

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

Lidiane Almeida Niero

SANTOS E DEVOÇÕES NAS MINAS SETECENTISTAS:
Feições da religiosidade católica na comarca do Rio das Mortes (1730-1800)

Juiz de Fora
2014

Lidiane Almeida Niero

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, área de concentração: Ciências Sociais da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof.º Dr.º Robert Daibert Júnior

**Juiz de Fora
2014**

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

Almeida Niero, Lidiane.
Santos e Devoções nas Minas Setecentistas : Feições da religiosidade católica na comarca do Rio das Mortes / Lidiane Almeida Niero. -- 2014.
159 p. : il.

Orientador: Robert Daibert Junior
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2014.

1. Catolicismo. 2. Religiosidade. 3. Devoções. I. Daibert Junior, Robert , orient. II. Título.

Lidiane Almeida Niero

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, área de concentração: Ciências Sociais da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Resultado: Aprovada em 10/02/2014

BANCA EXAMINADORA

Prof.º Dr. Robert Daibert Junior (Orientador)

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.^a Dr.^a Renata de Castro Menezes

Museu Nacional - UFRJ

Prof.º Dr. Volney José Berkenbrock

Universidade Federal de Juiz de Fora

Aos meus pais, Paulo e Lúcia, por tudo que
significam em minha vida.

À minha irmã, Letícia e ao meu namorado,
Guilherme, que partilharam comigo as alegrias
e as angústias da elaboração desta dissertação.

AGRADECIMENTOS

Sem dúvida, muitos contribuíram para que este trabalho se tornasse realidade. Embora correndo o risco de algumas omissões e esquecimentos, gostaria de registrar agradecimentos especiais.

Agradeço ao historiador Jairo Braga Machado, responsável técnico pelo escritório do IPHAN de São João Del Rei, e aos funcionários do mesmo por terem recebido-me e auxiliado ao longo das várias visitas que realizei ao arquivo.

Ao diretor do museu de Arte Sacra de São João Del Rei, Padre Geraldo Magela da Silva, por permitir que fossem feitas fotografias das imagens, no interior do museu, e por autorizar sua utilização.

Ao departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), por tudo que aprendi com os professores. No PPCIR, ampliei e aprofundei meus conhecimentos sobre o tema da religião. Ao secretário Antônio Celestino, pelo atendimento às minhas solicitações e dúvidas.

À Prof^a. Dr^a. Célia Maria Borges, do departamento de História da Universidade Federal de Juiz de Fora, por ter participado da minha qualificação e contribuído com diversas sugestões.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Robert Daibert Júnior, que acompanhou-me desde a especialização e acreditou que seria possível trabalhar com um volume documental tão expressivo para uma dissertação de mestrado. Sou grata pela atenção dispensada, dando sugestões e indicando leituras, conduzindo este trabalho com zelo e consideração.

Aos professores da banca, Renata Menezes e Volney Berkenbrock, que aceitaram participar desse momento singular e importante.

À minha irmã, Letícia, pelo apoio que tornou mais leves as minhas dificuldades e por ser responsável por muito do que sou. As palavras são insuficientes para agradecer quem é tudo para mim.

Ao meu namorado, Guilherme, por tornar os meus dias mais felizes, contribuindo significativamente para meu equilíbrio emocional e por acreditar em mim, quando eu mesma não acreditava. Obrigada por todo companheirismo, amizade, amor e compreensão.

A Norma, por cooperar com meu trabalho durante toda a vigência do mestrado, sempre enriquecendo minhas leituras com inúmeras referências que, com certeza, fizeram a diferença.

A Thiago Tavares, que sempre alertou-me acerca dos eventos, congressos que ocorreram desde que iniciamos, juntos, o curso de especialização. Agradeço por ter tido a oportunidade de convivermos, ainda que os nossos encontros tenham-se tornado pouco frequentes, por circunstâncias diversas. Alegro-me a certeza de que posso contar com sua amizade.

Agradeço ao Prof. Dr. Angelo Alves Carrara, do departamento de história da Universidade Federal de Juiz de Fora, por ter participado do início do movimento de construção deste percurso acadêmico, relacionado à pesquisa, que se instