágios, executores e herdeiros.

Comumente, o texto é iniciado com a invocação a Santíssima Trindade, Padre, Filho e Espírito Santo, como acontece, por exemplo, no testamento (1748) do Padre Francisco Pereira de Andrade: “Em nome da Santíssima Trindade, Padre, Filho e Espírito Santo, Três pessoas distintas e um só Deus verdadeiro”. Esta é uma das maneiras encontradas, com maior frequência, nos documentos analisados, existindo uma série de variações como consta na tabela abaixo.

Estrutura inicial – Século XVIII	Quant.	Ano
Em nome da Santíssima Trindade, Padre, Filho e Espírito Santo, Três pessoas distintas e um só Deus verdadeiro.	105	1729, 1736, 1738, 1741, 1743, 1746, 1748, 1750, 1752, 1753 (3x), 1755 (4x), 1756, 1758 (7x), 1759 (4x), 1760 (2x), 1762 (5x), 1763 (3x), 1764, 1765 (4x), 1766 (2x), 1767 (2x), 1768, 1769, 1770 (2x), 1771 (4x), 1774 (2x), 1775 (3x), 1777 (3x), 1778 (5x), 1779 (4x), 1780, 1781 (2x), 1782 (6x), 1784 (5x), 1785, 1787 (2x), 1789 (3x), 1790 (3x), 1791, 1792, 1793 (3x), 1794, 1795, 1796, 1797, 1798, 1799.
Em nome de Deus, Amém (ou “Em nome de Deos, Amém”).	35	1752, 1758, 1771, 1773, 1777, 1779 (2x), 1780 (2x), 1781, 1782 (2x), 1784, 1786, 1787 (2x), 1788 (3x), 1789, 1791, 1792 (4x), 1793 (3x), 1794, 1795, 1796 (3x), 1797 (2x).
Em nome da Santíssima Trindade, Padre, Filho e Espírito Santo, Três pessoas distintas e um só Deus verdadeiro, em quem creio e em cuja fé espero salvar minha alma (ou “por minha alma no caminho da salvação”, ou “em quem creio protesto viver e morrer e salvar minha alma”, ou ainda “em cuja fé creio, protesto viver e morrer”).	15	1772, 1776 (2x), 1779, 1781 (2x), 1783, 1784 (2x), 1788 (3x), 1789, 1792, 1793.
Em nome da Santíssima Trindade, Padre, Filho e Espírito Santo, Três pessoas distintas e um só Deus verdadeiro, em quem creio (ou “em quem constantemente creio” ou “em quem firmemente creio”, ou ainda “em quem creio e nesta fé protesto viver e morrer).	9	1754 (2x), 1775, 1784, 1785, 1791, 1795, 1797, 1799.
Em nome da Santíssima Trindade, Padre, Filho e Espírito Santo.	9	1768, 1771, 1778, 1781, 1783, 1786, 1789, 1791, 1792.
Em nome da Santíssima Trindade, Deus Uno e Trino em cuja fé protesto viver e morrer (ou “em quem creio e em cuja lei	5	1763, 1775, 1787, 1792, 1797.

protesto viver e morrer”).		
Eu (nome do testador) por me achar adiantado em idade e molesto... ou “Eu (nome do testador) por me achar de cama...” ou ainda “Eu (nome do testador) morador nesta paragem do distrito...”	4	1789 (2x), 1796 (2x)
Saibam quantos este instrumento de testamento virem como no ano do nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de mil setecentos...	4	1745,1751, 1787, 1778
Em nome da Santíssima Trindade, Padre, Filho e Espírito Santo, em quem creio (ou “em quem creio e adoro como fiel cristão” ou “em quem amo e adoro como fiel”).	3	1756, 1769, 1772
Em nome da Santíssima Individua Trindade	1	1767
Em nome da Santíssima Trindade, Padre, Filho e Espírito Santo, Três pessoas distintas e um só Deus verdadeiro, em quem creio e nessa lei quero viver e morrer.	1	1770
Em nome da Santíssima Trindade, em cuja fé espero viver e morrer.	1	1791
Em nome da Santíssima Trindade, Padre Filho e Espírito Santo, Três pessoas distintas e um só Deus verdadeiro, em quem creio firmemente em todos os artigos que era e ensina a Santa Madre Igreja Católica de Romana nossa mãe e mestra.	1	1791
Em nome da Santíssima Trindade, Padre Filho e Espírito Santo, Três pessoas distintas e um só Deus verdadeiro, em que eu (nome do testador) firmemente creio, e em tudo o mais que crê e ensina a Santa Madre Igreja Cathólica Romana.	1	1796
Em nome da Santíssima Trindade, Padre Filho e Espírito Santo, Três pessoas distintas e um só Deus verdadeiro, em quem creio e em tudo que crê e ensina a Santa Madre Igreja Romana em cuja fé quero sempre viver e morrer.	1	1782
Em nome de Deos Trino e Uno em quem creio, e em tudo o que crê, e ensina a Santa Madre Igreja de Roma em cuja fé, vivo e quero morrer, e salvar a minha alma.	1	1793
Em nome de Deos Padre, Filho e Espírito Santo.	1	1755
Em nome de Deos Padre, Filho e Espírito Santo em quem creio.	1	1782
Em nome da Santíssima Trindade. Amém	1	1791
Em nome de Deos todo poderoso. Amém	1	1796
Em nome de Deos, Uno e Trino	1	1798

Jesus Cristo Filho de Deos vivo, cujo santo nome invoco	1	1790
Jesus, Maria e José, em nome da Santíssima Trindade, Padre, Filho e Espírito Santo, Três pessoas distintas e um só Deus verdadeiro em quem creio e nesta fé protesto viver e morrer.	1	1797
Jesus, Maria e José	1	1785
No ano do nascimento do nosso Senhor Jesus Cristo de mil setecentos ...	1	1794
Sendo em o dia trinta de abril, de mil setecentos e oitenta e um anos, nesta fazenda da ressaca nessa aplicação da capela...	1	1788

O quadro acima mostra a abertura de 206 testamentos, num total de 234 analisados. Os 28 documentos restantes apresentam dificuldades como ilegibilidade do texto, em alguns casos e, em outros, por falta do texto principal ou texto incompleto. Ao analisar o quadro acima, podemos verificar que a frase estendida com o “sinal da cruz” (Em nome da Santíssima Trindade, Padre, Filho, Espírito Santo, Três pessoas distintas e um só Deus verdadeiro) é a mais usual na abertura dos testamentos, embora existam outras variações. Todavia, observou-se também que as aberturas mais simplificadas (“Em nome de Deus. Amém”, “Em nome da Santíssima Trindade”, “Jesus Maria José”, etc.) datam, em sua maior parte, do final do século XVIII, o que evidencia o início de algumas mudanças que começam a ser percebidas na carta testamentária, no decorrer do século.

Além da saudação, já no **prólogo**, verifica-se de imediato o sentido religioso atribuído ao documento, como mostra o trecho abaixo.

Em nome da Santíssima Trindade Padre, Filho e Espirito Santo, três pessoas distintas e um só Deus verdadeiro. Saibam quantos este instrumento e última vontade virem em como no anno do nascimento do Nosso Senhor Jesus Cristo, de mil setecentos e cinquenta e oito anos em este meo sítio no Rio Grande comarca da vila de São João del Rei, freguesia de Nossa Senhora do Pilar, em casas de morada de mim testador João Rodrigues do Prado, aos três dias do mês de fevereiro do dito ano, estando eu ali presente, com pouca saúde ainda que de pé, e em meo perfeito juízo, e entendimento, que Deus nosso Senhor foi servido dar-me, por ser velho, e me temer da morte, e não saber quando Deus Nosso Senhor será servido levar-me da vida presente, e querendo tratar do bem espiritual da minha alma, faço, e disponho este meo testamento na forma e maneira seguinte.¹⁴¹

¹⁴¹

IPHAN, São João del Rei. Testamento de João Rodrigues do Prado. 1758.

A citação acima, datada de 1758, reflete com clareza a mentalidade do testador e seus anseios ao deixar por escrito suas últimas vontades. São evidentes seus preceitos religiosos, o medo da morte e sua preocupação com a salvação da alma. O testador, João Rodrigues do Prado, ainda antes de declarar seu estado civil e instituir seus herdeiros, pede a intercessão da Virgem e dos Santos para colocar sua alma no caminho da salvação.

Peço e Rogo a Virgem Santíssima da Conceição de quem sou devoto e a Virgem Madre Santíssima de Deus, que queira interceder por mim na hora da minha morte e o bendito filho, ao anjo da minha guarda e ao santo do meu nome, o Glorioso Senhor São José, e a todos os santos e santas da corte celestial peço e rogo queiram interceder pela minha alma¹⁴².

Em seguida, o **preâmbulo religioso**, ou cláusulas religiosas, normalmente revelam o estado de saúde do testador, o pedido de encomendação da alma e a invocação aos santos de sua devoção. O estado de saúde é um dos principais motivos que levavam algumas pessoas a deixarem por escrito suas últimas vontades. Ou, se não era pelo estado debilitado de saúde, era, então, pelo medo de serem surpreendidas pela morte. O bom estado de saúde e entendimento era muito recomendado pelos manuais de “bem morrer” como uma fórmula que deveria ser empregada. Ou seja, os testamentos deveriam ser feitos quando o indivíduo gozava de tempo e saúde, sem os sentidos e inteligência comprometidos pelos efeitos da enfermidade. Essa era uma forma de se evitar o risco de morrer sem tempo de testar, ou de fazer um testamento insuficiente devido à pressa, às perturbações dos sentidos e até mesmo à coação dos herdeiros, garantindo tranquilidade quanto aos últimos trâmites do processo de passamento.

Na comarca do Rio das Mortes, durante o século XVIII, de 1730 a 1800, dos 234 testamentos trabalhados, em 139 deles os testadores se declaram doentes ou com alguma enfermidade, 47 declaram-se com saúde e 40 não mencionam seu estado de saúde. Estes, no entanto, se disseram em perfeito juízo e entendimento e 8 testamentos não foram contabilizados por estarem em péssimas condições de conservação, deteriorados pelo tempo ou ainda faltando páginas, o que inviabilizou o mapeamento completo.

¹⁴²

IPHAN, São João del Rei. Testamento de João Rodrigues do Prado. 1758.

Estado de saúde	Nº de testadores nas condições
Doentes ou com alguma enfermidade	139
Com saúde	47
Não mencionado	40
Não contabilizado	8

Declaração dos testadores sobre seu estado de saúde (século XVIII)
Enfermo de caso accidental de uma facada
Estando de saúde
Estando de pé sem enfermidade alguma
Estando de saúde entendimento e juízo
Estando em perfeito juízo e saúde
Estando sem moléstia alguma
Andando de pé com saúde
Sentindo enfermo de doença
Com pouca saúde ainda que de pé
Doente enfermo
Estando doente em cama de enfermidade grave
Doente em uma cama
Estando entrevada em uma cama e doente
Estando enfermo
Achandome molesto
Estando enfermo porém de pé
Por acharme ao presente doente
Estando bastante enfermo
Achandome de cama mas não com moléstia grave
Estando de cama com doença
Com uma ferida na cara
Doente de moléstia
Achandome doente em perigo de vida
Achandome doente de cama com moléstia crônica
Uma grande doença que estive às portas da morte
Com pouca saúde ainda que de pé
Achandome gravemente enfermo
Acometido de várias moléstias
Andando de pé
Andando de pé mas com moléstia
Andando doente e de moléstia que Deus me deu
De cama
De saúde, sem perigo de vida
De cama com muitos anos
Em perfeito juízo sem na ocasião ter moléstia
São e em perfeito juízo
Estando ainda com alguma moléstia mas não aguda
Estando em meu perfeito juízo mas com uma ferida na cara
Estando enfermo, em perfeito juízo, certo de que ei de morrer
Estando entrevada
Estando picado de uma cobra
Por me achar adiantado em anos e moléstia

Os dados comprovaram que durante o século XVIII a doença, a moléstia, ou ainda, a enfermidade, foram os motivos mais alegados para a redação dos testamentos, mas também revelaram que apesar de estarem com saúde, as pessoas tinham medo de serem surpreendidos pela morte, por ser a sua hora incerta. Segundo Paiva:

A agonia é para o doente o espaço da verdadeira narrativa que assume imediatamente, com exceção dos delírios, a condição de verídica junto as pessoas que o rodeiam. Mais do que isso, é o momento de revelar segredos guardados por vários anos, espaço reservado às confissões, à prática dos mais nobres sentimentos cristãos e a tentativa de um acerto de contas espiritual, visando à absolvição divina. Os testamentos setecentistas funcionam como canais para a expressão destas atitudes, por parte dos habitantes das Minas e do restante da Colônia brasileira (PAIVA, 1995, p. 34).

Vale destacar que, embora a maioria dos testadores da comarca do Rio das Mortes produzisse seu testamento levado por uma situação de enfermidade, como eles mesmos declararam, a morte muitas vezes não acontecia imediatamente, podendo ocorrer vários anos após a redação do documento. Assim, por ser seu momento incerto, mas diante da certeza de que ocorreria, se encontrando em qualquer estado que pudesse levar ao momento derradeiro, seja moléstia, algum acidente e até mesmo a idade avançada, o indivíduo logo se resguardava, solicitando os serviços de um ou mais testamenteiros para fazer com que suas disposições fossem cumpridas e sua alma, salva.

Tempo que levou da redação do testamento à morte do testador (1730-1800)

Tempo que demorou para morrer após fazer o testamento	Quantidade
Em menos de um ano	14
Entre 1 a 3 anos	63
Entre 4 a 6 anos	43
Entre 7 a 9 anos	47
Entre 10 a 12 anos	15
Entre 13 a 15 anos	11
Entre 16 a 18 anos	6
Entre 19 a 21 anos	4
Entre 22 a 25 anos	1
Entre 26 a 28 anos	1
42 anos	1
Não foram analisados	17

A morte certamente era uma preocupação bem comum entre os testadores, uma vez que 148 deles, seja com saúde, moléstia ou ainda em perfeito juízo e entendimento,

declararam em seus testamentos o temor pela morte¹⁴³. Como exemplo, podemos citar Alexandre Barroso Pereira; em seu testamento outorgado em 1792, que declara: “... achando me enfermo mas de pé com perfeito juízo e entendimento, constante nos preceitos da Santa Fé, como verdadeiro Católico, temendome da morte que em todos é certa, ordeno este meu testamento na forma seguinte...”¹⁴⁴. Por outro lado, Antônio Ferreira Martins, em seu testamento outorgado em 1800, apesar de não declarar-se portador de alguma doença ou moléstia, também revela temer a morte: “Estando em meu perfeito juízo e entendimento que Deus Nosso Senhor me deu, e temendome da morte, faço este meu testamento na forma seguinte...”¹⁴⁵

Durante o século XVIII, através da análise de testamentos registrados por moradores da comarca do Rio das Mortes, percebe-se que o temor da morte parece estar ligado à preocupação com o destino da alma. Assim, a enfermidade ganha relevo mais por ser uma condição que ameaça a vida e coloca em cheque o seu destino. Nesse ponto, os testadores deixavam clara a preocupação com a situação da alma no pós-morte e isso pode ser percebido inclusive quando pedem a intercessão de suas devoções para que sejam seus advogados quando a sua alma do corpo sair ou na hora do Juízo.

Os dados revelaram que o medo da morte, sentido na carta testamentária é, ao que parece, a grande motivação para os testadores deixarem por escrito sua última vontade. Também os hábitos, valores e as práticas sociais parecem girar em torno da crença e do medo da morte ou do sentimento de insegurança advindo da incerteza do que vem antes ou depois dela. Vê-se que os esforços dos testadores se justificavam pela importância atribuída ao momento derradeiro, já que a salvação da alma era a preocupação central e, isso, os testamentos do século XVIII mostram com clareza.

Dadas as informações iniciais apresentadas aqui até agora, é o momento de se preocupar com a encomendação da alma, como faz José Gonçalves Martins, em seu testamento outorgado em 1795; diz: “Encomendo minha alma a Deus Padre que a criou a Deus que a [trecho ilegível] pelo preço infinito de seu precioso sangue e a Deus Espírito Santo que a iluminou no conhecimento da Santa Fé Católica que professo, em que protesto viver e morrer”. A encomendação da alma era um dos primeiros registros feitos pelo outorgante que usa como fórmula sensível a seguinte estrutura textual:

¹⁴³ Em 9 testamentos não foi possível identificar se o testador declarou medo pela morte. Na maioria dos casos essa informação não foi acessada porque o texto se encontra ilegível ou por faltar páginas no documento.

¹⁴⁴ IPHAN, São João del Rei. Testamento de Alexandre Barroso Pereira. 1792.

¹⁴⁵ IPHAN, São João del Rei. Testamento de Antônio Ferreira Martins. 1800.

“primeiramente encomendo a minha alma a Santíssima Trindade que a criou e rogo ao eterno pai pela paixão de seu unigênito filho a queira receber e a Virgem Maria, Snr^a. Nossa...”. O cristão se dispunha a devolver a suas origens tudo o que havia recebido na vida, começando pela sua própria alma e pelo corpo que, separando-se, tomavam um caminho oposto, ascendente a uma, descendente o outro (GIL, 1993).

Os outorgantes faziam uma profissão de fé que fundamentalmente se baseava na aceitação do mistério da trindade e dos artigos da fé (“creio na Santa Igreja”, “em Deus pai que me criou”, “Protesto viver e morrer na fé católica”, “estando a serviço do Senhor Jesus Cristo”, etc.). Quando um testador encomenda sua alma, ele a coloca sob proteção divina com objetivo de alcançar a salvação. É recorrente nesses documentos os testadores encomendarem a alma a Santíssima Trindade e a Jesus Cristo para alcançarem a bem-aventurança que desejam, ou seja, é como se entregassem a alma aos cuidados da Santíssima Trindade e de Jesus.

Assim os testadores revelavam suas devoções, começando com o Nosso Senhor e a Virgem, com suas várias invocações, e complementados depois com seu Anjo da Guarda, além de seus santos protetores. Os santos eram chamados a interceder pela alma de seus devotos que temiam um julgamento final, eram vistos como recurso para fazer a travessia até o outro lado do mundo e advogar em seu favor quando a morte chegasse. Assim fez João Lopes Loureiro, em seu testamento outorgado em 1754, pedindo a intercessão de Nossa Senhora, São João, que é o santo de seu nome, ao Anjo da Guarda e a São Francisco para que sejam seus advogados em defesa de sua alma. Assim declara:

Primeiramente encomendo a minha alma a Santíssima Trindade que a criou, e peço a meu senhor Jesus Cristo pela sua sagrada Matriz e paixão que a mim como - na - Santa Cruz me faça digno do prêmio de seus merecimentos para alcançar a bem aventurança que espero. Peço e rogo a gloriosa sempre Virgem Maria Nossa Senhora queira por mim interceder e transcende seu - - filho, para que agora e quando minha alma deste mundo vá em estado de verdadeira penitencia e o (?) bem aventurado São João que é o santo de meu nome, ao anjo da minha guarda, e o bem aventurado - (P., N., ?) S. Francisco e a todos os santos e santas da corte do céu, peço sejam meu advogados diante da divina majestade para que de mim aja misericórdia¹⁴⁶.

Vê-se que na passagem acima o testador faz um pedido bem detalhado de intercessão por sua alma, citando os santos de sua devoção e depois abrangendo toda a corte do céu. Os testamentos tendem a nos revelar uma agonia eminente dos cristãos,

¹⁴⁶

IPHAN, São João del Rei. Testamento de João Lopes Loureiro. 1754.

ora por se acharem doentes, ora por temerem a morte que a todos é certa e por quererem colocar a alma no caminho da salvação. A narrativa assume um teor emotivo, o momento é para encomendar a alma, pedir intercessão dos santos de devoção, escolher a mortalha e o lugar de sepultamento, revelar segredos, reparar erros do passado e de grandes revelações de fé.

Seguido do **preâmbulo religioso**, às **disposições espirituais, ou bem da alma**, é reservada a escolha da mortalha, o local da sepultura, indicação do acompanhamento ou constituição do cortejo fúnebre, número de ofícios e missas com suas respectivas intenções, custo de cada uma das cerimônias, legados de caridade e legados religiosos. Existia entre os testadores o desejo de escolher a mortalha, o local do sepultamento e determinar como deveria acontecer o seu cortejo fúnebre que, com sua pompa (ou não), exaltava a morte no século XVIII.

A mortalha tinha a função de facilitar o difícil trânsito do cristão em agonia e é um dos elementos mais citados nos testamentos que elucidam a clericalização da morte iniciada ainda na Baixa Idade Média. O costume de usar mortalha como hábito religioso (exceto para as classes mais baixas) está ligado ao desenvolvimento e implantação das ordens mendicantes nos séculos XIV e XV.

Do conjunto de testamentos trabalhados, apenas 15 % dos testadores não mencionaram a mortalha com que desejavam ser enterrados. No século XVIII, a escolha pelo hábito de São Francisco era majoritária; dos 85% dos testadores que mencionaram a mortalha que gostariam de serem enterrados, 53,7 % manifestaram preferência pelo hábito do santo, o que era uma forma de inspirar o episódio de sua morte, proclamar humildade e gozar das indulgências concedidas a tal efeito. João de Oliveira Carneiro foi um entre esses testadores, provavelmente foi enterrado com hábito segundo o mesmo ordenou em seu testamento: “Declaro que meu corpo será amortalhado em hábito de São Francisco e por sima da Ihe o meu manto de cavalheiro da ordem de Nosso Senhor Jesus Cristo que professo”¹⁴⁷.

A escolha da roupa mortuária franciscana, assim como outros costumes funerários do período colonial foram herança portuguesa. Data da Idade Média o costume de as pessoas em Portugal pedirem em testamento que seus cadáveres fossem amortalhados com o hábito de São Francisco (REIS, 1991, p. 117). Por seu turno, segundo Gil (1993, p. 384), os autores franciscanos da arte de “bem morrer” não se

¹⁴⁷ IPHAN. Testamento de João de Oliveira Carneiro. 1730.

acanharam em recomendá-lo a seus leitores. No entanto, a difusão das mortalhas franciscanas na comarca provavelmente também foi favorecida pela presença da Ordem Terceira de São Francisco.

Já com número bem inferior, 23,6 %, o hábito de Nossa Senhora do Carmo aparece em segundo lugar na preferência dos testadores. Após a preferência pelo hábito das duas Ordens existentes na comarca, os outorgantes declararam que seu corpo poderia ser amortalhado em um lençol, às vezes em “um lençol branco”, outras em um “lençol de linho” ou simplesmente em “um lençol”. No entanto, no período, o desejo de ser envolto em hábitos sagrados denota grande importância para o corpo e para alma do indivíduo, uma vez que seu grupo de pertença era a Igreja e as associações de leigos católicas.

Pedido de hábitos para serem amortalhados

Hábitos	Nº de pedidos
São Francisco	53,7 %
Nossa Senhora do Carmo	23,6%
Lençol	8 %
Nossa Senhora do Carmo ou São Francisco	3 %
São Francisco ou Nossa Senhora do Carmo	2,5 %
São Pedro	2%
São Francisco ou lençol	2 %
Nossa Senhora do Carmo ou São Francisco ou lençol	1,5 %
Santo Antônio	1 %
Nossa Senhora da Conceição	1 %
Nossa Senhora das Dores	0,5 %
São Francisco ou Santo Antônio	0,5 %
Santo Antônio ou São Francisco	0,5 %

No quadro acima fica evidente a preferência pela mortalha de São Francisco e pelo hábito de Nossa Senhora do Carmo, o que denota um comportamento mais ou menos padronizado no que diz respeito às vestimentas para a morte¹⁴⁸. O ritual da morte, da roupa se estendia à sepultura.

De todo o conjunto de documentos trabalhados, em 54,7 % deles os testadores expressaram desejo ou vontade em relação à eleição de sua sepultura, enquanto 45,3 % não expressaram o mesmo desejo, ou deixaram ao encargo de seus testamenteiros (número não contabilizado). A Igreja tinha a tarefa de dar a todos os fiéis sepultura

¹⁴⁸ No capítulo 5 da obra **A hora do morto, ritos fúnebres domésticos**, Reis (1991) se dedica a um estudo sobre mortalhas usadas pelos defuntos e seus significados.

eclesiástica no lugar sagrado destinado a eles. A paróquia ou a capela costumava ser o lugar de sepultamento escolhido pelos testadores e denotava a distinção social de uma minoria privilegiada. Embora a paróquia tenha sido o melhor lugar para os grupos médios-altos, as capelas também traziam o corpo para a Igreja, o coro e a cercania de um altar. Ainda, apesar dos testamentos não fornecerem informações precisas da topografia do lugar de sepultamento, sabe-se que esse era um fator de peso no processo da busca pela salvação da alma, uma vez que quanto mais próximo do altar o corpo fosse sepultado, os defuntos e espíritos tinham melhor descanso, maior chance de salvação. Mas, para isso, deviam pagar os direitos à fábrica da igreja por meio de esmolas e subsídios para a sua conservação. Porém, para a Igreja, “o lugar em si da sepultura não devia ser tomado pelos fiéis como recurso salvífico, em detrimento de suas boas obras em vida e dos sufrágios por suas almas na morte” (REIS, 1991, p. 172)¹⁴⁹.

Devoções ligadas ao local de sepultamento

Devoções ligadas ao local de sepultamento (igrejas, capelas)	N.º de pedidos
Onde falecer	24,2 %
São Francisco	13,3 %
Nossa Senhora do Monte do Carmo	10,9 %
Santo Antônio	7,8 %
São Gonçalo	7,8%
Nossa Senhora do Rosário	6,2 %
Nossa Senhora da Conceição	5,5 %
Santa Ana	4,7 %
Almas	2,3 %
Nossa Senhora das Mercês	2,3 %
Nossa Senhora de Nazaré	2,3 %
São Brás	2,3 %
Nossa Senhora do Pilar	1,6 %
Nossa Senhora da Penha	0,8 %
Santa Rita	0,8 %
Jesus, Maria e José	0,8 %
Nossa Senhora da Ajuda	0,8 %
Nossa Senhora da Oliveira	0,8 %
Nossa Senhora da Piedade	0,8 %
Nossa Senhora do Bom Sucesso	0,8 %
Nossa Senhora de Monserrate	0,8 %
Santa Quitéria	0,8 %
Santíssimo Sacramento	0,8 %
São José	0,8 %

¹⁴⁹ Antes da retirada dos mortos das igrejas, as sepulturas eclesiásticas podiam ser: covas no chão, carneiros e sepulturas perpétuas. O que podia ser definido de acordo com o poder aquisitivo e desejo do cristão. Sobre as sepulturas eclesiásticas, ver Reis (1991, p. 174-185).

São Miguel	0,8 %
São Tiago	0,8 %

A determinação e a configuração da composição do cortejo funerário também tiveram um lugar de relevo nos testamentos. Como já mencionado, nem todos se ocuparam dessa tarefa no século XVIII. No entanto, isso não significa que, para alguns, o cortejo não tenha acontecido como manda o figurino católico, pelo contrário, essa atitude pode denotar que a confiança nos executores do testamento tenha significado a segurança de que todos os trâmites religiosos importantes à passagem do corpo fossem cumpridos. Por outro lado, depositar a responsabilidade nas mãos de outra pessoa incorria no risco de não ter um sepultamento com a pompa desejada ou com menos zelo, o que também poderia ser uma falta capaz de gerar prejuízos para o executor quando a sua hora chegasse.

A presença das confrarias no cortejo fúnebre era muito solicitada pelos testadores; grande parte requeria esses serviços na hora de seu enterro. Era comum que do ritual participassem, além da(s) irmandade(s) ou ordem terceira a que pertencia o defunto, outras tantas que, na ocasião, recebiam esmolas por seus serviços. O capitão-mor, Manoel Carvalho Botelho, em testamento de 1746, pediu que as Irmandades do Santíssimo Sacramento, Almas e Nossa Senhora do Terço acompanhassem seu corpo pelas esmolas que deixou; assim como deixou esmolas aos pobres, também pelo mesmo motivo (indicador de caridade). Já Manoel Gomes Sandim¹⁵⁰, por exemplo, era irmão da Irmandade do Santíssimo Sacramento, Almas e Nossa Senhora do Rosário, mas deixou esmola a todas as irmandades que o acompanhassem à sepultura e, assim, outros tantos fizeram. Não era comum que os testadores se conformassem com a participação de apenas uma instituição, já que o êxito das confrarias se devia, sem dúvidas, à segurança que ofereciam nos trâmites da morte, garantindo um enterro digno e sufrágios determinados.

Irmandades ou ordens terceiras solicitadas para acompanhar o cortejo fúnebre	Nº de pedidos
Irmandade das Almas	61
Ordem Terceira de São Francisco de Assis	44
Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo	39
Irmandade do Santíssimo Sacramento	38
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário	20

¹⁵⁰

IPHAN, São João del Rei. Testamento de Manoel Gomes Sandim. 1766.

Irmandade de Nosso Senhor dos Passos	7
Irmandade de Nossa Senhora da Conceição	7
Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte	4
Irmandade de São Gonçalo	2
Irmandade de Santa Ana	2
Irmandade de Nossa Senhora das Dores	2
Irmandade de Nossa Senhora da Piedade	1
Irmandade de Nossa Senhora das Mercês	1
Irmandade da Santíssima Trindade	1
Irmandade de Nossa Senhora da Assunção	1
Patriarca São José	1

A Irmandade das Almas, tradicionalmente unida ao cerimonial da morte e ao processo de passamento, esteve muito presente nos cortejos definidos nos testamentos do século XVIII, seguida pelas duas ordens terceiras, de São Francisco de Assis e Nossa Senhora do Carmo, que são as duas ordens presentes na comarca do Rio das Mortes, além de outras tantas, como mostra a tabela acima. As irmandades e/ou ordens escolhidas pelo testador para o acompanhamento do funeral cuidavam para que toda cerimônia correspondesse ao desejado e o precisado em carta testamentária. A escolha podia se dar em função da pertença a determinada confraria, ou mesmo em função de suas devoções ou vantagens que cada uma oferecia. Assim, com o conhecimento do funcionamento normal das confrarias, podia-se ter a confiança de um bom enterro. Ser inscrito em uma confraria era a garantia de que o corpo seria acompanhado em seu trajeto até a igreja.

Dos 234 testamentos analisados, em 8 deles não foi possível retirar informações acerca do acompanhamento do corpo à sepultura devido ao estado de deterioração do documento. Também, desse montante analisado, foram encontrados 79 testadores que não pediram o acompanhamento da irmandade ou não mencionaram a que acompanharia seu corpo à sepultura (dado que pode ficar subindicado no pedido de participação dos sacerdotes). Uns pediram para serem acompanhados pela irmandade ou ordem terceira de que eram irmãos e outras mais que se encontrarem; outros mencionavam apenas os serviços dos sacerdotes. Afinal, “os padres constituíam-se os especialistas em salvação” (REIS, 1991, p. 141). Assim fez João da Silva em testamento de 1793: “Meu corpo será envolto em hábito de São Francisco sem caixão, acompanhado do meu reverendo vigário, e os leigos que se acharem no dia do meu falecimento, que todos dirão missa de corpo presente por minha alma (...)”.

As **Constituições** obrigavam a participação dos párocos na encomendação, acompanhamento e sepultamento do corpo. Geralmente os fiéis católicos eram

assistidos na morte pelo (s) mesmo (s) sacerdote (s) que os auxiliavam em vida. Mas um só padre podia ser insuficiente para evitar o desencadeamento da alma (REIS, 1991, p. 142). Por isso, muitos testadores se resguardavam, solicitando a presença de quantos sacerdotes fossem possíveis. O alferes João de Freitas Martins pede, em carta testamentária, que acompanhassem seu corpo trinta sacerdotes¹⁵¹. Já o testador Agostinho Jorge Cruz pediu que acompanhassem seu corpo quantos sacerdotes se achasse¹⁵².

Solicitar o acompanhamento em carta testamentária era garantia de que a morte não seria solitária. Assim, para tal, o cristão contava também com a companhia solidária de outras pessoas, tanto no momento da agonia, quanto após a morte se concretizar. Prestar solidariedade ao moribundo e assistir o seu corpo era o que se esperava que fosse feito quando chegasse a sua hora. Também o cortejo dos pobres podia ser bem-visto por denotar prova de caridade do cristão até o seu último instante de vida. Em carta testamentária, podiam deixar esmolas destinadas aos pobres que acompanhassem seu corpo à sepultura. Dessa forma fez o capitão-mor Manoel Carvalho Botelho¹⁵³, e outros tantos que deixaram esmola aos pobres com esse objetivo.

Houve situações em que o testador deixou o seu funeral à eleição do testamenteiro, mas decidiu algumas coisas, como o local de sepultamento e como seria o cortejo, ou seja, não se tinha uma fórmula rígida na decisão dessas questões. Podia-se renunciar à escolha de todo o investimento ou ostentação do enterro, transferindo-as para as mãos dos executores do testamento que o converteria em uma forma generalizada. A testadora Maria Rosália de Jesus deixou seu funeral à eleição de seu testamenteiro, porém, pediu que fosse sem excesso nas pompas, mostrando desapego e simplicidade¹⁵⁴, o que poderia constituir-se em atitude benéfica no pós-morte.

4.5 Testamentos e perspectivas de salvação

Vimos que os testamentos trazem uma marca religiosa consistente e arranjos rituais que contribuiriam para o equilíbrio do testador em busca de salvação. Embora os testamentos, em parte, tenham se calado quanto ao domínio das relações sociais, pessoais e religiosas, principalmente no que diz respeito à preocupação com a salvação

¹⁵¹ IPHAN, São João del Rei. Testamento de João de Freitas Martins. 1742.

¹⁵² IPHAN, São João del Rei. Testamento de Agostinho Jorge Cruz. 1756.

¹⁵³ IPHAN, São João del Rei. Testamento de Manoel Carvalho Botelho. 1743.

¹⁵⁴ IPHAN, São João del Rei. Testamento de Maria Rosália de Jesus. 1783.

da alma, trazem elementos capazes de construir a teia de significados que refletem o grande investimento no pós-morte. Os legados espirituais parecem revelar que a eminência da morte força a reflexão dos testadores que, por muitas vezes não levarem uma vida baseada nos preceitos cristãos, se sentem ameaçados pelo momento derradeiro e tomam uma série de atitudes voltadas a reparar erros do passado e munir-se de ferramentas em função do socorro de sua alma.

Para se prevenir com antecedência, sem correr o risco de ser surpreendido pela morte que a todos é certa e, no entanto, vem em momento incerto, era recomendado que se deixasse por escrito a carta testamentária antes mesmo do estado de enfermidade. Conforme Furtado,

[...] as aventuras e medos passados pelos comerciantes nas suas andanças pelos caminhos que ligavam os centros urbanos de Minas Gerais ao litoral fluminense e às suas áreas interioranas [...] diversos viandantes, que se dedicavam ao comércio fixo e [...] os comerciantes errantes, devido aos perigos e incertezas das viagens, deixavam de antemão as suas vontades declaradas (em testamentos) (FURTADO, 1999, p. 98-99).

Embora os testamentos analisados no século XVIII sugeressem que a maioria dos fiéis redigiram sua carta testamentária na eminência da morte, ou seja, quando já se encontravam em estado debilitado de saúde, correndo grande risco de morrer, esperava-se que o crente fizesse vários testamentos no transcorrer do tempo de sua vida, seguindo, assim, as recomendações da pastoral pós-tridentina e/ou dos manuais de “bem morrer”, baseadas num ideal de “boa morte”, aquela preparada com antecedência.

Assim, os testamentos são vistos pelos cristãos como uma forma de controlar o sentimento em relação à morte para garantir um transe seguro e uma boa acolhida no mundo dos mortos. Segundo Daves (1998, p. 63), a morte torna-se cada vez mais um contrato instituído e controlado pela sociedade, ou seja, os vivos, a largos passos, poderão finalmente intervir, cada vez mais, no próprio destino no Além. Por isso, os testamentos podem exercer um papel importante nesse destino.

Ao fazer a leitura de tais documentos, a impressão que se tem é de que os testadores não foram tão influenciados pela corrente de autores com produções de manuais mais voltados para uma preparação para a morte a longo prazo, uma vez que os documentos sugerem uma prática muito próxima àquela da Idade Média, que era a de preocupar-se com a morte apenas diante de sua iminência. A eternidade era uma das preocupações mais recorrentes. No entanto, as pessoas pareciam preferir assegurar sua

fama na terra, em vez de preparar o caminho para a salvação desprendendo-se dos bens materiais durante a vida. Segundo a crença dessa população católica, sempre haveria tempo para alcançar o perdão divino, já que a Igreja havia proporcionado aos fiéis a possibilidade de redimir, subsequentemente, todos os pecados através do pagamento de sufrágios. A mentalidade popular e as normas de conduta haviam relegado as obras efetuadas em vida a um lugar secundário e reduzido a salvação, em ocasiões, a um mero trâmite mercantil, mantendo em uma ótima posição os que detinham um poder econômico.

Vê-se que a riqueza era preservada e podia ser ampliada durante toda a vida do indivíduo, sendo transferida, através de uma economia de trocas, apenas num momento próximo à morte. Uma vez que após a morte não se podia mais usufruir dos bens entesourados em vida, parte (ou todo) do capital acumulado era investido em benefício da própria alma. Forçado pela eminência da morte, o testador, além de transferir sua riqueza a familiares, amigos e afilhados, o que nem sempre acontecia, abria mão de seus bens em prol da própria alma, doando parte de seu tesouro a Igreja (através de obras pias), às irmandades, etc. Segundo Campos (2007, p. 390), o “afilhado” era muitas vezes o expediente usado para ocultar os filhos naturais na América Portuguesa. Ainda que registro da verdade pessoal (o testamento), nem todo testador tinha a atitude de reconhecer oficialmente os filhos, talvez por já ser público e notório, mas o certo é que os beneficiava (CAMPOS, 2007, p. 390). Os homens se inclinavam a realizar boas obras depois de falecidos e o testamento podia ser a garantia de que sua vontade fosse cumprida.

Vê-se que como passaportes para o céu, assegurados pela Igreja, os testamentos, além de garantir a aquisição dos bens eternos viabilizados pelas disposições pias e um considerável investimento financeiro, permitiam também que o cristão desfrutasse dos prazeres da vida terrena, uma vez que teria a oportunidade de se redimir de suas culpas e pecados através do ato de testar. Assim, ao fazer seu testamento, o indivíduo tinha a oportunidade de se reabilitar das faltas cometidas em vida e, conseqüentemente, garantir a salvação de sua alma. Há que se destacar ainda que, além dos legados espirituais, ou das disposições pias para o bem da própria alma, para a alma de familiares e amigos, intercessores celestial, bem como para as almas do Purgatório, os legados profanos tais como as ações de caridades (esmolas para os pobres, órfãos, viúvas, alforrias, etc.) eram importantes no processo de salvação, pois aumentavam as chances da alma atingir o reino da glória. As práticas de caridade nos testamentos consultados “*lo que las*

convierte en privilegio de una elite que, después de una vida sin carências, buscaba engordar su curriculum de cara a la salvación” (GIL, 1993, p. 567).

Além de um incontestável ato religioso, os testamentos estabeleceram laços de solidariedade que se fundiam no processo de salvação. Apesar de denotar um claro individualismo, o documento também acomodava verdadeiros atos piedosos, como a assistência terrena, afeição ao próximo, o pensamento naqueles entes que aqui ficarão após a partida do testador. Segundo Daves (1998, p. 67), os testamentos setecentistas eclodem em todo o mundo, ao mesmo tempo em que a privatização dos sentimentos se acomoda na esfera familiar e cresce a comunhão dos vivos para com os próprios vivos. O testamento de Tomé de Couto Ferreira (1771) pode ser citado como um bom exemplo de crença na eficácia de um gesto que dá forma a laços de solidariedade e expressões de piedade. Através de sua carta testamentária, ordena que se dê esmola a qualquer pobre mendigo que acompanhar seu corpo à sepultura. Deixa, ainda, esmola também aos sacerdotes e irmandades que o acompanharem e ordena que se dê 20 oitavas às donzelas e aos pobres e recolhidas em seu arbítrio. Tomé deixa esmola a suas afilhadas e pede que se repartam seus vestuários entre os pobres, além de se preocupar com a alma dos escravos que possui, deixando a eles 100 missas por suas almas.

O julgamento particular esteve preso à mentalidade religiosa dos cristãos durante o século XVIII; por essa razão, foram frequentes os atos de piedade, arrependimento e as reparações feitas na iminência da morte com vistas a abreviar o tempo de estada no Purgatório.

Além de priorizar a própria alma, transferindo sua riqueza temporal para o campo espiritual numa economia de trocas simbólicas, os testamentos se dividiam em cláusulas voltadas para obras de caráter mais assistencialistas, como são os legados destinados às irmandades. Era comum o testador destinar parte de sua terça a doações a irmandades e (ou) ordens terceiras como investimento em obras assistencialistas, como eram empreendidas por essas instituições. Assim o fez o solteiro José Gonçalves Martins. Em carta testamentária de 1791, deixa esmola para a Ordem Terceira do Carmo, sua irmandade, e para a Ordem de São Francisco de Assis, a qual pretende ainda ser filho. Lembrou-se também da Irmandade do Santíssimo, das Almas, da Boa Morte, de Nossa Senhora do Terço, de Nossa Senhora das Mercês e do Senhor de Matozinhos do Porto Real.

Além da função de prestar contas de sua vida, através dos testamentos os indivíduos tinham a chance de mostrar que, pelo menos nos seus últimos momentos,

foram em direção à sua confissão religiosa. Como a concessão da salvação também se baseava nas boas obras, aquele que de alguma forma auxiliasse o próximo e fizesse o bem cumpria a vontade de Cristo, ou seja, o que se fazia às pessoas necessitadas era feito ao próprio Cristo. No entanto, segundo Daves:

O peso dos pecados averiguados pela balança será relativo às obras que cada alma tiver trazido consigo: a que tiverem construído obras com ouro, bronze e materiais preciosos não passarão pelo Purgatório e irão direto para o Céu por serem raros esses materiais. Eles não são susceptíveis ao fogo, mas refletem a luz. Já as almas que carregarem obras edificadas sobre alicerces seguros (o Cristo), mas cujo material seja a madeira, a palha e o feno, serão mandados para o purgatório por ser a natureza de tais materiais susceptíveis ao fogo (à chama). Ademais, aqueles que não trouxeram obras, ou que as tiverem edificado sobre outro alicerce que não a fé em Nosso Senhor, serão lançados para as profundezas do Inferno (a brasa) (DAVES, 1998, p. 43).

Seja como for, o objetivo dos testadores parece claro, e vai além do interesse de transmissão de bens, haja vista a preocupação com a salvação da alma. Assim, destinavam parte considerável de seus bens para garanti-la, ou seja, a transmissão de herança muitas vezes era feita em função da salvação, como fez Domingo Soares. Em seu testamento outorgado em 1794, faz um grande investimento em benefício de sua alma. O testador pede missa de corpo presente, o acompanhamento de reverendos e sacerdotes à sua sepultura, pede que se dê ouro aos pobres no dia de seu falecimento e alforria aos escravos. Encomenda 300 missas por sua alma e pela alma dos que ele é obrigado, 100 missas na matriz de São Francisco e outras 100 no Carmo; outras 500 na cidade do Rio de Janeiro, ditas no convento de São Francisco e de Santo Antônio. Pede mais 500 missas por sua alma em Portugal, sua terra de origem, ditas também no convento de Santo Antônio e São Francisco. Como se não bastasse, após inúmeros legados pios e profanos, institui ainda sua alma por herdeira universal de todos os remanescentes dos bens, após pagas as dívidas e cumpridos os seus legados.

Tal como Domingos Soares, muitos outros testamenteiros doam sua herança em prol de sua alma. Além das intenções claras, como no caso dos pedidos de missas em seu favor, os atos de caridade, como as doações feitas aos pobres, a determinação de alforriar escravos e demonstrar-se arrependimento pelas faltas e pecados que acreditavam ter cometido em vida podem também ser vistos como um investimento no pós-morte. Segundo Campos (2007, p. 389), a intuição da proximidade da morte desencadeava, num ritmo intenso, o gesto piedoso, considerado importantíssimo para a

salvação. Assim, grande parte dos testadores, levados principalmente pelo medo da morte, praticavam, pelo menos em seus últimos momentos de vida, os ensinamentos cristãos, almejando a salvação.

Ademais, a própria preparação em torno da morte feita através dos testamentos estava direta ou indiretamente ligada à busca pela salvação. Era importante organizar o funeral de acordo com os rituais católicos, decidir a roupa com a qual seriam amortalhados, a sepultura onde seriam inumados, todo o aparato do cortejo. A morte devia ser preparada em obediência aos preceitos do catolicismo e baseada na crença em seus dogmas. Nesses documentos os testadores exteriorizavam sua profissão de fé, pedindo intercessão de suas devoções, santos, anjos, da Virgem e do próprio Cristo para quando sua alma do corpo saísse.

Ao que se referem os testamentos das pessoas com baixos recursos econômicos, como os pretos forros, a situação não é muito diferente. Considerando-se o volume de capital que cada um dispunha, os testadores seguem um caminho comum nos momentos de angústia levados pelo medo da morte e a incerteza da hora em que aconteceria. A preta forra, Francisca Antônia, de nação Mina, pode ser citada como um bom exemplo. Embora se apresentasse com saúde, andando de pé, o medo que declarava sentir da morte parece levá-la a deixar, por escrito, seus últimos legados. Dos bens que possuía falava de um crédito de setenta e dois mil reis e “mais trates e roupas”. Sem herdeiros para deixar seus bens, pedia que seu testamenteiro vendesse todos os seus pertences e de toda a sobra se mandasse dizer em missas por sua alma. Assim como um testador de poses, Antônia também tinha suas devoções a quem pediu intercessão. Escolheu ser enterrada na capela de São Gonçalo e no hábito de São Francisco. Seja como for, a comparação entre testadores com recursos econômicos tão diferentes não altera o valor simbólico dos documentos que podem transformar (e o faz) a riqueza material em bens espirituais.

Das disposições pias, as missas em intenção das almas podem ser consideradas um dos sufrágios mais importantes nesse processo de busca da salvação no pós-morte. Por isso, é tão comum a preocupação dos testadores com as almas dos que se foram, sejam familiares, amigos, e as almas do Purgatório de modo geral. Segundo Le Goff (1995), o conjunto dos fiéis encontra nas orações ao mesmo tempo um meio de satisfazer a sua solidariedade para com os parentes e os próximos além da morte e a

esperança de beneficiar-se depois dessa mesma assistência¹⁵⁵. São muitos os que deixaram missas para as almas do Purgatório por acreditar que as colocando mais próximas das divindades poderiam contar com sua proteção e intercessão quando chegasse o momento de sua passagem. Também, se em vida oramos pelas almas, uma vez falecidos teremos quem reze pela nossa; caso contrário, ela ficaria esquecida e não poderia ascender no Purgatório (PASSARELLI, 2007, p. 4). Daí a importância dos pedidos de missa representarem as disposições como verdadeiros documentos escritos com valor jurídico em benefício da alma do testador.

Nascida na freguesia de Santo Antônio de Itaverava, residente na mesma freguesia da comarca do Rio das Mortes, a viúva Violante Moreira da Assunção manifestou suas últimas vontades, em testamento de 1782, com os seguintes pedidos de missas: 100 missas por sua alma, mas se não precisasse de todas, que aproveitasse para a alma de seus parentes e marido que mais próximo estivessem de dever a Deus; mais 2 missas a Nossa Senhora da Boa Morte, 2 missas ao Anjo da Guarda, 2 a São José, 2 a Santo Antônio, 2 a Santa de seu nome, 3 às três pessoas da Santíssima Trindade, 5 às cinco chagas de Jesus Cristo aplicadas pelas almas do Purgatório, 10 pela alma de seu marido, 10 pela alma de seus pais e todos os parentes que delas necessitassem, 5 pelas almas dos escravos e de todos aqueles que na vida a fizeram bem ou de quem ela fosse causa de alguma ruína temporal ou espiritual. Os pedidos de missa mencionados pela testadora denota a preocupação com a salvação de sua alma, assim como a de seus familiares, com as almas do Purgatório e outras mais que se achassem necessitadas.

Todavia, ao pensar nessa relação de trocas, colocada anteriormente por Passarelli (2007), de que uma alma poderia se valer do investimento feito a outras através de orações, pode-se entender que muitos testadores, ao deixarem missas para quaisquer almas que sejam, fazem, na verdade, um investimento em prol da sua própria, investimento esse que, às vezes apresenta-se com certo exagero notório, como se faz notar na carta testamentária do capitão-mor, Manoel Gonçalves Viana. Doente, em cama, o solteiro pediu cerca de 13.900 missas distribuídas da seguinte forma: 200 missas por sua alma, mais 800 na cidade do Rio de Janeiro, 200 em São Bento, 200 na

¹⁵⁵ Em sua obra **O nascimento do Purgatório**, Le Goff (1981, p. 137) apresenta alguns relatos de pessoas que tiveram visões do Além. Esses relatos valorizavam ainda mais a importância dos sufrágios para as almas e “têm um fim edificante, pretendem provar a realidade do além e inspirar aos vivos temor suficiente para que queiram escapar aos tormentos depois da morte e reformar sua vida [...]”. Cabe ressaltar que esses relatos são acompanhados e encorajados pela Igreja, que acaba se beneficiando com esse “mercado” da salvação.

Cruz, 200 no Carmo, 200 em Santo Antônio, 1.600 na cidade de Lisboa, 400 na capela de Nossa Senhora da Piedade de – (trecho ilegível), 400 na Santa Misericórdia, mais 8.500 na sua freguesia. Também deixou esmola a qualquer convento para que se mandasse dizer uma missa todos os dias por sua alma no reino de Portugal. Mas os pedidos não pararam por aí; deixa mais 1000 missas na cidade do Rio de Janeiro, mais 100 pela alma de seu pai, 100 pelas almas do Purgatório e outras tantas mais.

As representações sobre a morte tendiam a conceber a salvação como dependente, em grande parte, do investimento feito em vida. Assim, o sistema da morte que vigorou no século XVIII integrava vários campos da vida cotidiana e familiar num espaço onde conviviam vivos e mortos. Acredita-se que o crescimento do medo produziu elos importantes no interior de uma sociedade num tempo de incerteza. Assim, o atributo salvífico conferido ao testamento fez com que este se generalizasse por toda a cristandade do mundo moderno, sobretudo no período trabalhado, uma vez que era instrumento importante no processo que tendia ao encaminhamento da alma à salvação eterna.

Vimos que os testamentos do período compreendiam um componente religioso muito importante, protegiam a vontade do testador e consistiam em dar a cada um o que lhe pertencia, tal como as dívidas, os credores, a fazenda, os herdeiros, as esmolas e o corpo à terra. Esse ato religioso por natureza diminuía as penas do devoto para que pudesse “bem morrer”.

As fórmulas seguidas na elaboração dos testamentos coincidem plenamente com as propostas pelos autores divulgadores dessa prática, nos manuais de “bem morrer”. No entanto, podem ser encontradas variações na redação do texto, apresentando maior ou menor adorno da fórmula convencional, por ser, muitos deles, redigidos por escrivães diferentes. Mas, no geral o que se percebe é que poucas vezes um testador se apartava do modelo tradicional que parece ter sido elaborado antes mesmo do encontro com o outorgante. Assim, poucos são os testamentos que podem ser considerados hológrafos, que expressam uma autêntica atitude pessoal. Pode-se concluir que as fórmulas usadas nos testamentos da comarca, ao longo do século XVIII, foram bastante rígidas, experimentando poucas variações e poucos testamentos fugiram ao texto pré-definido. Ainda assim, foram encontrados alguns textos que trazem frases que acusam um discurso pessoal do testador, como, por exemplo, quando falam das promessas que fizeram em vida. Pedro da Silva declara (1774) que há muitos anos fez uma promessa às almas do Purgatório de lhes dar umas tantas oitavas de ouro em missa. Também

Antônio Teixeira da Rocha (1780) fala de uma promessa que fez em momento de enfermidade e pede que se mandem dizer 50 missas às almas do Purgatório como pagamento de tal promessa. Por sua vez, o soldado Antônio Francisco Sargento (1778) explica que se encontra bastante enfermo por conta de uma facada que levou. Raramente os testadores fornecem tal esclarecimento; apenas se declaram com saúde ou de cama como alguma enfermidade sem mais delongas. De qualquer forma, passagens como as citadas acima não são muito frequentes, já que, no texto, prevalecem as indicadoras da mentalidade coletiva.

Acredita-se que apresentar o documento que reafirma características peculiares à formação histórica, social e religiosa da comarca do Rio das Mortes tenha ajudado a compreender como se deram algumas formas de conciliação entre o mundo dos vivos e o dos mortos. O “discurso-modelo”, o conteúdo e a forma desses documentos forneceram expressões importantes, dados pessoais e coletivos ricos a esta investigação, que visa detectar, através de signos, a visão de mundo e a concepção de existência que os testadores projetavam ao canalizar suas emoções, medos e certezas.

Abordar as diversas modalidades de testamento fixadas por lei, além de distinguir uma série de formalidades elementares do documento, ajudou a compreender e contextualizar o período histórico, as práticas e representações da região de estudo, privilegiando os componentes religioso e social do documento.

CAPÍTULO 5 - PARA ASSEGURAR A SALVAÇÃO DA ALMA E REPOUSO DO CORPO

A visão dramática do final dos tempos, a consciência da efemeridade da existência terrena, o medo das punições divinas e a ânsia enorme de salvação eterna, em grande parte dos casos endossavam atitudes e ações do homem barroco para que se definisse a sorte de sua alma. A morte não estava relegada apenas ao final da vida, se colocando no centro de todo período de vivência do cristão. A exemplo, na comarca do Rio das Mortes, as ameaças constantes vindas com a disputa do ouro, as batalhas, as viagens perigosas e as doenças criaram terreno para que se agravasse o medo da morte. Assim, diferentes práticas se manifestavam e se enraizaram nesse movimento que gira em torno do momento derradeiro e toda carga emocional a ele vinculada.

Como já visto, a morte, muitas vezes encarnada em imagens concretas ou metafóricas, sempre consumiu o homem, independente da cor, gênero e diferenças sociais. Associado à dor física, à putrefação do corpo e à incerteza do destino da alma, o medo encontra, na crença religiosa, ferramentas para enfrentá-lo. Os católicos se dobram diante do poder de quem tem as técnicas e os segredos da “boa morte”, aqui entendidas como caminho da salvação.

Através do estudo dos testamentos produzidos na comarca do Rio das Mortes, foi possível detectar algumas atitudes diante da morte e o enraizamento do testador com os dogmas católicos (nem sempre completo), e as práticas ligadas ao imaginário do Além e conseqüente economia da salvação. A preocupação com o destino da alma no além-túmulo (Purgatório, Paraíso, Inferno), definiram alguns valores morais e a importância de uma vivência aos moldes da religião católica. O pensamento cotidiano na morte e os cuidados dedicados a esse momento podiam ser pré-condição para se alcançar o reino dos céus. Assim, este capítulo vai tratar das atitudes e investimentos fundamentais dos fiéis em prol da salvação da alma, tais como as missas, os sufrágios, o apego aos santos e a importância de seus tributos, além dos rituais próprios aos processos anterior e posterior ao sepultamento.

5.1 Para abreviar as penas, sufrágios para os mortos

A preocupação com o pós-morte se manifestava por uma série de gestos e práticas envolvendo donativos, esmolas, orações, missas e obras de misericórdia que se enredavam para definir um programa inteiro destinado à salvação da alma ou a um

caminho da recompensas, o Paraíso e não a danação do Inferno. Campos (2007, p. 385) salienta que, para o homem imbuído de valores religiosos, o morrer não constituía simples dado fornecido pela vida cotidiana; era investido de sentido privilegiado, pois abria as portas para a eternidade do ser e a reconciliação com o divino.

Segundo Le Goff (1995, p. 96), no intervalo entre a morte e a ressurreição suprema, as almas eram retiradas em depósitos secretos onde conheceriam ou o repouso ou a pena de que seriam dignas, segundo a sorte que talharam para si enquanto viveram na carne. No entanto, as almas ainda em fase de progressão poderiam tirar proveito de uma série de atitudes com vistas a interferir ou alterar sua situação, de acordo com o imaginário cristão. Segundo Gil (1993, p. 209), *en este esquema secuencial que presumiblemente seguía a una buena muerte para asegurar la pervivencia de la fama y el cuidado del cuerpo, falta el elemento fundamental, el que agilizaba la purgación del alma en el purgatorio y la ayudaba finalmente a obtener la salvación.*

Mas, para que as almas pudessem tirar proveito de atitudes como as preces dos seus próximos ainda vivos, o cristão deveria ter feito por merecer em vida, ajudar-se a si mesmo, praticando obras pias para as quais poderia reservar em testamento parte de sua fazenda. Santo Agostinho dizia que a oração pela alma só teria sentido e efeito se o morto tivesse vivido e se comportado sem pecados graves.

Existem homens cuja vida não é suficientemente boa para não terem necessidade desses sufrágios póstumos, nem suficientemente má para que eles não possam ajudá-los. Ao contrário, há os que viveram suficientemente bem para os dispensar e outros suficientemente mal para não poderem tirar deles proveito depois da morte. Pelo que é sempre aqui embaixo que se adquirem os méritos que podem assegurar a cada um, depois desta vida, alívio ou infortúnio. Aquilo que foi desprezado neste mundo, que ninguém espere obter de Deus após a morte (LE GOFF, 1995, p. 96).

Vê-se que a provação no Além intermediário poderia ser abreviada pelos sufrágios e ajuda espiritual dos vivos, que buscavam comover a Deus e influenciar a decisão divina no tocante à salvação da alma. Assim, a duração das penas purgatórias dependeria tanto dos pecados cometidos em vida, que o indivíduo levaria consigo na hora da morte, quanto da solidariedade dos vivos para com os mortos ou da afeição de seus próximos (parentes carnis ou artificiais, santos de devoção, confrarias, ordens religiosas, etc.). Assim, segundo Le Goff (1995, p. 346), no Além se instala um tempo variável, mensurável e ainda mais manipulável: “mais provável que a alma do

Purgatório seja libertada antes do Julgamento, mais ou menos rapidamente, mais ou menos cedo, segundo a qualidade e a quantidade dos pecados a purgar e a intensidade dos sufrágios oferecidos pelos vivos”.

Em Minas Gerais, a salvação das almas contou com uma poupança de investimentos significativos (DAVES, 1998, p. 194). Com efeito, a Igreja exerceu um papel preponderante nas formas de conciliação impregnadas pela ideia de salvação que se iniciava aqui mesmo na Terra e prolongava-se para o além-túmulo. Ou seja, através da confissão e do perdão, desempenhou um controle importante sobre o mundo dos vivos e dos mortos. Utilizava-se dos mortos para edificar os vivos numa reciprocidade controlada pela piedade cristã (DAVES, 1998, p. 45). A Igreja estabelecia maior tolerância para com as práticas sociais emergentes, dando legitimidade a formas de solidariedade entre elas. Afirmava direito parcial sobre as almas do Purgatório, colocando-se a frente do foro de Deus (o detentor da justiça no Além), e se beneficiando dos lucros financeiros de seu poder espiritual, que será, segundo Le Goff (1995), um alimento revigorante ao infernal sistema de indulgências.

Para a sociedade ávida de salvação, o curso ia em direção a um gradual esvaziamento do Inferno em favor da oportunidade gerada com o passamento no Purgatório e o alívio das penas através dos sufrágios. Segundo Daves (1998, p. 47):

Transfere-se para o Purgatório a possibilidade da retirada da pena pela expiação do fogo, cuja intensidade da chama pode ser controlada pelos vivos através dos sufrágios. A duração e exposição do pecado no fogo está atrelada à quantidade de méritos adquiridos ainda quando vivo. Já a qualidade da expiação dependerá do tipo de material trazido pelo pecador: a madeira, o feno e palha. Nas palavras de São Paulo, significam as obras edificadas durante a vida no único alicerce seguro – a fé. Estabelecia-se, dessa forma, os laços de reciprocidade entre os vivos e os mortos, ao mesmo tempo em que abria-se uma frente de preocupação do Além, cada vez mais especializado, hierarquizado, loteado no imaginário da cristandade medieval.

O sufrágio dos vivos em intercessão aos mortos implicava uma relação com Deus e uma expressão de solidariedade que poderia ser benéfica e transformadora, acarretando num processo de purificação¹⁵⁶. Segundo Nocke (2002, p. 415), na oração de intercessão, a pessoa que ora coloca-se como que na proximidade da pessoa pela qual ora, e isso tem seus efeitos:

¹⁵⁶ Segundo Le Goff (1995), a criação do Purgatório parece ter se dado pela crença dos primeiros cristãos na eficácia de suas preces pelos mortos; no entanto, esse movimento piedoso, a confiança na eficácia dos sufrágios só tardiamente se uniu à crença na existência de uma purificação depois da morte.

Assim como jamais pude viver toda a minha vida terrena de modo absolutamente independente de outras pessoas, mas sempre acompanhado e apoiado, ou abandonado por outras pessoas; assim como minha existência foi enriquecida pelas relações com os outros, ou permaneceu pobre, porque elas falharam; assim como minha capacidade de confiar, de alimentar esperança e amar sempre já defendeu a dispensação de outras pessoas; assim como, portanto, a salvífica proximidade de Deus sempre me foi comunicada por meio de pessoas, assim também, no encontro purificador com Cristo, a memória amorosa dos outros me será importante. Ela me sustentará e abrirá, ou então me faltará (NOCKE, 2002, 415-416).

Nessa concepção, orar pelos mortos significava apoiá-los no processo de purificação e contribuir para o seu sucesso com alívio das penas (que poderiam ser encurtadas pelos sufrágios). Assim, os sufrágios, na concepção católica, estreitam a ligação entre os vivos e os mortos com o apoio dos testamentos que intermediavam essa relação e pagavam os sufrágios (prática obrigatória pelas confrarias). Nas cartas testamentárias dos moradores da comarca do Rio das Mortes, foram muitos os pedidos de sufrágios pelas almas, seja pela do próprio testador, de familiares, amigos, pessoas com quem teve negócio, etc., visando diminuir o tempo de estadia no Purgatório. De certa forma, preocupar-se com a sorte dos mortos com preces feitas em sua intenção geram laços para além da sepultura e certo domínio sobre a morte. Nos testamentos estudados foram encontrados muitos sufrágios que podiam ser sob a forma de celebração de missas, doações e esmolas para os pobres, igrejas e instituições de caridade. Segundo Gil (1993, p. 407), a caridade era uma boa carta de apresentação para o defunto que aspirava o Céu ou uma estadia pouco prolongada no Purgatório.

Os sufrágios, assim como as cerimônias fúnebres e os testamentos foram regulamentados pelas **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. No livro IV, no título L (p. 313), que trata dos ofícios que se hão de fazer pelos defuntos, declara o documento que o socorro de sufrágios pelas almas é coisa santa, louvável e pia, e as ajuda a ficarem livres das penas temporais que no Purgatório padecem, em satisfação de seus pecados e aos que já gozam de Deus. Portanto, exorta os súditos que, ao deixarem em testamento suas últimas vontades se lembrem de não só mandarem dizer as missas, e fazer os ofícios costumados, mas, além disso, os mais que cada um puder, conforme sua devoção e possibilidade (**Constituições Primeiras**, livro IV, título L). Deixar sufrágios pelas almas era extremamente importante e quase inevitável, pois, ainda que o indivíduo não os deixasse em testamento, os herdeiros ou testamentários do defunto deveriam mandar que se fizessem os sufrágios que fossem possíveis.

5.1.1 Os pedidos de missas

A oração pelos mortos é uma prática bastante antiga entre os cristãos. Porém, foi somente em fins do século V ou princípio do VI que surgiu uma referência de modo bastante evidente sobre o valor das orações para o alívio dos defuntos após sua morte (QUIOSSA, 2009, p. 211). Na comarca do Rio das Mortes, foram muitos os que deixaram sufrágios em carta testamentaria; e o mais comum deles foram as missas em benefício da própria alma. Elas estavam intimamente ligadas ao importante papel que o Purgatório desempenhou a partir do século XIII. Representavam uma intercessão privilegiada e deveriam iniciar-se antes do corpo do defunto ir à sepultura. Ou seja, o número de missas revelava a inquietação que sentiam e o medo em relação à passagem que teriam que efetuar; eram “*las monedas de la salvación*” (GIL, 1993, p. 462). Por isso, as referências específicas às missas, seja pela própria alma, pela alma de familiares e amigos, nos testamentos, são tão recorrentes. Sentindo-se abocanhados pelo Purgatório, os testadores recorriam aos sufrágios “mais eficientes” para tentar diminuir o possível tempo de purgação. Segundo Gil (1993, p. 212):

Pero el sufragio más valioso es sin duda el de la misa. La Eucaristía es lo que más aprovecha a la persona por quien se dice, y por añadidura puede reportar em beneficio de las demás almas. El sacrificio de Cristo tuvo un valor infinito; si la misa fuese “como la Pasión misma”, una sola bastaría para sacar a todas las ánimas del purgatorio. Sin embargo, la misa equivale a la Pasión sólo “en cuanto a la significación”, lo que le otorga un finito valor.

As três tabelas abaixo, elaboradas com base nos testamentos pesquisados, nos fornecem um quadro panorâmico dos pedidos de missas para as almas. Embora o número de testamentos trabalhados seja 234, em apenas 226 documentos foi possível retirar informações referentes aos pedidos de missas, já que em 8 deles tais dados encontram-se ilegíveis.

Tabela 2– Pedido de sufrágios (dados retirados de 226 testamentos)

Pedido de sufrágios pelos testadores	Quantidade	%
Pediram sufrágios por sua alma	223	98,6
Pediram missa (s) de corpo presente	179	79
Pediram sufrágios para a alma de outras pessoas	118	52,2
Deixaram os sufrágios a cargo	43	19

dos testamenteiros		
Não pediram missas por sua alma	3	1,3
Dados ilegíveis	8	3,4

FONTE: IPHAN – Testamentos diversos – XVIII – 1730-1800.

Dadas as informações dos testadores referentes aos pedidos de missas, detectou-se a ausência desse procedimento em 3 testamentos. No entanto, o fato desses testadores não terem deixado tais registros não significa que não compartilhavam da crença dos demais e dos ensinamentos da Igreja Católica. O que pode ter acontecido é que, nesses casos, os testadores podem ter deixado seu funeral e todo o acompanhamento fúnebre à eleição de seu testamenteiro. De acordo com as fontes pesquisadas, 43 testadores deixaram os sufrágios a encargo de seu testamenteiro. É importante ressaltar que, mesmo os que deixaram alguns trâmites de sua morte a encargo dos testamenteiros, não determinando o número de missas, pediam que fossem rezadas e comumente lembravam-se das missas de corpo presente. Alguns também pediam todas as missas que pudessem dizer no dia de seu falecimento, fosse com toda a brevidade, com toda pompa, em altar privilegiado, ou não. Segundo Araújo (2013, p. 120), 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.

Em 179 dos casos, as missas de corpo presente eram pedidas pelos testadores e, os que assim não faziam, pareciam contar que seus testamenteiros os fizessem. Somando as missas de corpo presente, 223 testadores redigiram em seus testamentos as encomendas de missas por suas almas.

Para os católicos, ainda hoje, a missa rezada antes que o defunto vá à sepultura é uma forma de intercessão da Igreja, junto a Deus, santos e aos anjos, pela alma que busca o caminho da bem-aventurança.

Tabela 3 – Pedidos de missas (dados retirados de 226 testamentos)

Nº de Missas	Nº de testadores	%
1 a10	3	1,3
11 a 20	8	3,5
21 a 30	6	2,6
31 a 40	8	3,5
41 a 50	11	4,8
51 a 100	24	10,6
101 a 150	14	6,1
151 a 200	13	5,7

201 a 250	5	2,2
251 a 300	4	1,7
301 a 350	6	2,6
351 a 400	7	3
401 a 450	4	1,7
451 a 500	3	1,3
Acima de 501 missas	27	11,9
Testadores que pedem missas, mas não dizem o número exato	83	36,7
Dados ilegíveis (dos 234 test.)	8	3,4

FONTE: IPHAN – Testamentos diversos – XVIII – 1730-1800.

O número de pedidos variava, conforme mostra a tabela 3. O capitão-mor Manoel Gonçalves Viana¹⁵⁷ foi o testador que pediu o maior número de celebrações. Em seu testamento de 1745, além da missa de corpo presente, pediu que se mandassem dizer mais de 14 mil missas. Pediu 200 missas por sua alma, mais 800 na cidade do Rio de Janeiro, 200 em São Bento, 200 na Cruz, 200 no Carmo, 200 em Santo Antônio, 1.600 na cidade de Lisboa, 400 na capela de Nossa Senhora da Piedade de Ferra Solta (ilegível), 400 na Santa Misericórdia, mais 8.500 na sua freguesia. Não satisfeito, deixou mais 1000 missas na cidade do Rio de Janeiro, 50 missas pela irmandade de uma de suas filhas, mais 500 por sua alma, mais 1000 no Rio de Janeiro, 100 pela alma de seu pai e mais 100 pelas almas do Purgatório na Santa Misericórdia e, ainda, pediu que se mandassem dizer uma missa todos os dias por sua alma no reino de Portugal.

O capitão-mor, ao deixar os registros de sua última vontade encontrava-se doente, de cama, e revelou, pelo número de missas solicitadas, o medo que sentia da morte. O fato de ter morrido cerca de 10 anos depois da redação desse testamento nos confirma que a doença e a possibilidade de ter a vida interrompida o levaram a tomar uma série de atitudes que lhe amparassem espiritualmente, garantindo que fossem cumpridas suas vontades e necessidades como investimento feito em prol de sua alma. Irmão da Ordem Terceira de São Francisco de Assis, desejou ser amortalhado em mesmo hábito. Pediu intercessão de suas devoções (São Miguel Arcanjo, São Francisco, São João Batista, Santa Tereza de Jesus, ao Anjo da Guarda e a todos os santos (as) da corte do Céu) para que intercedessem por sua alma na hora de seu julgamento. Solicitou ser acompanhado até a sepultura pela irmandade das almas e colocado em tumba das almas de quem também era irmão.

¹⁵⁷

IPHAN. Testamento de Manoel Gonçalves Viana. Cx. 145; 1745.

Embora Manoel Gonçalves fosse solteiro, declarou em seu testamento três (3) filhos que teve com mulheres que já foram escravas e se tornaram forras. Na divisão de sua herança, depois de pagas suas dívidas e satisfeitos seus legados, reconheceu os sobreditos filhos como seus herdeiros naturais. Mostrou-se como um homem afortunado, dono de engenhos de cana e farinha, 3 fazendas, 60 escravos “para mais ou para menos” (como ele próprio declarou), casas de morada e outras mais.

O investimento em missas foi consideravelmente alto; ainda, o testador deixou esmolas a qualquer convento para que se mandasse dizer uma missa todos os dias por sua alma no reino de Portugal. Deixou esmolas a Irmandade do Santíssimo Sacramento, a Nossa Senhora do Rosário, a Irmandade das Almas. Deixou livres alguns escravos e pediu que se satisfizessem alguns legados na igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição.

Tabela 4 – Pedido de missas por outras pessoas (dados retirados de 226 testamentos)

Missas	Nº de testadores	%
Missas pelas almas do Purgatório	70	30,9
Missas pela alma de seus pais	69	30,5
Missas pela alma de seus parentes	27	11,9
Missas pela alma de seus escravos	24	10,6
Missas pela alma de seus irmãos	18	7,9
Missas para as pessoas com quem o testador teve negócios (contas)	18	7,9
Missas pelas almas de sua obrigação	15	6,6
Missas pela alma de seus amigos	6	2,6
Missas pela alma de seu o marido mulher	5	2,2
Missas pela alma de benfeitores	5	2,2
Missas pelas almas que mais pareçam necessitadas	4	1,7
Missas pela alma de seus religiosos	4	1,7
Missas pela alma de alguém a quem apenas cita nome	4	1,7
Missas pela alma de seus filhos	3	1,3
Missas pela alma de seus avós	3	1,3
Missas pela alma de seus defuntos	3	1,3
Missas pela alma de seu (s) tio (s)	3	1,3
Missas pelas almas dos pobres	2	0,8

Missas pela alma de seus familiares	2	0,8
Missas pela alma de seu sogro (a)	1	0,4
Missas pela alma de seus primos (as)	1	0,4
Missas pela alma de seu cunhado	1	0,4
Missas pela alma de seus irmãos terceiros	1	0,4
Missas pela alma de seus inimigos	1	0,4
Missas pela alma daqueles que acompanharem seu enterro	1	0,4
Missas pela alma daqueles com quem teve contato.	1	0,4
Missas pela alma de seu compadre	1	0,4
Missas pela alma de seu padrinho	1	0,4
Missas pela alma das patroas	1	0,4
Ausência de registro de pedidos	3	1,3
Dados ilegíveis (dos 234 test.)	8	3,4

FONTE: IPHAN – Testamentos diversos – XVIII – 1730-1800.

Vimos que os pedidos de missas eram muito comuns e podiam variar de acordo com o capital de que dispunha o testador. Alguns, como no exemplo acima, faziam questão de especificar a quantidade de missas e os locais de celebração. Outros destinavam uma quantia específica em dinheiro, como fez Manoel da Silva¹⁵⁸ que, em seu testamento de 1777, pediu que se mandassem dizer quatrocentos mil reis em missas por sua alma. Os valores das missas também podiam variar de acordo com o que se desejava, ou seja, uma celebração com mais pompa e em altar privilegiado certamente tinha maior custo. Assim, a qualidade das missas podia ser uma questão de fé ou uma maneira de realçar as desigualdades.

Depois dos pedidos de missas por sua própria alma, incluindo as missas de corpo presente, o maior número de pedidos (118) foram feitos em benefício da alma de outra pessoa (tabela 4). As almas do Purgatório foram as mais lembradas, recebendo 70 pedidos, seguidas pela alma dos pais, com 69 pedidos, dos parentes, com 27, dos seus escravos, com 24, dos seus irmãos e pessoas com quem tiveram negócios ou contas, com 18 pedidos. Segundo Quiossa (2009), a atitude de mandar celebrar missas pelas almas das pessoas com quem tiveram negócios tornou-se comum, principalmente se o testador tivesse agido de má fé para com aquelas pessoas, pois isso ajudava a aliviar a

¹⁵⁸

IPHAN. Testamento de Manoel da Silva. Cx. 128; 1777.

alma e demonstrava arrependimento diante da proximidade da morte. No momento em que a preocupação com o pós-morte se tornava mais iminente, muitas almas foram lembradas, inclusive a dos escravos que durante a vida padeceram de açoites, maus tratos e humilhações constantes. Nesses casos, além dos testadores tentarem se redimir pelos castigos, maus tratos a que estes eram submetidos em tempo de serviço, a própria Igreja orientava os proprietários a encomendarem sufrágios pelas almas daqueles que já haviam partido. Segundo consta nas **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia** (Livro Quarto, Título LI, p.440).

E porque é alheio da razão e piedade Cristã que os Senhores que se serviram de seus escravos em vida se esqueçam deles em sua morte, lhes encomendamos muito, que pelas almas de seus escravos defuntos mandem dizer missas, e pelo menos sejam obrigados a mandar dizer por cada um escravo ou escrava que lhe morrer, sendo de quatorze anos para cima, a Missa de corpo presente, pela qual se dará a esmola acostumada.

No século XVIII, as missas votivas eram também muito comuns; cada testador se encarregava do pedido segundo suas particulares devoções, que tinham por finalidade rogar pela alma do próprio testador, podendo vir também com intenções diversas, tais como para as almas necessitadas e alívio de consciência. Mandavam dizer as missas que podiam as suas devoções. Algumas tinham clara vinculação com o triunfo do Purgatório como lugar escatológico intermediário. E algumas séries de missas podiam possuir outras especializações, porém liberar as almas do Purgatório era a principal. Também o êxito de cada uma delas estaria ligado à afetividade do testador por sua devoção especial relacionada segundo o que traziam os tratados hagiográficos. Segundo Gil (1993, p. 240):

Trento se esforzó en suprimir ceremonias extrañas, pero encontro en las misas devocionales algunos elementos que a la Iglesia interesaba ensalzar: la propia misa, el valor de los sufragios, la existencia del purgatorio... Y también el culto a la Virgen y los santos, pues casi todas estaban ligadas a la Madre de Dios y a uno u outro santo con sus especializaciones y patronazgos. Este aspecto de la religiosidad popular, (...), estava plenamente formado a comienzos del siglo XVII y seguiría vigente em la época barroca.

Como já mencionado anteriormente, os pedidos de oração em intercessão aos mortos implicavam em uma relação de solidariedade vista como benéfica pelos fiéis no

processo de purificação da própria alma. Assim, pode-se concluir que, de certa forma, todos os pedidos de missas, independente a quem fossem direcionados, eram vistos pelos fiéis como benéficos a suas próprias almas.

As missas pela alma eram uma celebração extraordinária, muitas vezes exigida com qualidade e em maior número possível. Pareciam ser um investimento ainda mais caro do que o cortejo funerário que tinha gastos com os clérigos, frades, confrarias, entre outros. As missas estavam diretamente ligadas ao perdão das ofensas proposto pelos autores das artes de “bem morrer” como um dos passos principais de uma “boa morte”. Podiam ser repartidas entre as paróquias e capelas da comarca e até fora delas, como em conventos e igrejas de outras capitâneas e bispados, o que acontecia de acordo com o apego do outorgante a determinado lugar, ordens ou irmandades, etc. Segundo Araújo (2013, p. 115), 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 variavam conforme a instituição.

No entanto, as **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**¹⁵⁹ determinavam um limite de celebrações de missas permitidas por dia, uma vez que eram instituídas em memória da Paixão de Cristo, que não se repetiu. Esse fato pode explicar o motivo que levaram os testadores a repartirem missas entre vários lugares (paróquias, capelas, capitâneas, bispados, etc.), cumprindo com o desejo de brevidade na realização desmas.

Os testamentos nos revelaram que as missas eram de suma importância nos trâmites de passagem que o cristão haveria de efetuar e estavam de acordo com as exigências católicas de uma vida aos moldes da religião que, através dos sufrágios, oferecia a possibilidade de abreviar a passagem pelo Purgatório.

5.1.2 As doações

Parece incontestável que o imaginário da morte gerava nos testadores do século XVIII nobres atitudes e sentimentos de piedade, gratidão, arrependimento e reconhecimento que representavam o ingresso no reino da bem-aventurança. Assim, as reparações de suas faltas em vida podiam ser convertidas em doações testamentárias em

¹⁵⁹ VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Livro Segundo, tít. V, n.339.

favor de igrejas e capelas, associações de leigos, pobres, escravos órfãos, donzelas (para pagamento de dote) e muitas outras, conforme mostra a tabela 5, que representa a análise de um total de 234 testamentos.

Tabela 5 – Destino das doações feitas por testadores

Doações	Número de testadores que doaram	%
Capelas igrejas	82	35
Irmandades ¹⁶⁰	65	26,4
Ordens Terceiras	54	23
Não fizeram doações	48	20,5
Ilegíveis	34	14,5
Pobres	41	17,5
Escravos	32	13,6
Lugares Santos de Jerusalém Jerusalém	6	2,5
Hospitais	5	2,1
Órfãos	5	2,1
Para dotes de moças pobres	3	1,2
Santa Casa	3	1,2
Convento (s)	2	1,2
Entrevado Aleijado	2	1,2
Forros	1	0,4
Altar das almas	1	0,4
Bacia das Almas	1	0,4
Mosteiro	1	0,4

A iminência da morte, o medo do julgamento particular e o momento da agonia estimulavam a piedade nos testadores visando abreviar o tempo de estada no Purgatório. Segundo Vovelle (2010, p. 93), o Purgatório geralmente parece inserido em uma visão mais global da “economia da salvação”. As doações mais expressivas eram feitas em benefício dos templos religiosos, tais como igrejas e capelas. Os montantes eram deixados, normalmente, para a ornamentação, reformas, e tudo parecia estar ligado a um santo de devoção. As igrejas e capelas que recebiam as doações costumavam ser especificadas; era o templo de um determinado santo, muitas vezes da devoção do próprio testador. Deixar esmolas para as igrejas e para os santos significava, de alguma maneira, a demonstração de devoção por parte dos testadores, a fim de que os santos pudessem estar presentes tanto na vida quanto na hora de sua morte (QUISSA, 2009, p.243). Assim, as doações a igrejas e santos costumavam se misturar (tabela 6).

¹⁶⁰ Não foram contabilizadas as doações feitas a irmandades e ordens em virtude do acompanhamento ao funeral.

Os templos que mais recebiam doações eram os que levavam o nome de Nossa Senhora do Rosário. É interessante observar que, embora a maioria dos testadores fosse dos segmentos sociais mais elevados, em suas cartas testamentárias lembravam-se, de forma expressiva, da invocação de Maria ligada aos segmentos mais baixos da sociedade. Nossa Senhora do Rosário é uma devoção ligada à ocupação da África pelos Portugueses e, “enquanto as origens da invocação precedente remetem a tradições ibéricas e populares, o culto do Rosário, por sua vez, está intimamente ligado a uma grande corrente de toda a cristandade, em que veremos se misturar a fé mais profunda com as mais evidentes injunções políticas” (AUGRAS, 2005, p. 40).

As associações de leigos (irmandades e ordens terceiras), depois dos templos religiosos, foram as que mais se beneficiaram com as doações dos testadores¹⁶¹. Era comum deixarem doações às instituições em que eram associados. No entanto, embora a maioria estivesse ligada às Ordens Terceiras de São Francisco de Assis e a de Nossa Senhora do Carmo, a Irmandade das Almas era quem recebia o maior número de doações, o que expressou um investimento feito em prol da própria alma. Segundo Araújo (2013, p.116):

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.

Seja como for, as diferentes entidades da Igreja, incluindo templos e irmandades, superavam os legados concedidos a outras esferas sociais, tais como os pobres, escravos, hospitais, órfãos e muitos outros, como mostra a tabela 5.

Com efeito, lembrar-se dos menos favorecidos na terra também poderia abrir caminho para o Céu. Assim, fazer doações aos pobres e escravos tornou-se prática comum nos testamentos; era um gesto piedoso, normalmente desencadeado pela proximidade da morte, considerado importante no processo de salvação da alma. Segundo Quiossa (2009, p. 225), vale dizer que os ex-escravos e seus filhos foram prestigiados por alguns de seus senhores como forma de prestar caridade alheia em

¹⁶¹ O número de doações feitas às irmandades e | ou ordens terceiras com pedido de acompanhamento no funeral não foram contabilizados. Normalmente, as irmandades que acompanhavam o defunto eram as que o testador era associado mas, era comum pedirem a outras associações de leigos que também acompanhassem o funeral.

busca da salvação da alma. Da mesma forma, as esmolas para os pobres também contribuíam para a salvação do falecido, ajudando para que a alma tivesse o tempo de purgação encurtado. Normalmente, as doações eram concedidas no dia do funeral do testador, que pedia que acompanhassem seu enterro, e a celebração fúnebre, aumentando o número de cristãos que rezavam por sua alma.

Rodrigues (2005) explica que no século IV surgiram as primeiras condenações eclesiásticas ao banquete como forma de culto aos mortos e aos santos. Com o objetivo de conter tais práticas consideradas pagãs, os eclesiásticos investiram sobre o igual costume de dar alimentos aos pobres, que eram convidados a participar do banquete fúnebre ou presenteados com alimentos e/ou dinheiro após o banquete (RODRIGUES, 2005). Daí surgiu o costume de dar esmolas aos pobres na ocasião da morte, prática muito comum e utilizada como recurso para se alcançar uma “boa morte”¹⁶². Assim, para garantir o cumprimento da boa ação, esse desejo de doar aos menos favorecidos era “oficializado” em carta testamentária e executado em memória do defunto.

Também segundo Coe (2005, p.46), “as preces dos pobres eram de grande valia por serem consideradas especiais. Mesmo na hora da morte, o pobre não deixava de servir aos bem aquinhoados, pois, segundo a bíblia, os pobres tinham privilégios no contato com Deus, sendo suas preces muito bem quistas e quase sempre atendidas”. Assim, em reconhecimento ao valor de sua oração, as doações podiam vir em forma de quantias definidas pelo testador e, às vezes, através de roupas de seu próprio uso. Abaixo estão alguns fragmentos de testamentos que ilustram tais referências.

Ordeno que no dia do meu falecimento se repartão cem (ç) oitavas de ouro pelos pobres a saber pelos, que se acharem presentes e me acompanharem a sepultura a meia pataca cada hú – (trecho ilegível) a quantia de cinquenta oitavas e as outras cinquenta era pobres, que não pedem pelas portas e estão nas suas casas padecendo extremas necessidades; dando cada hú meia oitava; e no caso das primeiras cinquenta sobrasse algu se distribuirá com os segundos¹⁶³.

No dia do meu enterro se dará a cada pobre quatro vinténs de ouro e se darão mais vinte oitavas de ouro em – (trecho ilegível) esmola para os pobres recolhidos que não mendigão por vergonha e pejo¹⁶⁴.

¹⁶² Segundo Rodrigues (2005, p. 42), paralelamente ao incentivo da prática de dar esmolas aos pobres no dia do sepultamento, a Igreja substituiu a refeição funerária pela refeição eucarística, o que cada vez mais implicaria a presença do clero como realizador das cerimônias, no sentido de normatizar a liturgia fúnebre.

¹⁶³ IPHAN. Testamento de Joaquim Ferreira de Sá. Cx.116; 1795.

¹⁶⁴ IPHAN. Testamento de José Gonçalves Martins. Cx.8; 1791.

Ordeno, que no dia do meu funeral se distribua de esmola pelos pobres mendigos, a saber cegos, e aleijados cinco oitavas de ouro repartidas __ (trecho ilegível) chegarem¹⁶⁵.

Nas cartas testamentárias é possível identificar o remorso, gratidão e sentimentos afetivos que deram origem a doações, alforrias que, ainda que pareçam voluntárias, foram forçadas pela iminência da morte. Em testamento de 1793, Amaro Pereira utilizou desse instrumento privilegiado (“boas obras”) na esperança de gozar da aprovação divina e obter a glória celeste. Com o seguinte texto, relatou:

Declaro que meu testamenteiro, logo que eu falecer pagará carta de liberdade a meu escravo Domingos de nação Angola, e a custa da minha fazenda lhe pagará nas notas, e outro sim declaro que se lhe dará a fouce, e enxada com que lhe costuma trabalhar, e tão bem alguã roupa de meu uso no he o capote, e hû lençol, e alguã seloura e camisa das mais usadas, e assim deixo ao mesmo escravo de esmola quatro oitavas de ouro como tão bem se lhe dará hû taxinho do mais pequeno q há em casa. Declaro que a mais roupa de meu uso se dará a pobres a melhor, e mais inferior se dará aos outros escravos¹⁶⁶.

Ao que parece, a morte de uma pessoa abastada da sociedade movimentava uma economia interessante e, imagina-se, colocava em alerta especialmente os pobres, já que era costume entre os testadores de “bom coração”, em sua distribuição de bens, beneficiá-los com esmolas, às vezes, mesmo que não participassem do cortejo fúnebre, como podemos ver no testamento de Joaquim Ferreira de Sá, citado anteriormente.

Tabela 6 – Doações a igrejas ou capelas com invocações de santos ou invocação de Maria que lhes dera nome

Doações a Igrejas, capelas (santos representações de Maria)	Número de doadores	%
Nossa Senhora do Rosário	15	6,4
Santa Ana	9	3,8
Senhor do Matozinhos	9	3,8
Nossa Senhora do Carmo	9	3,8
Senhor dos Passos	8	3,4
Nossa Senhora da Conceição	8	3,4
São Francisco	6	2,5
Nossa Senhora do Pilar	5	2,1
Santo Antônio	5	2,1
Nossa Senhora da Boa Morte	4	1,7
Santíssimo Sacramento	4	1,7

¹⁶⁵ IPHAN. Testamento de José Monteiro Cardoso. Cx. 18; 1796.

¹⁶⁶ IPHAN. Testamento de Amaro Pereira. Cx.102 ; 1793.

Nossa Senhora da Glória	4	1,7
Nossa Senhora das Mercês	3	1,2
Nossa Senhora da Piedade	3	1,2
Nossa Senhora das Dores	3	1,2
Nossa Senhora das Almas	2	0,8
São José	2	0,8
Nossa Senhora da Penha	2	0,8
Divino Espírito Santo	2	0,8
Nossa Senhora do Caminho Novo	1	0,4
São Paulo	1	0,4
Nossa Senhora da Boa Viagem	1	0,4
Nossa Senhora de Nazaré	1	0,4
Nossa Senhora do Monte Alto	1	0,4
Nossa Senhora da Ribeira	1	0,4
Nossa Senhora das Preces	1	0,4
Nossa Senhora da Lapa	1	0,4
Nossa Senhora da Penha	1	0,4
Santa Bárbara	1	0,4
São Joaquim	1	0,4
Santa Isabel	1	0,4
São Miguel	1	0,4
São Evangelista	1	0,4
Santíssima Trindade	1	0,4
Nossa Senhora dos Remédios	1	0,4
Nossa Senhora da Boa Vista	1	0,4
São Francisco de Paula	1	0,4
Nossa Senhora do Desterro	1	0,4
São Brás	1	0,4
São Gonçalo	1	0,4
São João Batista	1	0,4

Tabela 7 – Instituições religiosas beneficiadas com doações

Doações a instituições de leigos	Número de doadores	%
Irmandade das Almas	27	11,5
Irmandade do Santíssimo Sacramento	23	9,8
Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo	21	8,9
Confraria de Nossa Senhora do Rosário	19	8,1
Ordem Terceira de São Francisco	15	6,4
Irmandade do Senhor dos Passos	5	2,1
Irmandade de São Gonçalo	3	1,2
Irmandade de Nossa Senhora da Conceição	2	0,8
Irmandade do Senhor Jesus	2	0,8
Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte	2	0,8

Irmandade de São Miguel e Almas	1	0,4
Irmandade de Santa Ana	1	0,4
Irmandade de Nossa Senhora do Pilar	1	0,4
Irmandade de Nossa Senhora das Mercês	1	0,4
Irmandade da Caridade	1	0,4
Irmandade de Nossa Senhora da Piedade	1	0,4

Missas e doações eram aspectos importantes da economia material e simbólica da Igreja. Muitas somas de dinheiro lhe foram deixadas, o que simbolizaria amor a Deus e fidelidade aos preceitos cristãos, além de servir para encurtar o tempo de estadia da alma no Purgatório.

O testamento permitia ao fiel fazer uma reparação moral, comunicar-se com Deus e estabelecer uma ligação entre o mundo dos vivos e o pós-morte. E, para tal, a Igreja sempre esteve presente, orientando os testadores em sua distribuição de bens, na qual ela própria se beneficiava, sob pena de perdição eterna. Seja como for, estar em dia com a instituição poderia pesar na hora do julgamento, e para o bem da alma, a generosidade era alimentada.

5.2 A herdeira universal

A distribuição dos bens pelos testadores seguiam as orientações feitas em sua carta testamentária. Parte deles ia forçosamente para seus herdeiros legítimos e parte poderia ser distribuída da forma como desejassem. Muitos eram os que se beneficiavam dessa herança: pobres, escravos, instituições de leigos, igrejas, capelas, parentes, amigos, testamenteiros, instituições de caridade, órfãos, entre outros, como mostra a tabela 5. Ainda que os bens fossem poucos, costumavam ser listados pelo testador e definido o destino a ser dado.

Os bens variavam de acordo com a situação econômica do testador. Assim, encontramos propriedades com maior valor, tais como fazendas, minas de ouro, sítios, chácaras, casas, e bens de menor custo, como animais (gados, porco, cavalo), utensílios domésticos, roupas de uso, instrumentos de trabalho (foice, enxada,...), etc. Havia também aqueles que deixavam somente o registro de quantias em dinheiro para serem distribuídas de acordo com sua vontade ou necessidade. No entanto, a intenção aqui não

é apresentar a distribuição dos bens e de todos os herdeiros escolhidos pelos testadores em carta testamentaria, e sim, dar destaque a uma herdeira especial, a alma do testador.

O imaginário da morte definia todo um programa de comportamento, condutas, práticas e representações dos testadores da comarca do Rio das Mortes. Foi possível perceber que além do investimento feito em doações, missas por sua alma, dos 224 testadores, 58 deles ainda deixaram sua alma por herdeira universal de seus bens. 10 documentos estavam ilegíveis, não sendo possível identificar o rol de bens e definição de herdeiros e 166 testadores não declararam sua alma como herdeira universal, mas fizeram uma série de investimentos a seu favor.

Dos que deixaram sua alma por herdeira, foram identificados 48 testadores solteiros (dos quais 5 eram padres), e 10 casados, o que permite concluir que a preferência era em repassar os bens a herdeiros legítimos e, na falta desses, os bens eram distribuídos conforme a vontade e necessidade do testador. Nesse caso, este deixava tudo encomendado antes de fazer seu passamento.

Na maioria dos casos, os herdeiros diretos, filhos e cônjuges, eram os primeiros lembrados na distribuição dos bens, mas caso o testador não tivesse filhos e não fosse casado, procurava indicar parentes, amigos, associações religiosas ou de leigos, afilhados e | ou a sua própria alma. O solteiro Domingos Fernandes Gil¹⁶⁷, em seu testamento de 1796, por não ter herdeiros legítimos, deixou por herdeira de seus bens a Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo, ordem a qual era associado. Por outro lado, a preta-forra Joana de Morais¹⁶⁸, em testamento de 1760, apesar de solteira, declarou três filhos que eram seus herdeiros forçados. No entanto, rogou que depois de pagas suas dívidas e satisfeitos seus legados, a Nossa Senhora do Rosário seria a herdeira de parte de seus bens. A outra parte deixou à sua alma, e pediu que se dissessem missas por ela e também pelas almas do Purgatório.

Depois do direito legal atribuído aos cônjuges e filhos, o testador, com sua terça, beneficiava a quem lhe convinha. Por exemplo, o solteiro Manoel Araújo¹⁶⁹, em testamento de 1736, por não ter filhos, declarou sua mãe como universal herdeira e parte da sua terça deixou aos santos lugares de Jerusalém, para as obras de Nossa Senhora do Monte do Carmo, para as obras da matriz da vila em que morava e para as obras da Igreja do Rosário dos Pretos. Depois de pagas suas dívidas e satisfeitos seus legados, o

¹⁶⁷ IPHAN. Testamento Domingos Fernandes Gil. Cx.55, 1796.

¹⁶⁸ IPHAN. Testamento de Joana de Morais. 1760.

¹⁶⁹ IPHAN. Testamento Manoel Araújo. Cx. 7; 1736.

que sobrasse da sua terça deveria ser investido em missas por sua alma. Já Mariana Rodrigues Machado¹⁷⁰, solteira, em testamento de 1797, instituiu seu único filho por herdeiro legítimo e dividiu sua terça em três partes; uma para seu testamenteiro, pelo trabalho prestado, e as duas outras partes mandou dizer em missas por sua alma. Foram muitos os testadores que deixaram parte de sua terça em missas por sua alma, o que reforçava a preocupação corrente com o pós-morte.

Vimos que, apesar dos herdeiros diretos predominarem na recepção dos bens deixados em testamentos, a parte que competia ao testador, ainda que beneficiasse pessoas do seu círculo familiar e pessoas fora dele, era transferida para o bem de sua alma e da Igreja. O testamento do solteiro Manoel Camello de Souza¹⁷¹ sublinha um caso comum de repartição de bens feita por testadores da comarca do Rio das Mortes. Sem filhos, herdeiros ascendentes ou descendentes, o testador apenas nomeou sua alma por universal herdeira de todos os seus bens, direitos e ações, depois de cumpridos seus legados e pagas suas dívidas. Deixar sua alma por herdeira universal não implicava em doar tudo o que possuía (bens, dinheiro, entre outros) para sua alma ou em seu benefício. Manoel Camello, além de deixar esmolas para missas por sua alma, alma de seus pais, deixou 200 mil reis a partir com os sobrinhos, 400 mil reis para a sua irmã Ana Camello, 400 mil reis a Irmã Catarina Camello, mais 200 mil reis a irmã Sebastiana e ainda pediu que se pagassem suas dívidas. Não encontrando as irmãs vivas, pediu que seu procurador entregasse as ditas esmolas a seus sobrinhos, filhos da (s) defunta (as).

As dívidas eram a preocupação de grande parte dos testadores, inclusive desviando recursos dos beneficiados, trazendo preocupação para os familiares que poderiam não ter recursos suficientes para quitá-las, mas que deveriam providenciar os devidos acertos. Elas podiam ser variadas, mas era comum a preocupação com o pagamento de débitos com as irmandades, dívidas contraídas com negócios, compras, empréstimos, etc. O capitão-mor Manoel Gonçalves Viana¹⁷², em seu testamento, pediu que se pagassem todas as dívidas que havia contraído com as irmandades de que era irmão. Ao relatar suas dívidas, os testadores sempre mostravam interesse em que seu testamenteiro providenciasse o pagamento das mesmas, mas também não se esqueciam dos devedores, como o testador João Rodrigues: “Declaro que me deve Sebastião Ferreira – (ilegível) quatrocentos e noventa e oito mil reis de resto de uma sociedade

¹⁷⁰ IPHAN. Testamento Mariana Rodrigues Machado. Cx. 76;1797.

¹⁷¹ IPHAN. Testamento de Manoel Camello de Souza. Cx. 138, 1754.

¹⁷² IPHAN. Testamento de Manoel Gonçalves Viana. Cx. 145; 1745.

que com elle tive em negócio de negros a vinte ou trinta anos como constará da escritura, digo das obrigações que passamos um ao outro”¹⁷³. De qualquer modo, solucionar os problemas e os arranjos anunciados era fator de peso no processo de salvação, pois poderia livrar o testador de alguns castigos no pós-morte.

5.3 - Os atributos das devoções e a permanente reflexão sobre a morte durante a vida

Na capitania das Minas dominava uma religiosidade profundamente devocional, com destaque para o culto aos santos e a importância dessa prática para a obtenção de proteção para o “bem viver” e, principalmente, para o “bem morrer”. A demonstração de devoção por parte dos testadores se configura dentro da perspectiva de salvação da própria alma, que poderia não ir diretamente para o Inferno; por isso, contar com a ajuda dos santos, principalmente os relacionados com esse momento final da vida humana, era muito importante.

A relação do cristão com a morte parecia acontecer durante toda sua vida terrestre, já que se tinha a consciência de que se tratava de um momento certo. O próprio ato de produzir o testamento reforçava essa consciência, uma vez que muitos cristãos, ao redigir sua carta testamentária, foram levados pela iminência da morte e a brevidade da vida. E era nesse momento que os santos ganhavam relevo e eram muito bem-vindos. A religião do leigo, essencialmente devocional, era praticada cotidianamente e estabelecia uma comunicação de intercessão nos planos terreno e celeste.

A hagiografia, que acusa as competências especializadas de cada santo, alimenta a crença no poder deles e conecta o fiel à plenitude de sua vida e a própria morte com designo de salvação. Os cristãos podiam ser seduzidos pelos poderes na área que o santo controlava, fosse em caso de enfermidade ou um problema concreto. No entanto, em uma época em que o culto aos santos e seus poderes especializados ganharam grande relevo entre os fiéis, a Reforma Protestante desaprovou o que considerava desvios e deformações pagãs. Em contrapartida, a Igreja Católica, embora tenha suprimido alguns abusos, encorajou o culto.

No geral, a devoção à fé católica era universal, diferenciadas, entretanto, nas regiões pela forma prática da vivência. Na comarca do Rio das Mortes, as devoções às igrejas locais eram mais notórias, ou seja, era comum que as devoções às paróquias e ao

¹⁷³ IPHAN. Testamento de João Rodrigues. 1758.

santo patrono fossem mais presentes. Assim, a mesma doutrina e os mesmos rituais podiam ser observados em diferentes manifestações, em diferentes regiões, cada qual acentuando a devoção aos santos relacionados às suas necessidades mais urgentes, o que solidificava a coesão social da comunidade e reforçava a diferença de um grupo social frente a outros. Segundo Gil (1993), se conhecermos os santos mais venerados de uma região, saberemos também quais eram as preocupações vitais da população, já que cada um possuía algumas conotações peculiares que lhe faziam ser invocado em ocasião dos problemas a ele relacionado.

As devoções desempenharam um importante papel na comarca do Rio das Mortes, que desenvolveu uma religião tendo como referência imagens concretas nos altares das paróquias. Com rosto e atribuições determinadas, a elas se confiavam as angústias e temores com a segurança de que seriam escutados. Nos registros testamentários da comarca, nem todos os testadores declararam suas devoções. No entanto, agentes como as irmandades, a escolha do hábito em que se desejava ser enterrado, o local de sepultamento, as missas deixadas e as próprias doações (bens, dinheiro,...) em benefício de um santo, podiam ser indicadores de devoção. A prática religiosa expandida através dos leigos em torno das confrarias alojadas em igrejas paroquiais ou capelas próprias foram de extrema importância para a expansão das devoções ali entronizadas.

Podem ser muitos os critérios para identificar uma devoção. Para além da confiança e a intimidade que o devoto estabelecia com seu protetor, aqui pretende-se enfatizar a relação que essas devoções declaradas têm com o imaginário da morte. Em cartas testamentárias, os cristãos demonstravam acreditar que no plano superior existia um tribunal onde os santos eram chamados a interceder perante Deus, que assumia o papel de juiz.

Dos 234 documentos trabalhados, em apenas 23% deles os testadores mencionaram diretamente seus santos de devoção, a quem pediam intercessão. Muitos não forneceram esses nomes e apenas expressavam o desejo de interferência divina. Também, para renovar a esperança, o panteão de santos católicos podia ser alargado. Assim, era comum o testador mencionar mais de um santo, chegando a invocar, às vezes, até cinco santos de devoção em seu testamento. Compartilhar o mesmo nome do santo propiciava o sentimento e a busca de uma proteção especial por parte deste santo.

A aflição, o desespero, o momento da morte e a expectativa do que poderia vir depois dela evidenciavam a relação entre as devoções católicas e os fiéis, que ansiavam

por intercessão na hora do Julgamento Final. Assim, além do pedido de intercessão às devoções pessoais, 52% dos testadores se asseguraram a todos os santos da corte do Céu que, como advogados, defendiam as almas aflitas e as ajudavam a fazer a travessia até o outro mundo.

Tabela 8 - Classificação das devoções mencionadas pelos testadores com pedido de intercessão, num total de 234 testamentos¹⁷⁴

Santo (a) intercessor (a)	Nº de devotos	%
Santa Ana	99	42,6 %
Santo Antônio	82	35,2 %
São José	69	29,6 %
São Francisco	52	22,2 %
São Joaquim	43	18,5 %
São João Batista	26	11,1 %
São Paulo (Apóstolo)	26	11,1 %
São Pedro (Apóstolo)	17	7,4 %
São João Evangelista	17	7,4 %
São Pedro ¹⁷⁵	13	5,5 %
Santa Tereza	13	5,5 %
Santa Quitéria	9	3,7 %
São João	9	3,7 %
São Gonçalo	9	3,7 %
São João Nepomuceno	9	3,7 %
Santa Isabel	9	3,7 %
Santo Agostinho	4	1,8 %
São Bernardo	4	1,8 %
São Sebastião	4	1,8 %
São Valente Ferreira	4	1,8 %
Santos Apóstolos	4	1,8 %
São Domingos	4	1,8 %
São Gregório	4	1,8 %
Santa Bárbara ¹⁷⁶	4	1,8 %
Santa Brígida	4	1,8 %
São Pedro de Alcântara	4	1,8 %
São Lourenço	4	1,8 %

Ao analisar o quadro acima, há que se notar que existe um número variado de santos de devoção dos testadores da comarca do Rio das Mortes. Assim, na tentativa de ir em direção à relação deles com o imaginário do cristão em torno da morte, foi

¹⁷⁴ Dados aproveitados da pesquisa realizada durante o mestrado: NIERO, Lidiane Almeida. Santos e devoções nas Minas Setecentistas: Feições da religiosidade católica na comarca do Rio das Mortes (1730-1800). Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. 2014.

¹⁷⁵ Entre os santos de devoção, na décima posição, São Pedro aparece com 5,5 % da preferência dos testadores. No entanto, não se especifica a qual São Pedro se refere, como é feito na oitava posição em que fica clara a devoção por São Pedro, o Apóstolo.

¹⁷⁶ Santa Bárbara unia seus poderes sobre as tormentas à proteção contra a morte repentina e à assistência aos que se encontravam em agonia final.

encontrada uma dificuldade nesta análise, uma vez que o número de milagres a eles atribuídos são bem extensos e, ainda que sejam feitas especulações, não é possível afirmar o motivo que levou o testador a mencionar determinado santo em sua carta testamentária. Santa Ana, que segundo a tradição foi assistida pelo seu neto Jesus Cristo em seus últimos momentos, poderia ser invocada para se obter uma “boa morte” (GIL, 1993). Pode ser uma devoção de família, estar ligada a um milagre pessoal por beneficiar o fiel com uma cura milagrosa ou, ainda, por ser padroeira dos mineradores, já que a atividade era muito comum na região de Minas Gerais no período colonial. No entanto, não se sabe, não é possível afirmar com exatidão! Santo Antônio, por sua vez, era muito popular no Brasil durante o período colonial e, ainda hoje, seu culto assume contornos nacionalistas propagados em várias regiões. Segundo Vainfas (2003, p. 31), “Santo Antônio é, de longe, o santo que mais emprestou seu nome à toponímia brasileira, batizando freguesias, vilas e cidades” (VAIFAS, 2003, p. 31). A Ele são atribuídos vários poderes, tais como, proteger as casas e as famílias, encontrar objetos perdidos, advogar causas justas e menos justas junto a Virgem e ao Menino Jesus e interceder pelas almas do Purgatório.

Ele também é conhecido como o protetor do amor e do casamento, prática que se liga ao fato de sua data comemorativa recair no mês de junho, o solstício que os pagãos relacionavam à fecundidade, poder que do santo até hoje é cobrado, principalmente nas festas juninas realizadas pelo Nordeste brasileiro (nessa função, o santo não atua apenas como protetor e mediador das jovens solteiras à procura de um “bom partido”, mas também como conciliador de noivos infieis e casais desajustados), e ainda alguns poderes que podem variar de região para região (no caso de Portugal), em alguns casos até substituindo a ação de alguns santos, como o de proteger contra as pestes, atuar como protetor dos animais, controlador das forças naturais, curas de variadas moléstias e de realizar ressurreições (ALVES, p. 75, 2005).

São muitos os poderes atribuídos a Santo Antônio¹⁷⁷, e um dos que mais chama a atenção neste estudo é sua intercessão em favor das almas do Purgatório. Segundo acreditam os católicos, o santo tem o poder sobrenatural de descer às profundezas do Purgatório e resgatar as almas em perigo de caírem nas garras do diabo. Por isso, sua intercessão pode ser fundamental e amplamente solicitada em carta testamentária, dada a importância do documento no processo de salvação da alma.

¹⁷⁷ Mais sobre seus milagres ver: VAINFAS, Ronaldo. **Santo Antônio na América Portuguesa:** religiosidade e política. REVISTA USP, São Paulo, n.57, março/maio 2003, p. 28-37.

Por sua vez, o triunfo da morte de São José ilustra um modelo ideal de morte (“boa morte”) desejado pelos cristãos católicos. No momento derradeiro, a devoção ao santo poderia vir do desejo de receber alguns dos dons que havia gozado no final de sua vida terrestre, ou seja, morte abençoada, suave, sem dor, sem visões terrificantes, assistida pelos familiares e amigos. Quando morreu São José, à sua cabeceira estava Jesus, “*que le cerró los ojos, y mandó a muchos Ángeles llevassen su bendita alma al seno de Abraham, donde dio alegre nueva a todos los Santos Patriarcas, y Profetas que allí estaban de sua breve Redención*” (VILLEGAS apud GIL, 1993, p. 270). O santo, além da excelência de suas especialidades¹⁷⁸, podia “ensinar os enfermos a se desprenderem dos vãos bens terrenos” (AUGRAS, 2005, p.122). Assim, se apegar a Ele poderia ser um bom investimento feito em vida, pensando já no momento da morte que tende a moderar a atitude dos homens frente aos bens materiais. O santo poderia ajudar no desapego ao amor descontrolado pelo mundo terreno dentro de uma ética de sobriedade, equilíbrio e temperança.

Uma das devoções mais vigorosas da comarca no século XVIII é dirigida a São Francisco de Assis. O incentivador da prática da perfeição evangélica, o redescobridor da natureza, foi associado à morte e à sua meditação. Sua forma de viver chamou a atenção dos cristãos e o tornou um modelo a se imitar desde a Idade Média, exemplo de quem conseguiu abrir mão de sua vida na vaidade e adotar o espírito profético. São Francisco de Assis, quando sentiu a morte, desnudou-se e:

“y se postró en tierra desnudo”, tapándose con la mano la llaga de su costado. Un fraile tomo un hábito viejo y un cordón, y se lo dio diciendo: Hermano, vos no tenays hábito en que morir, porque soys pobre mendigo, y desnudo: este hábito os damos de limosna, y por amor de Dios; no dado, sino prestado, y vos le recibid en virtud de santa obediência. Alegróse el Santo sobre manera, por verse morir pidiendo limosna, y con vestido, y por ello Dio muchas gracias a Dios, y mando a los Frayles en obediência de caridad, que en viéndole ya difunto, le dexassen en el suelo desnudo, tanto tiempo, quanto se pudiesse andar de espacio una milla (RIBADENEIRA apud GIL, 1993, p. 276-277).

Imagina-se que desapegar da vida terrena e da vaidade não seja tarefa fácil, ainda para o cristão que, muitas vezes, tem uma vivência incompatível com a grandeza e a bondade de Deus pregada pela Igreja. O processo da morte colocava o homem diante

¹⁷⁸ Entre as especialidades a ele atribuídas está a de casamenteiro (ainda que com menos popularidade que Santo Antônio), advogado das chuvas, entre outras.

de sua fragilidade em cumprir os ensinamentos da instituição. Por isso, o testamento exerceu uma função importante de reparo de algumas transgressões cometidas em vida e, para tal, os santos melhores qualificados exerciam um papel de grande importância na busca pelo perdão divino e salvação da alma. Sendo assim, São Francisco, que difundiu um modelo evangélico que consagrava o ascetismo, a pobreza, o zelo pastoral e as virtudes manifestadas em vida, no momento derradeiro, tinha a excelência de suas virtudes exaltadas¹⁷⁹. Tanto é assim que, no momento em que a morte parecia próxima os testadores poderiam ser caracterizados pela nobreza de suas atitudes, como já mencionado anteriormente. Segundo Vauchez (1995, p. 132), a devoção ao Cristo na Cruz, na espiritualidade franciscana deve, entretanto, ser considerada como um meio privilegiado para a alma ter acesso à contemplação de sua divindade através da humildade sofredora do salvador.

Também entre os santos de maior devoção declarados pelos testadores, há que se destacar, ainda, São Joaquim, o santo que foi agraciado com a benção de ser pai com idade já avançada, depois de muitos anos sujeito à provação da esterilidade. Comumente, o apelo aos santos de devoção se dava em momentos difíceis, nos tempos fortuitos, para que ajudasse o devoto a vencer as dificuldades que a vida lhe impunha. Assim, devido às qualidades que lhe foram atribuídas, de homem forte, de fé e esperança, São Joaquim podia trazer conforto e amparo ao fiel em seus momentos de aflição, como a proximidade da morte.

Seja como for, os católicos acreditam que os santos, no geral, como todos mencionados pelos testadores e apresentados na tabela 8, atuam em muitas áreas, ainda que tenham algumas especificações mais exaltadas devido às qualidades que lhe foram atribuídas. A sacralidade de suas identidades e o reconhecimento dos poderes que a eles são socialmente atribuídos os aproximavam das pessoas em busca de proteção em momentos difíceis, nas adversidades da vida, na doença, no sofrimento e, principalmente, na hora da morte, ou seja, a proteção se estendia da vida presente ao momento da morte, facilitando o acesso à vida eterna. Segundo Daves (1998, p. 88), os santos, juntamente ao imigrante português, também atravessaram o Atlântico e, numa situação de violência e perigo iminente, dilatavam seu significado, tornando-se, ao mesmo tempo, mais próximo do devoto e mais poderoso do ponto de vista da magia.

¹⁷⁹ A vida de São Francisco foi ilustrada por numerosos milagres, como pães que abençoou e que curavam muitos doentes, a transformação da água em vinho, que devolveu a saúde a um doente que provou dele (VARAZZE, 2003), entre outros.

Todavia, não é de se estranhar que as devoções e os tributos dos santos se popularizassem e alcançassem sucesso durante a vida do devoto e no permanente processo de reflexão sobre a morte e o “bem morrer”. Segundo Borges (2005, p. 159), os devotos da colônia acreditavam no poder dos santos por eles terem passado pela terra e serem os mediadores entre o sagrado e o profano. Conhecem bem as fraquezas e o sofrimento humano e estão mais próximos de sua realidade do que o próprio Deus.

Como visto, a relação dos santos envolvidos nessa ideia de salvação e signos alusivos à morte, as representações de Maria mencionadas pelos testadores que, independente do grau de devoção, que aqui não foi investigado, receberam apelo de intercessão em carta testamentária. Parece ser possível afirmar que a devoção a Nossa Senhora, assim como aos santos, fez parte da experiência religiosa da população das Minas desde o início do processo evangelizador. No entanto, fez parte da experiência histórica das comunidades cristãs bem antes da descoberta das Minas. Como “Nossa Senhora é uma só, nossos corações é que lhe dão tantos nomes, porque muito lhe pedimos em muitas ocasiões”¹⁸⁰, conclui-se que, de acordo com a compreensão dos católicos, as denominações a Ela atribuídas são compatíveis com as necessidades dos cristãos num dado tempo e local. São muitos os testadores que pediram intercessão da Virgem em carta testamentária. No entanto, apenas 9,4 % deles deram nome a invocação de sua devoção no preâmbulo. Como Nossa Senhora é uma só, parece que bastava para a grande maioria o pedido de intercessão sem mais especificações. O que não significa que em outras partes do documento não fossem lembradas. Como a intenção aqui é tratar o aspecto devocional, conectando-o ao imaginário da morte, optou-se por retomar da dissertação de mestrado¹⁸¹ a classificação geral das representações de Maria declaradas pelos testadores, seja com pedido de interseção, doações, ou pedidos de missas e imagens colocadas no rol de bens¹⁸².

¹⁸⁰ Augusto de Lima Júnior, 2008, p. 46.

¹⁸¹ NIERO, Lidiane Almeida. Santos e devoções nas Minas Setecentistas: Feições da religiosidade católica na comarca do Rio das Mortes (1730-1800). Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. 2014.

¹⁸² Cabe destacar que nem todos os testadores fizeram pedidos de missas para alguma representação de Maria. Fizeram doações, especificaram o pedido de intercessão e deixaram imagens no rol de bens. No entanto, muitos se lembraram de mais de uma invocação. Nos testamentos, também devido a algumas lacunas, muitas vezes provenientes do estado de conservação do documento ou ilegitimidade da grafia, alguns dados permaneceram ocultos. Assim, essa classificação representa apenas o conjunto de “Nossas Senhoras” declaradas em carta testamentária que foram legíveis na leitura feita para estudo.

Tabela N.º 9**Classificação Geral das Representações de Maria (total de 234 testamentos)**

Invocações de Maria	Nº de declarações	%
Nossa Senhora do Carmo	48	20,5
Nossa Senhora do Rosário	46	19,6
Nossa Senhora da Conceição	36	15,3
Nossa Senhora da Boa Morte	12	5,1
Nossa Senhora das Dores	10	4,2
Nossa Senhora da Piedade	9	3,8
Nossa Senhora da Glória	8	3,4
Nossa Senhora do Pilar	6	2,5
Nossa Senhora das Mercês	5	2
Nossa Senhora da Penha	3	1,2
Nossa Senhora da Aparecida	3	1,2
Nossa Senhora da Boa Viagem	2	0,8
Nossa Senhora da Lapa	2	0,8
Nossa Senhora de Nazaré	2	0,8
Nossa Senhora do Amparo	2	0,8
Nossa Senhora do Bom Sucesso	2	0,8
Nossa Senhora das Angústias	2	0,8
Nossa Senhora do Livramento	2	0,8
Nossa Senhora da Assunção	1	0,4
Nossa Senhora da Boa Vista	1	0,4
Nossa Senhora da Ribeira	1	0,4
Nossa Senhora das Carrancas	1	0,4
Nossa Senhora das Preces	1	0,4
Nossa Senhora de Fátima	1	0,4
Nossa Senhora do Desterro	1	0,4
Nossa Senhora do Monserrate	1	0,4
Nossa Senhora do Monte Alto	1	0,4
Nossa Senhora dos Passos	1	0,4
Nossa Senhora dos Remédios	1	0,4
Nossa Senhora dos Prazeres	1	0,4

Como se pode ver, são muitas as invocações de Maria declaradas em carta testamentária. Nossa Senhora do Carmo, ligada à prática do escapulário, aparece como a devoção mais difundida entre os testadores da comarca do Rio das Mortes. Acreditava-se que quem usasse o escapulário ou lhe cultuasse durante toda a vida conseguiria alívio tanto na hora da morte, como também redução do tempo que ficaria penando no Purgatório, além da certeza de uma “boa morte” (DAVES, 1998, p. 79). A devoção garantiria a possibilidade de se libertar do Purgatório, o que pode ter sido extremamente sedutor aos olhos dos testadores. Assim, para além do fato de que a comarca conta com a Ordem Terceira do Carmo, e isso sem dúvidas pesava na posição do testador, a

popularidade da Virgem entre estes pode estar ligada ao medo que sentiam diante da iminência da morte.

Nossa Senhora do Rosário também empresta seu nome a uma confraria da comarca. Devoção ligada à ocupação da África pelos portugueses, chama a atenção por uma série de fatores. A maioria dos testadores eram brancos e pertenciam a associações de leigos destinadas aos segmentos sociais mais altos, ou seja, estavam ligados à duas ordens terceiras da comarca, a de São Francisco de Assis e a de Nossa Senhora do Carmo. Assim, seria coerente que os santos (as) ou invocações de Maria associados a suas realidades ocupassem uma posição superior à de Nossa Senhora do Rosário. Por outro lado, a Senhora do Rosário remetia a uma realidade de opressão e injustiça em que viviam os pretos africanos evangelizados nessa devoção. Virgem cuja predileção especial eram os negros, tornou-se importante na obtenção de graças e proteção também dos brancos que trabalharam na manutenção do sistema escravista, gerando grande riqueza nesse processo que se apoiou fortemente na religião.

As atribuições da Virgem, tida como modelo de vida cristã, parece que acabam por sensibilizar os fiéis para a humildade e amor demonstrados por Maria, contrapondo-se ao orgulho, arrogância e ingratidão dos homens. Suas ações de caridade podem ter incentivado a reflexão nos fiéis sobre a culpa que carregavam pelas indiferenças às necessidades alheias e que, na hora da morte, podiam pesar, uma vez que o julgamento poderia estar próximo. Assim, os ricos se mostravam abertos a fazer bom uso dos bens que possuíam e considerável resignação pela pobreza. Essa é uma atitude detectável em carta testamental em que o pensamento na pobreza era recorrente; por isso, os menos favorecidos foram constantemente lembrados com doações ou gestos caritativos: escravos recebiam carta de alforria, os pobres, os forros e deficientes físicos recebiam esmolas e até as donzelas sem dote podiam ser favorecidas.

Ao analisar os testamentos, percebe-se que a invocação à Nossa Senhora da Conceição foi também muito significativa para os testadores da comarca, tendo também expressivos registros no território das Minas e do Brasil, desde o seu período de formação e povoamento. Exprime a plenitude e a excepcionalidade da graça que lhe foi conferida, a de ser mãe de Jesus e a Virgem da misericórdia (súplica comum para a hora da morte).

Embora Nossa Senhora da Boa Morte não tenha alcançado o sucesso das invocações de Maria acima destacadas, é a quarta na preferência dos testadores. A morte bem-aventurada de Maria a tornou padroeira dos agonizantes; assim, na hora tão

temida pelos cristãos católicos, o seu auxílio era veementemente desejado, pois uma “boa morte” poderia significar a garantia da salvação eterna.

Tal como Nossa Senhora da Boa Morte, Nossa Senhora das Dores, da Piedade e da Glória podem destacar-se por atribuições importantes identificadas pelo testador, como o momento em que seus sentidos viriam a desfalecer. A Senhora das Dores, ajudando a suportar os sofrimentos, a Senhora da Piedade, intercedendo de forma piedosa pelos necessitados e Nossa Senhora da Glória, para que atingissem a glória celestial após a morte.

Podem ser muitas as atribuições conferidas a essas invocações de Maria; no entanto, vale destacar a atuação das irmandades e ordens terceiras na promoção dessas devoções. Na comarca do Rio das Mortes encontram-se a confraria de Nossa Senhora do Rosário, a irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e a ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo, todas possivelmente com significativa influência no sucesso alcançado pelas devoções a essas representações. Seja como for, entendemos que as várias devoções e tributos dos santos se popularizaram, ganhando cada vez mais importância nos momentos de reflexão sobre a morte e o “bem morrer” durante a vida.

A identidade sagrada, os milagres e o reconhecimento das especialidades dos santos, ou suas áreas de atuação, renovavam a esperança.

[...] Quem, portanto, disse que milagres são incognoscíveis, querendo dizer com isso que eles se camuflam entre os acontecimentos de todos os dias, que eles são realizados, na aparência, por pessoas que se parecem conosco, [...] por pessoas comuns? [...] É muito verdadeiro. É isto mesmo. O que não pertence ao nosso mundo se assemelha ao resto do nosso mundo. Li, uma vez, que um príncipe encantado tinha sido incumbido de distinguir uma maçã de ouro maciço entre cem maçãs que eram apenas douradas. Se ele não conseguisse encontrar esta maçã de ouro, arriscar-se-ia a ter sua cabeça cortada... [...] conosco acontece a mesma coisa. Se queremos sair do ventre da baleia, é preciso que nós encontremos, entre as milhares de coisas que pertencem a este mundo, esta coisa única que não pertence a ele, se bem que, ela não se diferencia em nada, aparentemente, das milhares de outras coisas que se lhe assemelham. Se não a descobirmos, estaremos perdidos, cortam-nos a cabeça. Felizmente nos deixaram toda uma vida para descobri-la. Mas se antes de nossa morte, não a encontrarmos, estamos perdidos (ELIADE apud ROHDEN, 1998, p.117).

O acesso ao sagrado encontrado no romance de Eliade mostra de forma peculiar o valor que representa para a vida humana e a forma como se camufla no mundo profano. A crença nos santos ultrapassa os limites do mundo material; ou, dentro

da compreensão de “sagrado” do autor Mircea Eliade (1992), ela se constitui numa concepção de mundo que extrapola a dimensão humana, já que os santos possuem caráter divino e uma existência transcendental que vai além dos quadros de uma realidade visível. Assim, a ideia de sagrado e profano coloca-se diante da maneira como “o homem religioso se esforça por manter-se o máximo de tempo possível num universo sagrado e, conseqüentemente, como apresenta sua experiência total de vida em relação à experiência do homem privado de sentimento religioso, do homem que vive, ou deseja viver, num mundo dessacralizado” (ELIADE, 1992, p.19).

Na comarca do Rio das Mortes pode-se identificar manifestações e expressões do sagrado em diversos setores, tais como históricos, sociais e culturais. A vida religiosa era centrada na intimidade com os santos e a convivência nas vilas e arraiais movimentava a edificação e ornamentação de templos e altares destinados ao culto dos santos. Vivia-se ali uma religiosidade dada às festas em torno do santo por motivo de uma boa colheita, ou da descoberta de alguma nova lavra de ouro (DAVES, 1988, p. 92), entre outras. Percebe-se que o envolvimento devocional tinha uma elasticidade muito grande e o desejo de salvação da alma dirigiu intenções devocionais, como no caso dos pedidos de missas e sufrágios, delimitando um núcleo forte da sensibilidade religiosa. Apesar de muitos desses pedidos responderem a uma uniformização rígida precedente do formulário notarial – Virgem Maria, Anjo da Guarda, santo de seu nome – também podem corresponder a opções particulares do testador.

5.4 A intervenção dos anjos na hora da morte

Assim como os santos e as invocações de Maria foram mencionados em carta testamentária com pedido de intercessão, os anjos também fizeram parte do investimento feito em prol da salvação da alma. O Anjo da Guarda exerceu um papel preponderante, sendo invocado por 92,5 % dos testadores, seguido por São Miguel (18 %), pelo arcanjo São Rafael e arcanjo São Gabriel (0,9 %). Também 2,6 % dos testadores que declararam devoção a algum anjo, se asseguraram com todos os anjos de uma vez. Segundo a crença cristã, o Anjo da Guarda é enviado por Deus logo no nascimento de uma pessoa para que lhe proteja durante toda a vida e guarde sua alma à eternidade, ou “aquele que leva as almas dos leitos deste mundo para o céu” (AUGRAS, 2005, p. 132).

São Miguel arcanjo, por sua vez, era invocado por aqueles que desejavam proteção e tinham anseio de salvação, já que está ligado ao juízo particular que acontecia imediatamente após a morte. Uma de suas principais atribuições era ser defensor das almas do Purgatório, atuando na defesa dos mortos que se encontravam no Terceiro Lugar à espera de salvação. “Miguel é, por conseguinte, aquele cuja face reflete e anuncia a eterna presença de Deus” (AUGRAS, 2005, p. 131).

Para toda la Edad Media, san Miguel fue el introductor de las almas en la otra vida, el santo psicopompo. Desde los primeros siglos del cristianismo, la Iglesia, deseosa de desviar hacia san Miguel el culto que los galo-romanos, todavía paganos, tributaban a Mercurio, concedió, al parecer, al arcángel alguna de las atribuciones del dios [...]. San Miguel, que era ya el mensajero de cielo, se convirtió, como Mercurio, en conductor de los muertos. Este papel fúnebre de san Miguel está atestiguado por costumbres antiguas. Las capillas de los cementerios estaban dedicadas a él, y las confradías fundadas para enterrar a los difuntos le tenían como patrono (MALÊ apud GIL, 1993, p. 271-272).

O arcanjo São Miguel exerceria um papel ativo no processo da morte e pós-morte dos cristãos; apresentava-se, para aqueles que corriam o risco de terem suas vidas interrompidas, como advogado e protetor no momento da agonia, em que os assaltos do demônio são mais fortes e perturbadores. Assim, o moribundo esperava que São Miguel conduzisse sua alma, ao sair do corpo, e o livrasse do Purgatório. De qualquer forma, na agonia o cristão podia contar com a proteção dos anjos que desenvolveram um papel ativo ao impedir que os demônios se apoderassem da alma no momento em estava para sair do corpo. Dava-se, então, a batalha entre anjos e demônios.

5.5 Costumes fúnebres, rituais e práticas de sepultamento

Os ritos pós-morte faziam parte de um dia comum nas vilas e arraiais da comarca do Rio das Mortes. Os testamentos, por sua vez, garantiam segurança e a possibilidade de uma hora póstuma, com direito a funeral público e acompanhamento eclesiástico. Vê-se um processo de clericalização da morte com grande eficácia social. Os gestos e palavras utilizados nos rituais dominavam o imaginário dos homens que se identificavam na fronteira entre a vida e a morte. Ainda que se encontrassem “com saúde e em perfeito juízo e entendimento”, o temor da “morte certa e seu destino

incerto” inseria os homens presentes (parentes, amigos, vizinhos, sacerdotes e pobres¹⁸³) na tensão dos últimos instantes que envolviam toda uma preparação ritual.

A dura realidade da morte fazia parte do cotidiano das famílias católicas da comarca do Rio das Mortes. Chegada a hora, mobilizavam-se a(s) irmandade(s) a que pertencia o defunto, os confrades, capelães, sacerdotes e o pároco, todos devidamente paramentados com as respectivas opas. Os toques dos sinos tinham uma função importante; comunicavam ao povo que estava para acontecer mais uma missa de corpo presente e, conseqüentemente, mais um sepultamento. Era costume o pároco seguir na frente com o aspergi e a água benta. No entanto, sobre o esquife, o defunto amortalhado roubava a cena. O caminho que levava o defunto até a tumba de sua irmandade também era percorrido por parentes, amigos e escravos do morto que traziam velas nas mãos.

A cena, que se repetia com frequência, com maior ou menor pompa, mobilizava um grande número de pessoas. Os rituais fúnebres faziam parte da vida da população tal como as atividades comerciais, os nascimentos, os casamentos, os sermões, as romarias, as novenas, etc. Enquanto o vigário administrava o viático de um recém-falecido, um notário ocupava-se das últimas vontades de algum testador.

Já em presença da doença, o cenário da agonia começava a ser montado e seus atores entravam em cena. Na cabeceira do enfermo o confessor se posicionava. Ainda no leito, as cerimônias aconteciam e acompanhavam o cristão até o túmulo. Regenerar a alma e prepará-la para a morte era o grande espetáculo. O sacerdote¹⁸⁴ era um personagem necessário para a “boa morte”, cumpria seu papel assistindo e consolando o moribundo no momento derradeiro, alertando-o da necessidade dos sacramentos e da redação do testamento. Segundo Vorgrimler (1984, p. 216), para tomar distância de eventos e atos de que a nossa alma sente o peso, é praticamente indispensável poder “objetivá-los”.

Os sacramentos, enquanto celebrações centrais da Igreja que encerra os elementos simbólicos¹⁸⁵, a palavra¹⁸⁶ e a atividade litúrgica envolviam uma série de

¹⁸³ Segundo Araújo (1997, p. 183), em Lisboa, eram normalmente convocados 12 pobres, simbolizando os doze apóstolos, excluindo Judas – a imagem da última ceia. Esses davam corpo ao acompanhamento fúnebre, carregavam a tumba, recebiam esmola e realçavam a necessidade de uma piedade fundada na caridade e nas obras (ARAÚJO, 1997). Já na comarca do Rio das Mortes, não foram trabalhados registros que precisassem tal informação.

¹⁸⁴ Normalmente, a assistência dos sacerdotes se amparava nos manuais de “bem morrer”. Eles ensinam o que dizer, o que fazer e orientam na administração dos sacramentos necessários ao momento.

¹⁸⁵ No termo “símbolo” se reúnem a atual redespertada consciência da unidade do ser humano, o reconhecimento da corporalidade essencial de toda comunicação inter-humana, bem como a experiência de que a realidade é multidimensional, que coisas visíveis à primeira vista apontam coisas profundas

gestos (confissão de fé, saudação, unção, etc.) que compunham um rito que realizava, por exemplo, a admissão de novos membros para a Igreja na fé de Cristo e sua filiação à comunidade. Seu engajamento prático ia em direção à esperança a ele associada (como é o caso da extrema unção que traz consigo sinais de salvação), a relação de fé cristã com o mundo material e com o homem enquanto criatura de Deus envolvido no processo de redenção. Assim, celebrar a *práxis* sacramental significava, para a Igreja, cumprir seu papel de anunciadora da Boa Nova de Jesus Cristo e divulgadora da graça da salvação através dos rituais que se praticavam em torno dos sacramentos (QUIOSSA, 2009, p. 114). A importância dos últimos sacramentos era colocada com certa dramaticidade pela doutrina católica, reforçando sempre a ideia da luta entre as forças do bem e do mal e a possibilidade de vitória dada à oferta de graça e perdão de um Cristo misericordioso. Assim, a Igreja reforçava o controle que exercia sobre a morte, e o mais importante, sobre a salvação.

Aqui interessa analisar o chamado daqueles sacramentos que às portas da morte buscavam a remissão dos pecados (caso tenham sido cometidos) e um descanso eterno; são eles: eucaristia, penitência e extrema-unção. Serão tratados, então, os rituais católicos dos sacramentos (sobretudo a unção e o viático) do tempo anterior ao Vaticano II, que valiam à época tratada nesta pesquisa.

O ritual dos sacramentos da eucaristia em modo viático, da penitência e a extrema-unção, quase sempre tinham como cenário o quarto do enfermo. Diante da possibilidade de morte iniciava-se, então, a administração desses sacramentos. Não necessariamente, administravam-se todos eles; muitas vezes, o cristão não vivia tempo suficiente para recebê-los ou, mesmo, a morte inesperada não lhes dava tempo para prepararem-se para a passagem, como no caso dos assassinados, afogados ou aqueles que tiveram suas vidas interrompidas de forma trágica e repentina.

Existia uma relação de solidariedade oferecida pela Igreja, que conectava a comunidade de fé ao indivíduo em risco de morte. Ou seja, nessa relação o moribundo era amparado no âmbito corporal e espiritual, recebendo todo auxílio pastoral dos representantes da instituição. Com a presença do pároco (que era chamado pelo

invisíveis, que o fundo se mostram nas coisas perceptíveis pelos sentidos como em figuras, inclusive comunicando-se a si mesmo em expressão corporal (NOCKE, 2000, 191).

¹⁸⁶ Em sua teoria dos sinais, Agostinho concedia a primazia à palavra, e deste modo pôde, a partir da palavra, definir o sacramento como *verbum visibile* (palavra visível) (Agostinho, De doct. Christ. II 3,45; - 3.1.2.2). Na escolástica, porém, a palavra foi, sem dúvida, refletida como elemento essencial do sacramento (forma *sacramanti*; - 3.2.5.). No entanto, não se elaborou uma teologia da palavra (NOCKE, 2000, 193).

moribundo ou doente, por seus parentes ou amigos), iniciava-se a luta entre as forças do bem contra as do mal.

Comumente, a doença tem ritos que unem o paciente ao seu círculo; e a morte, ainda mais, obedece a uma liturgia em que se sucedem toaletes fúnebres, velório em torno do defunto, colocação em ataúde e enterro. As lágrimas as palavras em voz baixa, a lembrança das recordações, a arrumação da câmara mortuária, as orações, o cortejo final, a presença dos parentes e dos amigos: elementos constitutivos de um rito de passagem que se deve desenrolar na ordem e na decência (DELUMEAU, 1989, p. 123-124).

Para auxiliar o cristão no momento de sua partida, o clérigo “vestido de sobrepeliz estola roxa carregando em suas mãos os santos óleos” administrava os sacramentos (MATRANGOLO, 2013, p. 69). A pedido do próprio moribundo, como nos mostra as cartas testamentárias, o evento poderia contar com a presença de membros da irmandade a que pertencia o indivíduo; esta saía em procissão solene até sua residência. Os membros da procissão eram convocados pelos toques dos sinos da igreja, e na falta de uma irmandade, o acompanhamento era feito por pessoas comuns¹⁸⁷ (MATRANGOLO, 2013).

O moribundo munia-se dos recursos necessários ao conforto e alívio espiritual no momento da passagem. Com a administração dos últimos sacramentos em modo viático, estaria preparado para enfrentar as tentações perigosas a que estava sujeito na hora da morte. Segundo acreditavam os católicos, a oração oficial os levaria a Deus e poderia operar sua salvação. Com efeito, o ritual eucarístico colocava o doente em comunhão com Deus e com sua presença real, com sua “carne e seu sangue”. O Concílio de Florença (1439) diz no Decreto para os armênios (apud MULLER, 2015, p. 478):

“O terceiro sacramento é a Eucaristia, cuja matéria é o pão de trigo (panis triticeus) e o vinho de uva (vinum de vite), ao qual antes da consagração se deve acrescentar alguma gota de água [...]. A forma

¹⁸⁷ Segundo Matrangolo (2013), em seu estudo sobre as formas de morrer em São Paulo, acompanhava o pároco no ritual fúnebre, partindo da procissão, a irmandade do Santíssimo Sacramento da paróquia e, na falta dessa irmandade, o acompanhamento era feito por pessoas comuns que acorriam o chamado. Ainda segundo o autor, as irmandades do Santíssimo Sacramento eram responsáveis por tudo que tivesse relação com o Santíssimo Sacramento nas paróquias e, tinham como função, dentre outras, a obrigação de estar presentes no acompanhamento do viático à casa do moribundo, junto com o pároco (MATRANGOLO, 2013, p. 69). No entanto, os testamentos estudados para a presente pesquisa revelam que os moribundos não se atêm à irmandade do Santíssimo, mas aquelas de que são membros, estendendo-se a outras da região caso fosse sua vontade.

deste sacramento são as palavras com as quais o salvador as produziu. O sacerdote, de fato, produz esse sacramento falando in persona Christi. E em virtude dessas palavras, a substância do pão se transforma no corpo de Cristo e a substância do vinho em sangue. Isso acontece, porém, de modo tal que o cristo está contido inteiro sob a espécie do pão e inteiro sob a espécie do vinho” (DH 1320-1321).

A celebração da eucaristia era presidida pelo sacerdote no exercício legal da Igreja; esse sacramento só poderia ser administrado por quem e para quem já tivesse iniciado na fé católica através do batismo. Para recebê-lo, o indivíduo deveria encontrar-se em plena comunhão com a Igreja e estar com a consciência limpa de todos os pecados mortais para não ser condenado por comer e beber indignamente. Para comungar também devia-se fazer jejum a partir da meia-noite do dia anterior, salvo aqueles que por doença não pudessem fazê-lo e precisassem receber esse sacramento por viático. A confissão também era um dado importante e para que não houvesse abusos na administração do Santíssimo Sacramento, **As Constituições** previam que o pároco fizesse a seguinte exortação:

Irmãos, o Santíssimo Sacramento da Eucaristia é o mais excelente de todos os sacramentos; porque nele está verdadeira e realmente nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro Homem. Quem dignamente o receber alcança muitas graças e dons espirituais e celestiais; e quem indignamente o recebe comete gravíssimo pecado mortal de sacrilégio, e o recebe para sua condenação. Pelo que voz admoesto, e da parte de Deus vos digo, que se algum dos que vindes para o receber estiver por confessar, e depois de confessado se lembra de pecado mortal que não confessasse por esquecimento ou por malícia; ou que depois de confessado o cometesse, é obrigado a se confessar primeiro. E portanto se deve reconciliar antes da comunhão ou a deixe para outro dia: e os que têm escritos aprovados podem vir comungar à mesa (**Constituições Primeiras**, Título XXVIII, 97, p. 171).

Na Igreja o pároco deveria seguir a forma do Ritual Romano¹⁸⁸; feito diferente, o ato incorreria no pagamento de duzentos réis para a Confraria do Senhor ou, não havendo, para a fábrica. No momento da comunhão os sacerdotes deveriam encontrar-se de sobreliz e estola e comungariam no degrau mais elevado do altar, diferente dos leigos que receberiam a comunhão abaixo deste. As **Constituições Primeiras** (título XXVIII, p. 49-50) preveem o seguinte ritual:

¹⁸⁸ O ritual que será aqui apresentado encontra-se nas **Constituições Primeiras** do Arcebispado da Bahia, Título XXVIII, 98/99/100, p. 49-50). (p. 172-173).

O ministro lhe chegaria a toalha, que deveria ser sempre limpa e de bom pano, a qual teriam diante dos peitos, de modo que, se por acaso caísse alguma partícula, ou relíquia, caía na dita toalha; e o pároco, sob pena de lhe dar em culpa, não consentiria que pessoa alguma comungasse com toalha que trouxesse de casa. Feito isso, o acólito que assistisse, posto de joelhos junto ao altar da parte da epístola, diria a confissão, e com ele a iria dizendo os que houverem de comungar e, não a sabendo o acólito, a dirá o sacerdote na forma do liv. 3, n. 563.

As **Constituições Primeiras** (Título XXIX, p. 51-52) também traziam o modo como se deveria administrar o Santíssimo Sacramento da Eucaristia aos enfermos e àqueles que se encontravam em perigo de morte. Ao ser chamado, o pároco deveria ir até o enfermo ou moribundo para levar-lhes o mantimento espiritual das almas.

(...) e quando houver de levar o Santíssimo Sacramento, mandará fazer o sinal com o sino maior da Igreja e tanger a campainha pelas ruas; salvo se a necessidade do enfermo for tal que não dê lugar a isso. E mandará que a casa do enfermo esteja limpa e preparada, e que haja uma mesa segura com toalha lavada e duas velas acessas, capaz de se por sobre ela a âmbula do Santíssimo Sacramento em cima dos corporais, que levará um clérigo na forma costumada. E encomendamos a todos os nossos súditos que, ouvindo o sinal, acudam logo, e acompanhe o Senhor. E às dignidades e cônegos da nossa Sé exortamos que também o acompanhe na forma de seus estatutos, para que eles tomem todos os exemplos.

Após a confissão geral feita pelo enfermo ou por outrem, caso ele estivesse impossibilitado, o sacerdote lançaria a bênção; feita a genuflexão se levantaria, tirando da âmbula o Santíssimo Sacramento e levantando a hóstia sobre ele. Se por ventura o enfermo estivesse em condição tal que não tivesse tempo de receber o Ritual Romano completo, com todas as suas preces, deveria receber a comunhão imediatamente por modo viático. No entanto, se recuperasse da enfermidade e em momento posterior voltasse à condição de adoentado, poderia comungar novamente por viático. Todavia, se a doença provocasse vômitos, os párocos eram estritamente proibidos de administrar a comunhão. Assim, se a Igreja não tivesse sacrário e o enfermo tivesse algum impedimento para comungar, o pároco ou sacerdote deveria estar de jejum natural para poder consumir a hóstia. E feitas as cerimônias do ritual, as pessoas que acompanhassem o Santíssimo Sacramento recebiam indulgências. Por vezes:

Se os doentes que tiverem necessidade de comungar viverem distantes da Igreja ou oratório por Nós aprovado, quase quatro de légua, ou ainda que seja a distância, se o caminho for tal, ou o tempo de tanto vento ou chuva, ou não houver gente para acompanhar, de sorte que se não possa levar o Senhor sem perigo, e com a decência devida, concedemos que possa o pároco dizer missa na mesma casa do enfermo, se for decente, ou em outra vizinha mais conveniente levantando altar, em que sem dúvida haverá pedra de ara, e com os mais requisitos na forma do Ritual Romano; mas (fora da hóstia) não consagrará mais partículas que as necessárias para os doentes comungarem. E encarregamos as consciências dos párocos e sacerdotes para que não usem dessa licença de receberem em altar portátil, senão quando concorrer a tal necessidade da parte dos enfermos, e houver dificuldades em celebrar em igrejas, ermidas ou oratórios aprovados (**Constituições Primeiras**, título XXIX, p. 178).

Portanto, para os católicos o sacramento da penitência era a chance de se redimir da culpa mortal que assolava o indivíduo depois do batismo e que o fazia perder a graça de Deus. Segundo a crença, Jesus Cristo, depois de sua ressurreição, insistiu nesse sacramento para que a graça perdida fosse reestabelecida, assim, confessando inteiramente e com arrependimento os seus pecados, poderia alcançar por esse meio a absolvição deles.

O sacramento da penitência envolve dois agentes principais, o penitente que o recebe e o sacerdote que o administra. O primeiro, na confissão, deve-se mostrar arrependido com verdadeira contrição de todos os seus pecados cometidos em vida, e ao segundo, que tem jurisdição ordinária, é dado o poder de absolvê-lo de tais pecados confessados.

Aos católicos determinava a Igreja que o tempo para se confessarem em vida deveria ser de, pelo menos, uma vez por ano, e faltar com esse princípio era pecado mortal. Todavia, o indivíduo também pecava e condenava sua alma à perdição caso sua confissão fosse mal feita. E para que a confissão, ou o sacramento da penitência, não causasse feitos negativos à alma e o penitente alcançasse a perfeita remissão dos pecados, três atos eram extremamente importantes nesse processo: a contrição, a confissão vocal e a satisfação das culpas. A contrição poderia ser perfeita ou imperfeita; a perfeita seria o verdadeiro arrependimento, aquele “vindo do coração”, e a imperfeita, também conhecida como atrição, é o arrependimento provocado pelo medo do inferno. No geral, ambas provocavam dor, pesar e o propósito firme de nunca mais pecar. Segundo as **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia** (título XXXIV, p. 185):

A contrição perfeita é uma dor e aborrecimento dos pecados por serem ofensa de Deus, e por Deus quem é, digno de ser amado sobre todas as coisas, por sua infinita bondade, com um propósito firme de nunca mais o ofendermos. A atrição, ou contrição imperfeita, é uma dor e pesar também dos pecados, nascida da consideração de sua torpeza, ou penas do inferno que por eles se tem merecido, com propósito firme de nunca mais pecar ajudado da divina graça.

Outro ato necessário para se alcançar a remissão perfeita dos pecados era a confissão vocal. Nesse caso, o penitente deveria fazer um exame de consciência e relatar cuidadosamente todos os seus pecados, lembrando-se sempre dos mandamentos da lei de Deus e da Igreja. Caso, após a confissão, venha à mente algum outro pecado (seja por pensamentos, palavras e obras) que tivesse sido esquecido ou que por vergonha não se tivesse confessado, o penitente deveria voltar a procurar o confessor e lhe dar nota desses e dos mais que lembrasse para evitar a condenação da alma.

Outro ato para se alcançar a remissão perfeita era a satisfação das culpas, ou seja, uma vez imposta a penitência pelo confessor, o penitente deveria recebê-la com diligência e satisfação, sob pena de cometer pecado mortal caso a deixasse de cumprir; nesse caso, o pecado poderia ser levado na próxima confissão para que, por esse princípio, não houvesse condenação da alma. Com efeito, ao cumprir os três atos da confissão, o penitente poderia conseguir inúmeros benefícios para sua alma, como a remissão dos pecados, alívio da consciência e sentir-se mais próximo de Deus.

Ao achar-se em perigo de morte, por estar com doença grave, participar de viagens perigosas ou batalhas, ou ainda, se estivessem próximas ao parto (principalmente no primeiro), a confissão deveria ser realizada dignamente e todos os pecados mortais deveriam ser lembrados. Também, por seu turno, a confissão era obrigatória àqueles que houvessem recebido o Santíssimo Sacramento da Eucaristia. Mas, para além desses casos, e da obrigação da Quaresma, o ato deveria ser realizado ao menos nas festas de Natal, Páscoa, Pentecostes e Assunção de Nossa Senhora.

No caso do enfermo em provável risco de morte, os párocos eram os responsáveis a realizar a visita aos doentes, exortar que se tomassem os sacramentos necessários ao trânsito para uma “boa morte”, incitarem atos de fé, caridade e esperança. No entanto, não morrendo o enfermo em tempo próximo, os sacramentos poderiam ser repetidos quantas vezes fossem necessárias, e o pároco jamais poderia negligenciar na ajuda espiritual ou administração dos sacramentos ao enfermo, ainda

que fosse com perigo de vida, sob pena de ser preso e até ser suspenso do seu ofício. Também poderiam ser castigados aqueles que não avisassem o pároco em tempo conveniente, deixando que o doente falecesse sem confissão. Os médicos que atendiam os enfermos nas freguesias também deveriam estar cientes de que, antes de aplicarem a medicina do corpo, deveriam aconselhar-lhes a receberem ajuda para a alma, uma vez que a enfermidade do corpo poderia resultar da alma enferma; todavia, se não obedecerem poderiam ser punidos com a própria excomunhão.

En la época barroca el infierno había perdido el protagonismo de su propia muerte en beneficio del religioso, que alcanzaba ahora la cima de su influencia. Aún no había llegado la hora de que otro de los actores, el médico, desplazase a los demás a un segundo término y obtuviese la llave de la puerta de salida de este mundo (GIL, 1993, p.362).

Com efeito, os confessores ou aqueles que administravam o sacramento da penitência representavam, no catolicismo, a pessoa de Jesus Cristo e atuavam como ministros da justiça divina, intermediando pela salvação das almas. No momento da confissão não podiam os confessores recriminar nenhum pecado, por palavra, sinal ou gesto, ainda que fossem muito graves. Deveriam transmitir confiança para que a confissão fosse feita a contento, verdadeira e para que não se omitisse ou esquecesse nenhum pecado. O confessor tinha a tarefa de perguntar e examinar com prudência, fugindo de curiosidades inúteis e perguntas indiscretas que poderiam levar à ocorrência de novos pecados. Assim, depois de ouvida a confissão, levando-se em conta o que foi dito, a gravidade e o número de pecados expostos, os confessores concediam, negavam ou protelavam a absolvição dos pecados.

Eram absolvidos aqueles que mostrassem verdadeiro arrependimento dos maus passos dados em vida e que os levaram ao pecado. Por outro lado, era negada se o penitente não mostrasse e nem desse sinal de arrependimento verdadeiro, não se livrasse do ódio, alimentasse as inimizades e não reestabelecesse a honra. Por vezes, a penitência era dada considerando o estado do enfermo, a condição, o sexo, a idade, a culpa e os pecados confessados. Nesse sentido, não deveriam ser desproporcionais aos pecados, nem incompatíveis às condições dos penitentes. Vale destacar que a confissão deveria acontecer sempre na igreja, a menos que os confessores estivessem impossibilitados de ir até ela, no caso de encontrarem-se enfermos, em tempo de peste

ou de doenças contagiosas. Contudo, se essa ordem não fosse cumprida, a constituição previa castigos aos transgressores.

Em alguns casos, também a absolvição dos pecados mais graves poderia ser protelada para que fosse mais eficaz e estes mais bem corrigidos, mostrando aos fiéis o quão difícil poderia ser sua absolvição para que evitassem incorrer em tais pecados. De acordo com as disposições do Concílio Tridentino, poderiam ser absolvidos alguns casos e pecados, não sendo cometidos por escravos (esses eram casos especiais). As **Constituições Primeiras** (título XLIV, p. 205-206) apontavam os seguintes:

- I. Homicídio voluntário. *Nesse caso se compreendem os mandantes, consulentes, auxiliantes; nem é necessário que se siga o efeito, quando se abra qualquer ação com ânimo de matar, como ferindo, atirando à espingarda ou com seta, ou dando [veneno].*
- II. Feitiçaria conhecida por tal, praticada, aconselhada, ou procurada por meio de outrem.
- III. Furtar alguma coisa pertencente à Igreja passando de um marco de prata. E se for coisa pertencente ao altar, sendo ouro, ou prata, será o tal furto reservado em qualquer quantia.
- IV. Juramento falso em juízo, ou em atos judiciais, ou perante superior competente; ainda que do dito juramento não resulte prejuízo a terceiro.
- V. Aconselhar ou procurar aborto animado, ou não animado.
- VI. Incêndio feito de propósito para fazer dano, ainda que ele se não siga.
- VII. Dízimos não pagos às Igrejas, ou àqueles a quem se devem, que exceda à quantia de quatrocentos réis.
- VIII. Reter o alheio cujo dono se não sabe, que exceda a quantia de dez tostões. *Nesse caso se compreende reter em seu poder escravos fugitivos, ou que se apartaram de seus senhores, ou furtados; e também a compra, ou venda dos índios que são livres, quando os cativam para os fazerem escravos, ou para outros fins injustos, ou para se servirem deles: e isso se reserva, ou os índios sejam batizados ou não.*
- IX. Excomunhão maior a jure, *vel ab homine*, que seja reservada a outrem.

Os casos acima, segundo as **Constituições** (Título XLIV), não poderiam ser absolvidos pelos párocos e mais confessores sem uma licença especial, sob pena de

excomunhão e anulação da absolvição. No entanto, se o penitente estivesse em perigo de morte iminente, podendo não conseguir finalizar a confissão, deveria o confessor absolvê-lo, de acordo com o Ritual Romano, ainda que fosse de um pecado mortal. Porém, se a morte não se concretizasse, a confissão deveria continuar, ainda que por meio de sinais e acenos, caso o penitente não tivesse condições de falar, e no fim dela, a absolvição deveria acontecer na forma como previa a **Constituição**. Por vezes, se o enfermo não estivesse mais em seu juízo perfeito e não pudesse fazer a confissão, nem por palavras nem por gestos ou aceno, mas se desse sinal de contrição, ou alguma forma de arrependimento tivesse sido testemunhado, se conseguisse erguer as mãos a Deus ou fizesse atos semelhantes que indicassem tal arrependimento, o confessor deveria absolvê-lo de todos os pecados. Todavia, se o penitente recuperasse o juízo e tivesse restituído a fala, deveria a confissão ser feita novamente como prevista.

Também a extrema unção, o quinto sacramento entre os sete instituídos pela Igreja enquanto instituição, definiu-se para ajudar, confortar, auxiliar na hora da morte, para defender o moribundo das tentações malignas que no momento derradeiro se tornavam mais fortes e perigosas. Benzido pelo bispo, o óleo de oliveira era usado como matéria desse sacramento. Segundo a crença católica, tal como o pão e o vinho na comunhão, ao óleo, usado no ritual da extrema unção, era atribuído um significado simbólico; além de servir como alimento, era um elemento curativo¹⁸⁹, provocando no moribundo o restabelecimento do corpo e da alma.

Esse sacramento poderia ser administrado pelo sacerdote. No entanto, tinha como ministro por ofício o pároco. Contudo, o sacerdote, regular e secular, só poderia administrá-lo se obtivesse licença (exceto em caso de urgência); caso contrário, pecaria mortalmente e poderia ser penalizado conforme a disposição do direito canônico¹⁹⁰. Uma vez doente, o enfermo encontrava no sacerdote o consolo que buscava e a afirmação da presença de um Deus misericordioso que poderia perdoá-lo por suas

¹⁸⁹ Segundo Feiner (1984, p. 271), no contexto bíblico e extrabíblico, unção do corpo com óleo, a que muitas vezes se juntavam também outras substâncias aromáticas, servia tanto para fins medicinais, profanos (para curar por ex., feridas, para higiene do corpo, antes da ginástica ou após o banho), como também para fins religiosos, sem necessariamente excluir uma combinação entre os dois tipos de finalidades. No âmbito do AT, o judaísmo pós-exílico e da Igreja primitiva, a unção com óleo aparece nos seguintes contextos: na coroação do rei (o rei messiânico é simplesmente o Ungido = Masiah), consagração do sacerdote, vocação do profeta, consagração de objetos culturais, e também no campo da medicina, sobretudo para curativos, purificar leprosos, garantir a higiene corporal, ungir cadáveres (FEINER, 1984, 271-272).

¹⁹⁰ Deve-se enfatizar ademais que, embora seja usual a aplicação do óleo consagrado pelos presbíteros, ela também poderia ser feita por leigos, porém, nesse contexto, não adquiriam o sentido real de sacramento tal como reconhecido pela Igreja, sendo apenas um sacramental.

culpas, caso o fiel tivesse se resguardado dentro dos preceitos católicos que, por outro lado, também o ameaçavam. Os sacerdotes lembravam os riscos que o momento representava e assim esperavam que o arrependimento pelos pecados cometidos em vida viesse à tona. Dessa forma, podiam transmitir confiança, segurança e esperança ao moribundo, em seu momento de desespero.

As **Constituições Primeiras** (título XLVII, p. 212) previam três efeitos principais do sacramento da extrema unção. O primeiro era perdoar as relíquias dos pecados para que aliviasse a alma do enfermo; o segundo era restituir a saúde corporal do enfermo, fosse parcialmente ou integralmente, para o bem de sua alma; e o terceiro era consolar o enfermo, dando-lhe confiança e esforço, para que na agonia da morte pudesse resistir aos assaltos do inimigo e levar com paciência as dores da enfermidade.

A unção, protelada para os últimos instantes da vida, deveria ser administrada entre a admissão do moribundo à penitência e sua absolvição ou, ainda, após a reconciliação. Enfim, assumia o lugar da reconciliação obtida mediante a penitência e se traduzia, ela mesma, em um rito de reconciliação última das culpas que o fiel contraiu (FEINER, 1984, 281). Seja como for, é importante observar que a Igreja estruturou de modo diverso os elementos que compõem os rituais sacramentais, tais como a presença de seus representantes, da comunidade, a oração sobre o moribundo e a unção com óleo. No entanto, apesar de a Igreja ter sido autorizada a modificar consideravelmente os ritos sacramentais destinados à hora da morte, preservou o auxílio de graça destinado a superar, dentro dos moldes cristãos, o momento de crise e transformá-lo em uma situação salvífica.

As modificações ocorridas no modo de realizar a unção, por exemplo, são bastante significativas. Nos primeiros séculos, o óleo consagrado podia ser ingerido e administrado nas partes doentes do corpo. Também na Idade Média usava-se ungi com óleo os órgãos comumente usados para o pecado. O óleo era um instrumento importante no processo de cura (tinha um efeito libertador sobre as pessoas enredadas em culpa), ele aliviava as dores e fortalecia o organismo, garantindo a integridade da salvação, assim como a recuperação da saúde concedida por Deus. A unção feita em nome do Senhor, acompanhada da oração, fortalecia o moribundo enfraquecido pela enfermidade, dando a ele mais chance na luta contra as forças inimigas.

Para a Igreja, a salvação emana do Senhor; no entanto, o moribundo, através do ritual, ou seja, das palavras e gestos simbólicos se sentia mais próximo de Deus e, assim, o perdão dos pecados não era o objetivo principal da extrema unção, que apenas

os condicionavam. A consequência desse ritual, ou seja, a possibilidade de garantir o perdão dos pecados, fortalecer o indivíduo para a luta contra as forças demoníacas (com a ajuda do óleo consagrado) era um dos motivos fortes para que o sacramento fosse solicitado e amplamente difundido entre os cristãos¹⁹¹.

Os ministrantes do sacramento representavam a comunhão com a Igreja na luta por melhores condições de morte para os ameaçados pelas forças do mal. Assim, todos os fiéis que incorreram em pecado poderiam contar com esse sacramento e deveriam recebê-lo estando gravemente enfermos e em provável perigo de morte, fosse por doença, velhice ou qualquer outra coisa que ameaçasse sua vida.

Sentindo-se ameaçado, o indivíduo deveria solicitar o sacramento, de preferência quando ainda estivesse em seu juízo perfeito, para recebê-lo na forma devida e garantir todos os seus efeitos. No entanto, se o indivíduo estivesse enfermo e sem condições de solicitá-lo, as pessoas em seu entorno deveriam proceder para que o sacramento fosse administrado em tempo conveniente, antes que a condição do enfermo se agravasse. Contudo, as *Constituições* (título XVVII) previam algumas restrições à administração desse sacramento; não podia recebê-lo os meninos que não tinham uso da razão, os que morressem de morte violenta por justiça, os que entrassem em batalha ou navegação perigosa, os excomungados impenitentes e que estivessem em pecado público, os doidos e desatinados (com exceção daqueles que em algum momento se encontrassem lúcidos e dessem sinais de contrição), e nem o enfermo que já o tivesse recebido na mesma doença, salvo sendo prolongada como hética, hidropisia, gota, entrevamento, ou outras que o fizessem voltar a correr risco de morte, pois nesse caso poderia ser administrado o sacramento quantas vezes fossem necessárias.

Ao moribundo deveria ser administrado tal sacramento com todo cuidado para fins de socorro espiritual na hora dos assaltos do demônio. O pároco que fosse chamado ou tivesse conhecimento de algum cristão com enfermidade perigosa, deveria logo administrar o sacramento com toda diligência e em tempo hábil. Caso houvesse algum impedimento, era responsabilidade do sacerdote essa administração; e para tal, tanto o pároco como o sacerdote deveriam comparecer vestidos de sobrepeliz e estola roxa, levando consigo os santos óleos em sua âmbula, com toda decência. O Ritual Romano

¹⁹¹ Durante o século XX, a extrema unção alcançou uma concepção renovada, ou seja, passou de sacramento destinado somente àqueles que estão em perigo de morte iminente a sacramento que atendia também àqueles que corriam o risco de ter sua vida interrompida por estarem doentes ou em idade avançada. Sob esse ponto de vista, a consagração com o óleo da unção protegeria o corpo, a alma e o espírito de toda dor, fraqueza e enfermidade.

também podia contar com a caldeira de água benta e com a cruz da Igreja, que poderia ser conduzida por um clérigo, ou, em falta, por um leigo (**Constituições**, título XLVIII).

Caso não houvesse tempo de administrar o ritual completo, por haver risco de morte imediata, sua forma deveria ser abreviada e apenas as cinco partes principais deveriam ser ungidas. Contudo, o ritual deveria ser interrompido se o enfermo viesse a morrer mas, se ainda houvesse dúvida da concretização da morte, o ritual deveria prosseguir. Na forma como dispunha o Ritual Romano, o sacerdote (ou pároco), ministro desse sacramento, poderia ser acompanhado, pelo menos, por um clérigo, dos que se beneficiavam com os benesses da paróquia, e também pelos tesoureiros dela.

O sacramento deveria ser administrado com a maior decência e reverência, não podendo o ministro negligenciar esse socorro espiritual a nenhum freguês, sob pena de ser preso, suspenso ou receber o castigo de acordo com sua culpa. Assim, qualquer um que fosse responsabilizado, caso o enfermo morresse sem receber o sacramento, fosse o pároco, o sacerdote, um amigo ou familiar, deveria ser castigado com as penas arbitrárias que sua culpa merecesse. Inclusive, o indivíduo que não o recebesse por vontade, incorreria em pecado mortal, e lhe seria negada sepultura eclesiástica.

Vê-se que a sociedade católica se apegava aos signos religiosos que melhor respondiam às questões da existência. Com efeito, essa doutrina sacramental, na concepção do catolicismo, apontava para uma realidade sagrada de que Deus atuava no sacramento, transformando-o em força que independe da fé de quem o recebia ou o administrava¹⁹². A ação é de Deus e, por isso, eram eficientes por força do rito executado.

Ao que parece, os ritos de purificação e absolvição que acompanhavam os sacramentos eram revestidos de significados que assombravam os cristãos da comarca do Rio das Mortes em sua condição humana, efêmera e precária. Cabia a Igreja assegurar a imortalidade da alma e fortalecer os laços de solidariedade para garantir a bem-aventurança no reino dos mortos. Os próprios testamentos forneceram uma imagem da morte associada à vida cotidiana de forma familiar e que, ao mesmo tempo, provocava medo. As suas concepções de existência manifestavam elementos especialmente construtivos, feitos oportunamente em benefício próprio, como os

¹⁹² Segundo Nocke (2000, p.202), “o sacramento não recebe sua força da obra humana, da sábia direção de uma celebração litúrgica, ou da santidade das pessoas participantes de uma celebração, e, do agir redentor de Deus em Cristo. Este Cristo está seguramente presente onde o sacramento é celebrado. (...). Isso não significa que a fé e a disposição pessoal fossem irrelevantes para o efeito do sacramento, mas, sim, que a fé e toda a participação ativa na celebração não é o primário, mas um envolver-se num movimento que já foi desencadeado anteriormente por Deus”.

exercícios e obras de amor ao próximo, que podiam levar a cura interior dos ferimentos provocados pelas condutas distanciadas dos ensinamentos cristãos. Os testadores se mostravam cientes dos perigos que corriam no momento da agonia e do juízo, ocasião em que o destino de sua alma seria decidido. Segundo Vovelle (1987), os testamentos oferecem, em um momento em que não se escamoteia a morte, o balanço das atitudes coletivas, além de se manter como o maior elemento do ritual da morte.

Pelo que pôde ser entendido através da leitura dos testamentos, não eram apenas amigos e familiares que participavam dos cortejos fúnebres na comarca do Rio das Mortes. O ritual podia contar com a presença de vários seguimentos sociais dada a implicação aquisitiva a ele associado. O pagamento de esmolas frequentemente estabelecido em testamento ajudava a definir todo o programa de acompanhamento do cortejo. Assim, a morte nunca era vivida na solidão, sendo acompanhada em seu princípio e, até mesmo, depois da sepultura quando as preces em favor do defunto deveriam continuar a ser feitas.

A sociabilidade, assim sendo, constituía-se em marca própria do cerimonial da morte, formando laços que se estendiam para além do âmbito familiar, agregando grande parte da sociedade. Essa sociedade amplamente formada por comportamentos associados à crenças religiosas, nem sempre compartilhadas pela Igreja Católica, acompanhou o imaginário da morte domesticada, ligada a toda assistência fornecida ao indivíduo para se fazer um bom passamento. A solidariedade para com o morto, ainda que fosse dever de todo bom cristão, implicava num processo que beneficiava não só o falecido, mas também aqueles que o preparavam para o momento derradeiro. Assim, a soma de suas rezas poderia ser convertida a seu favor quando a sua hora chegasse. Vale destacar que a morte solitária poderia ser muito mal vista pela sociedade cristã, uma vez que apenas as pessoas de índole contestável seriam abandonadas por seus familiares e conhecidos na hora da morte. Dessa forma, para evitar que isso acontecesse, o testamento poderia ser usado como aliado daqueles que tinham tempo de pensar sua morte com antecedência. Através dele, o indivíduo poderia definir todo o programa em torno desse momento crucial, garantindo que o processo não fosse solitário, nem que para isso destinasse parte de seus bens em esmolas e agrados para aqueles que acompanhassem o seu funeral.

A relação entre os vivos e os mortos não se encerrava no túmulo. Dado o momento em que o defunto era colocado na sepultura, iniciava-se o processo de fazer valer suas vontades expressas, sobretudo, em carta testamentária. Cumprir os desejos do

finado em relação aos sufrágios pela sua alma, às dívidas contraídas em vida e as caridades que lhe podiam ser caras no pós-morte era questão de responsabilidade com a alma do outro e com a própria alma que poderia, mais tarde, sofrer as consequências, se não fossem satisfeitas as vontades do defunto. As atitudes deveriam ser apropriadas à ocasião e parte integrante do ritual da morte. O sentimento religioso e a sombra da morte ainda rondavam as pessoas que integravam a sociedade e auxiliavam a passagem que deveria acontecer de maneira plena.

A situação financeira do falecido, descrita em carta testamentária, definia o programa que deveria ser seguido dali por diante e que geralmente movimentava bastante dinheiro e beneficiava muitas pessoas, entre familiares, parentes, amigos, instituições religiosas, etc.

Assim, a morte não iguala os pobres e os ricos, já que a posição e os privilégios de um homem o acompanham até o final de sua vida, beneficiando-o também depois dela. Ou seja, a desigualdade que imperou na vida se estendia aos rituais, enterramento, as sepulturas e tinham peso no pós-morte. A Igreja admitiu, estimulou e até exigiu as pompas que reforçavam as diferenças entre as pessoas, profissões e o estado em que cada uma vivia. No entanto, o investimento e as honras que proclamavam as diferenças sociais podiam significar mais do que vaidade; ser uma questão de fé, já que também eram vistos como necessários ao socorro do defunto.

No entendimento católico, todos os disfarces e representações dos quais se valiam os cristãos durante a vida findavam-se na morte, momento em que as farsas humanas vinham à tona (julgamento) e que as vaidades do mundo eram depreciadas. Segundo Eliade (1987), para o homem religioso, o sagrado, que dá sentido a toda existência humana, é experimentado mediante suas manifestações (hierofania) em elementos do mundo profano. Essa experiência é expressa nos ritos que corporificam a resposta do homem religioso à manifestação do sagrado. A ilusão da existência de um sentido último para o mundo, apoiado em toda uma estrutura social e cultural, ainda que pudesse ser entendida como alienante e prejudicial ao desenvolvimento humano, podia ter uma função benéfica para o homem, uma vez que podia lhe dar conforto existencial e o ajudava a explicar coisas difíceis de compreender. Se não existe absoluto que dê significação e valor à nossa existência, neste caso a existência não tem sentido (ELIADE, 1987, p.54).

O testamento parece ter sido a resposta ao medo que o testador sentia da morte e também o resultado da imagem escatológica que era impregnada na mentalidade dos

que se declaravam seguidores dos preceitos da fé católica. Eram selecionados os arranjos rituais que funcionassem melhor para o equilíbrio do testador, com vistas a alcançar a salvação da alma e o reconhecimento no domínio das relações sociais, conferindo uma moral para a coesão social.

Ao longo deste capítulo, observou-se que foram muitos os laços estabelecidos entre a vida terrena e o Além. Os sufrágios configuravam-se como estratégias estabelecidas pelos fiéis que buscavam abreviar o tempo de estadia no Purgatório. Nesse percurso, é possível afirmar que os testadores da Comarca, durante o século XVIII, levados pelo medo que sentiam da morte, demonstravam atitudes compatíveis com os ensinamentos católicos e de acordo com a abordagem dos manuais que visavam prepará-los para uma “boa morte”.

Assim, as associações religiosas e a variada gama de santos protetores também exerceram um papel fundamental, auxiliando e amparando o cristão no processo de busca da salvação da alma. As atitudes detectadas e as práticas, ‘por vezes enraizadas aos dogmas católicos’, instauraram uma economia da salvação e definiram valores morais e uma vivência, aparentemente, dentro dos moldes da religião.

Considerações finais

No Brasil colonial, foi de extrema importância e fato recorrente o exercício moral da morte difundido tanto por religiosos que aqui vieram, pelos leigos letrados, por livros devocionais e manuais de “bem morrer” com sua pretensão moralizante, reforçando sempre o discurso sobre a morte na colônia. Viu-se que muitos esforços empreendidos por testadores se justificavam pela importância atribuída ao imaginário que se tinha da morte e a conseqüente preocupação com a salvação.

Os testamentos reúnem uma grande riqueza de dados e são documentos básicos para os estudos efetuados sobre a morte, ainda que tenham sido outorgados por uma minoria. Embora apresentem lacunas consideráveis, neguem muitos dados sobre a vivência do momento da morte, eles oferecem uma comunicação concisa da última vontade que revela muito sobre a sociedade, religiosidade, cultura e o período em que foram produzidos.

Conforme foi demonstrado nesta tese, o desenvolvimento da doutrina do Purgatório como lugar de expiação dos pecados e a crença em um julgamento individual foram um dos grandes responsáveis pelas atitudes dos indivíduos que passaram a valorizar o momento da morte e investir em ações para o bem e benefício de sua alma.

Eram muitos os temores que assolavam a civilização. Não somente o diabo era temido, mas a ira de Deus e dos santos, provocada pelas fraquezas humanas e pela responsabilidade individual pelos pecados cometidos após o batismo. As obrigações religiosas católicas, tais como ir à missa, fazer penitências, exercitar as virtudes cristãs, boas ações, entre outras práticas, eram importantes para se conquistar uma “boa morte”. No entanto, os colonos da comarca do Rio das Mortes, em seu cotidiano, nem sempre seguiam exatamente os preceitos da Igreja; cometiam vários pecados ligados à cobiça, à vaidade e ao desejo de obterem prestígios (principalmente nos períodos de extração do ouro), o que poderia acarretar na condenação da alma. Apesar de muitos valores difundidos entre os cristãos que aqui viveram, no momento em que a morte parecia bem próxima, os princípios morais da religião católica eram ressaltados com mais entusiasmo através das cartas testamentárias, ainda que o itinerário virtuoso fosse necessário e coroasse a “boa morte”.

As atitudes diante da morte encenavam o espaço de representação simbólica do Além, rarefeita nas disposições de última vontade. A carta testamentária está diretamente ligada às respostas de consolo da Igreja às fraquezas humanas, já que,

através dela se poderia reparar erros cometidos em vida, visando, senão a salvação, a diminuição das penas purgatórias. Os documentos revelaram alternativas oferecidas pela instituição para o estabelecimento de normas efetivas que são como regras de comportamentos em geral.

Compreende-se que a análise das representações inspiradas no modelo das *Ars Moriendi* foram figuradas na região mineradora e elucidaram uma concepção de “boa morte” internalizada pela sociedade colonial, ainda que esta não as exprimisse perfeitamente na prática, o que caracterizou, em parte, o catolicismo barroco. Assim, representação visual da morte, inserida e reavivada na mentalidade dos cristãos católicos, sobretudo pela imaginação religiosa, estimularam muitos exercícios de condutas. O recurso imagético usado pela Igreja cumpriu funções particulares e deram sentido a esse sentimento de insegurança ancorado na tradição que deu materialidade ao Além. Como vimos, de Portugal herdou-se muito da tradição das *artes moriendi* dos escritos e pregações religiosas que já no século XV se faziam presentes. Essas influências enalteciam que o cristão que temesse a Deus e vivesse dentro de uma orientação ética, sem grande apego aos aspectos materiais, poderia gozar de uma sentença divina favorável. Os documentos testamentários mostraram o empenho em colocar em prática essa orientação, mas tão somente na hora da morte.

Foram observadas diferentes manifestações culturais, ritmos e interesses que caminhavam na mesma direção quando o assunto era a morte, apesar da distância social, econômica e cultural verificada entre a elite religiosa e o homem comum. No entanto, apesar da literatura de fundo bíblico e a arte figurativa, com seu conteúdo doutrinário, através da carta testamentária, foi possível perceber que o fiel, apesar do medo que sentia pela morte, demonstrava contundente gosto pela vida presente, mesmo sabendo ser esta transitória. Apesar do sentimento perante a morte ter sido diluído pelo transcurso da vida, este se manifestava mais concentrado na realidade de sua hora. Ao que parece, a convivência com o imaginário da morte não depreciou o apego à vida terrena. Assim, atitudes desprendidas tais como alforrias de escravos, doações aos pobres ou necessitados de forma geral e desapego aos bens materiais eram mais evidentes quando a morte parecia próxima.

Na conduta religiosa observaram-se algumas discrepâncias em relação ao que era oficialmente pregado e a apropriação dos fiéis, que tinham uma espiritualidade arejada e afastada da tendência penitencial. Talvez esse seja o motivo de tanta angústia demonstrado pelos testadores quando a morte parecia se aproximar, uma vez que se

configurava como um processo natural e que poderia levá-los à eternidade. Sendo assim, não deveriam ter o que temer, a menos que suas condutas em vida não tivessem sido suficientemente boas para lhes garantir conforto espiritual. O homem barroco, que almejava vigorosamente a salvação, a seu modo, praticava sua religião e, principalmente no momento derradeiro, se curvava ao poder da Santíssima Trindade, da Virgem e dos Santos para que intercedessem por ele junto ao Deus misericordioso.

As devoções são as componentes da religiosidade local mais nítidas e perceptíveis e podem estar ligadas a um ponto comum de preocupação dos testadores, a “hora da morte”. A biografia, especificidade ou a própria construção histórica certamente foram responsáveis pela notoriedade de determinadas devoções dos testadores. Observou-se que em um número considerável de casos, os intercessores mais clamados também eram aqueles que se inscreviam em torno do imaginário da morte. Como já mencionado anteriormente, a devoção à Nossa Senhora do Carmo poderia estar ligada à crença no uso do escapulário, objeto que teria o poder de livrar aqueles que o usam do fogo do Inferno. Arcanjo São Miguel era tido como protetor das almas do Purgatório, também a Santo Antônio era atribuído o poder de interceder por elas, já que acreditava-se que o santo possuía o poder sobrenatural de descer às profundezas do Purgatório e resgatar as almas do perigo de caírem nas garras do diabo.

Apesar dos testamentos apresentarem um discurso-modelo, traziam as representações religiosas dos colonos, suas devoções e atitudes, muitas vezes adotadas pelo medo que sentiam da morte. As declarações dos testadores imprimiam o perfil religioso de quem as testou e esboçavam um pouco da sociedade em que viviam. A morte como um fenômeno imutável e frustrante, por dar término à vida humana, impôs sua presença e significação integrada às estruturas sociais e suas transformações.

Nos testamentos, desigualdades, intenções sociais, aspirações de justiça foram reveladas pelo medo da morte que, em muito, reflete uma intenção de controle da religião católica por meio de métodos persuasivos, intimidativos e, ao mesmo tempo, tranquilizadores. Para intimidar e controlar os cristãos, a noção de pecado, culpa e morte, introduzidas no discurso da Igreja, visavam influenciar as condutas impostas pelo sistema.

Muitos não tinham meios necessários para comprar a salvação, ou seja, não podiam consumir grande capital com sua morte pagando por enterros luxuosos, sufrágios e bens em benefício de sua alma; não podiam dispor da mesma assistência espiritual, nem das mesmas expectativas de salvação. Nesse sentido, a morte só igualava

os homens do ponto de vista biológico, uma vez que o destino da alma dependia do investimento pessoal e do capital que cada um dispunha.

Foi também possível perceber que, embora a prática cotidiana apropriada pelos fiéis não estivesse exatamente dentro dos moldes do catolicismo, os testamentos exibiam um discurso socialmente desejado pela Igreja que em nome de Deus podia atestar a salvação dos fiéis. Os registros feitos eram mais do que mera distribuição de bens materiais; parecia ser um meio de o testador mostrar-se bom cristão e exibir à posterioridade uma imagem pessoal nada autêntica, ou seja, forjada por ele mesmo e que camuflava sua verdadeira essência.

No entanto, ainda com o pensamento pautado na morte, como preconizava a Igreja, também foi verificado que os testadores, mesmo na iminência do fim da vida terrena, iam contra os princípios do catolicismo, já que demonstravam comportamento individualista, na medida em que prescreviam gastos a serem efetuados com eles mesmos; os bens deixados eram destinados a despesas decorrentes de seu enterro e sepultamento, alto investimento em missas por sua alma, e pouco restava para as obras sociais e caritativas.

Ao analisar os documentos, percebe-se que muitos pecados cometidos pelos testadores eram perceptíveis nas entrelinhas; por exemplo, não era comum que reconhecessem filhos ilegítimos, fruto de relações proibidas, mas costumava-se reparar suas falhas por legados materiais e espirituais. Esse tipo de pecado, somado às ambições, as injustiças que durante a vida eram cometidas, mostra que a tentativa de controle do comportamento na sociedade colonial não deu certo, já que diante do medo iminente da morte os testadores deixavam transparecer muitas atitudes contrárias ao enquadramento modelar.

Embora a vida do fiel pudesse não se enquadrar no que mandava o figurino católico, os testamentos demonstraram que não se podia sair desse mundo sem garantias de salvação, que eram orquestradas pela Igreja. Nos documentos, sobressaíram valores religiosos e a busca por uma morte “conforme o modelo eclesiástico” (clericalização da morte). Também no momento em que a morte parecia se aproximar, buscava-se suprir as carências espirituais através da aplicação dos ritos católicos necessários ao transe e à decisão de toda organização do cortejo, que desmascarava a ilusória igualdade ante a morte.

Foi observado, também, que ainda que a religião pressionasse a consciência e o comportamento dos fiéis através de sua pedagogia do medo da morte, do julgamento

divino e da possibilidade de condenação, a preparação oficial para a morte não era feita em todos os discursos e práticas religiosas. A população não foi totalmente moldada pela mentalidade católica, existindo resistências, dissonâncias, sincretismos e desobediências. As condições, expectativas de vida, as particularidades geográficas e temporais definiram um programa de sensibilidade que nem sempre andou junto com o estabelecido pelo catolicismo.

Desta forma, o conjunto de informações disponíveis nos testamentos mostra a complexidade daquela sociedade mineira setecentista, composta por grupos sociais distintos, seus núcleos familiares e de convivência, marcada por padrões dominantes de vida social em um contexto muito mais rico do que explicitado pela documentação oficial.

Bibliografia

I Fontes primárias

Arquivo Histórico de São João del Rei (IPHAN). *Seção de testamentos:1730-1800 – 234 testamentos.*

Instituições de Justiniano: Origem do Direito Brasileiro / adaptação Marly de Bari Matos; [tradução Sidnei Ribeiro de Souza, Dorival Marques]. São Paulo: Ícone, 1999.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, Feitas e Ordenadas pelo Ilustríssimo, e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de sua Magestade, propostas e aceitas em synodo diocesano.* Estudo introdutório e edição Bruni Feitler, Evergton Sales Souza; Istvan Jancsó Pedro Puntoni (Organizadores). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

Ordenações Filipinas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Fac-símile da Edição feita por Cândido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro, 1870. Livros IV e V.

ALVARADO, Antônio de. *Arte de bien mori, e guia del caminho de la muerte.* Impresso em Lisboa por Pedro Crasbeeck, 1615, 10cm.

Castro, Estevão de. *Breve aparelho, e modo fácil para ajudar a bem morrer um cristão.* Lisboa: por Matheus Pinheiro, 1627. – [16], 241, [i.é 221], [3]; 8º (15 cm).

SCUPOLI, Lorenzo. *Combate Espiritual.* Traduzido do Original Italiano pelo R.P. Dom Camillo Sanseverino. Lisboa: Oficina de Joam da Costa, 1667.

AIRES, José. *Breve Direção para o exercício da Boa Morte: que se pratica nos domingos do ano, na Igreja dos padres da Companhia de Jesus do Colégio da Bahia,* instituído com autoridade apostólica, em honra de Cristo Crucificado e de sua mãe ao pé da cruz, para bem e utilidade dos fiéis. Lisboa Occidental, Edição de 1726, 102 páginas.

BONUCCI, Maria. *Escola de bem morrer da Boa Morte,* aberta a todos os cristãos, e particularmente aos moradores da Bahia nos exercícios de piedade, que se praticam nas tardes

de todos os domingos pelos irmãos da confraria da Boa Morte. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes Impressor de Sua Magestade, 1701- [16], 199, [1]; 8° (15 cm).

AIRES. Francisco. *Regimento espiritual pera o caminho do ceo*. Ulysippone: Officina Craesbeekiana, 1654. – [16], 538 [i.é 539], [5]; 8° (15 cm).

QUILLARD, Pierre Antoine. *Alegoria à Morte*. Gravura: água-forte, p&b; 12x19 cm / 13x13; Lisboa: Officina da Música, 1730.

COLLAERT, Adriaen. *O júzo final*. 4 gravuras: buriel e água-forte, p&b.

Bibliografia Geral

ALMEIDA, Carla M. Carvalho de. *Minas Gerais de 1750 a 1850: bases da economia e tentativa de periodização*, LPH – Revista de História, Departamento de História da UFOP, n. 5, 1995.

ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Rio de Janeiro: Ed. Itatiaia, 1997.

ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa: atitudes e representações (1700-1830)*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

ARAÚJO, Manoela Vieira Alves de. *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, 2013.

ARIÈS, Philippe. *História da Morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. São Paulo: Ediouro, 2001/ 2012.

ARIÈS, Philippe. *Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média*. Lisboa, Teorema, 1989. 2° ed, 1989.

_____. *O homem diante da morte*. Tradução de Luíza Ribeiro, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990, 2 vols.

BEOZZO, José Oscar. Religiosidade Popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 42, fasc. 168, Dezembro de 1982.

BERKENBROK, Volney José & NIERO, Lidiane Almeida. 2015. *As virtudes pós-morte: O imaginário cristão sobre práticas virtuosas em favor da salvação da alma no purgatório*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira - REB* – Vol. 75, n. 300, Out/Dez. 2015, p.910-934.

BLUTEAU. Rafael. Testamento. In: *Dicionário da língua portuguesa*. Lisboa, Oficina de Simão Thadeo Ferreira, 1739.

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. *Como os filhos de Israel no deserto? (ou: a expulsão de eclesiásticos em Minas Gerais na primeira metade do século XVIII)*. *Varia História*, n. 21, Belo Horizonte, 1999, pp. 119-141.

_____. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.

BOUTHOU, G. *Las mentalidades*. Barcelona, 1971.

CAMPOS, Adalgisa A. *A terceira devoção do setecentos mineiro: o culto a São Miguel e Almas*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 1994.

CARVALHO, Theophilo Feu de. *Comarcas e termos*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1922.

_____. Escatologia, iconografia e práticas funerárias no barroco das Gerais. In: VILLALTA, Luiz Carlos & RESENDE, Maria Efigênia Lage de. (Org). *História de Minas Gerais: As Minas Setecentistas*. Autêntica; Companhia do Tempo, vol. 2, 2007.

CAMPOS, Maria Augusta do Amaral. *A marcha da civilização: as vilas oitocentistas de São João del-Rei e São José do Rio das Mortes (1810-1844)*. Mestrado. BH: FAFICH/UFMG, 1998, p. 23

COE, Agostinho Junior Holanda. *A morte e os mortos na sociedade ludovicense (1820-1855)*. Monografia (curso de História). Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2005).

COSTA, Ana Caroline de Rezende. *Fugas de escravos na Comarca do Rio das Mortes, primeira metade do século XIX*[manuscrito] – 2013.

DAVES, Alexandre Pereira. *Vaidade das vaidades: os homens, a morte e a religião nos testamentos da comarca do Rio das Velhas (1716-1755)*. Dissertação de mestrado apresentada ao departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 1998.

DELFINO, Leonara Lacerda. *O Rosário dos Irmãos Escravos e Libertos: Fronteiras, Identidades e Representações do Viver e Morrer na Diáspora Atlântica. Freguesia do Pilar-São João Del-Rei (1782-1850)*. Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora. 2015.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *La civilización del Renacimiento*. Barcelona, Juventud, 1977).

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

ELIADE, Mircea. *A provação do labirinto: diálogos com Claude-Henri Rocquet*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

_____. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. Editora Martins Fontes, 1992/2001.

_____. *Fragments d'un Journal*, vol II, 1970-1978. Paris: Gallimard: 1981, p. 161. In: ROHDEN, Cleide Scarlatelli. *A camuflagem do sagrado e o mundo Moderno, à luz do pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 118.

FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e famílias no cotidiano colonial*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FEINER, Johannes. A doença e o sacramento da unção dos enfermos. In: *Mysterium Salutis: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica, do tempo para a eternidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, V. 2, 1984, p. 261-310.

FERRO, Antônio. *A arte de bem morrer*. Editores: H. Antunes & C.^a, 1923.

FLEITER, Bruno. (org.) *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do arcebispado da Bahia* (org.). São Paulo: Ed Unifesp, 2011.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *Almas em busca da salvação: sensibilidade barroca no discurso jesuítico (século XVII)*. Revista Brasileira de História, vol. 24, nº 48, dezembro de 2004.

FURTADO, Bernardo Alves. *Minas Gerais- Evolução dos limites municipais; uma análise exploratória*. Dissertação de Mestrado em Geografia PUC-Minas. Belo Horizonte: PUC-Minas, 2003.

FURTADO, Junia Ferreira. *Homens de negócio: a interiorização da metrópole e do comércio nas Minas setecentistas*. São Paulo, Hucitec, 1999.

_____. Testamentos e inventários: a morte como testemunho da vida. In: PINSKY, C. B.; LUCA, T. R. (Org.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009.

GAIO Sobrinho, Antônio. *Sanjoanidades- um passeio histórico e turístico por São João del Rei*. São João del Rei: Guia Turístico. A Voz do Lenheiro, 1996.

_____. Antônio. *São João Del- Rei- 300 anos de histórias*. São João Del Rei: (s.e.), 2006.

GIL, Fernando Martínez. *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Editora Siglo Veintiuno de España, S.A. 1993.

GIUMBELLI, Emerson. “Para estudar Laicidade, procure o religioso”. In: Verónica Giménez Béliveau e Emerson Giumbelli (Orgs.) *Religión, cultura e política nas sociedades do siglo XXI*. Buenos Aires. Biblos, 2013, pp. 27-42.

GOMES, Francisco José Silva. A Igreja e o poder: representações e discursos. In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (org.). *A vida na Idade Média*. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

GORGULHO, G.S.; STORNILO, I.; ANDERSON, A.F. (Org). *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1985.

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 declínio da Idade Média*. São Paulo, Verbo, Edusp, 1978.

_____. *O declínio da Idade Média*. Lisboa: Odisséia, 1924.

LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. São Paulo: Estampa 1995.

_____. *Uma história do corpo na Idade Média*. (Trad. Marcos Flamínio Peres). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LUSTOSA, Oscar Freire de. *Breve história da Igreja no Brasil*. Disponível em: <http://books.google.com.br>.

_____. *Igreja Católica no Brasil República*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

_____. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

LUZ, Madel Therezinha. *Natural, Racional, Social*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

MARCÍLIO, Maria Luíza. *Crescimento demográfico e evolução agrária paulista: 1700-1836*. São Paulo: Hucitec | EDUSP, 2000.

MATA, Sérgio da. Religionswissenschaften 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.

MATRANGOLO, Breno Henrique Selmine. *Formas de bem morrer em São Paulo: Transformações nos costumes fúnebres e a construção do cemitério da Consolação (1801-1858)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Econômica da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. SP, 2013.

MECENAS, Ane Luíse Silva. *Entre o sagrado e os embates: Disputas pela administração das terras e bens da divina, na capitania do Sergipe (1816-1818)*. In: sociabilidades religiosas: mitos, ritos e identidades. XI Simpósio Nacional da Associação Brasileira de história das religiões. Goiânia-UFG, 2009, p. 1- 8. http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2013/01/art_MECENAS_terras_sergipe_OK.pdf. Acesso: 19-04-17.

MONTERO, Paula. “Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro”. *Cultura Y Religión*. Vol 07, n° 2, 2013, pp. 13-31.

_____. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos*. CEBRAP, 74, 2006, p. 47-65.

MORAES, Fernanda Borges de. *A rede urbana das Minas coloniais: na urdidura do tempo e do espaço*. Tese de Doutorado. 3v. São Paulo: USP, 2006.

_____, Fernanda Borges de. *Essas miniaturas do mundo: a cartografia histórica e o processo de ocupação do território na América portuguesa*. Revista Vivência do Centro de Ciências e Artes (CCHLA) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), n. 29, 2006 p. 163-187. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/Vivencia/sumarios/.pdf>.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: MELLO E SOUZA, Laura de (org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. (História da vida privada no Brasil, 1). p. 160-161.

MULLER, Gerhard Ludwig. *Dogmática Católica: Teoria e prática da Teologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

NIERO, Lidiane Almeida. *Santos e devoções nas Minas Setecentistas: Feições da religiosidade católica na comarca do Rio das Mortes (1730-1800)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. 2014.

NOCKE, Franz-Josef. Doutrina Geral dos Sacramentos. In: SCHNEIDER, Theodor (org). *Manual de Dogmática*. V. II, Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p.171-204.

_____. Doutrina Específica dos sacramentos. In: SCHNEIDER, Theodor (org). *Manual de Dogmática*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, V. II, p.205-338.

OLIVEIRA, Elane da Costa. *Um terceiro lugar entre o céu e o inferno: O purgatório*. Anais ABHR, Vol. 13, 2012. Acesso em: 18/01/2016. <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/486>.

OLIVEIRA, Maria Ignês Côrtes de. *O liberto: o seu mundo e os outros*. Salvador, 1790|1890. São Paulo Corrupio |CNPq, 1988.

PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo, Annablume/Faculdades Integradas Newton Paiva, 1995.

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.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

QUIOSSA, Paulo Sérgio. *O morrer católico no viver em Juiz de Fora: 1850-1950*. Tese (doutorado em Ciência da Religião). Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

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

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. LANGFUR, Hal. *A resistência dos índios nos sertões e nas vilas de El-Rei*. Artigo. Novo Mexico: University of New Mexico Press, 2007. Disponível em: WWW.scielo.

ROCHA, José Joaquim da. *Geografia Histórica da Capitania de Minas Gerais*; Descrição geográfica, topográfica, histórica e política da Capitania de Minas Gerais. Memória histórica da Capitania de Minas Gerais. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Histórico e Culturais,1995.

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

ROHDEN, Cleide Scarlatelli. *A camuflagem do sagrado e o mundo moderno, à luz do pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SANT'ANNA, Sabrina. *A boa morte e o bem morrer: culto, doutrina, iconografia e irmandades mineiras (1721-1822)* Dissertação de mestrado, UFMG, 2006.

SANTOS, Clara Braz dos. *O exercício moral de memória da morte nos escritos religiosos do Brasil colonial*. 207f. Dissertação (Mestrado em História e Cultura Social) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais de Franca, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus de Franca, 2016.

SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão: A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Nacional (Coleção Brasileira), 1976.

SCHELKLE, Karl Hermann. Escatologia Neotestamentária. In: *Mysterium Salutis: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica*. Petrópolis, RJ: Vozes, V. 3, 1985, p. 162-211.

SCHUTZ, Christian. Fundamentação geral da escatologia. In: *Mysterium Salutis: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica*. Petrópolis, RJ: Vozes, V. 3, 1985, p. 5-133.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de santa cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

TABORDA, Francisco. *Sacramentos, práxis e festa*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva LTDA, 2001.

_____. *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 a XIII*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zabar Editores, 1995.

VELOSO, Carlos. *As capelas de ossos em Portugal “Speculum mortis” no espetáculo barroco*. Coimbra: Livraria Minerva, 1993.

VOEGRIMLER, Herbert. Indulgência e purgatório. In: *Mistérium Salutes: Compêndio de dogmática Histórico-Salvífica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984, V. II p. 221-229.

VOVELLE, Michel . *As Almas do purgatório, ou, o trabalho de luto*. Tradução Aline Meyer e Roberto Cattani. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

_____. *La mort et l’Occident: de 1300 à nos jour*. Paris: Gallimard, 1983.

_____. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo, Brasiliense, 1987.

_____. *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII siècle*. Evreux, Seuil, 1978.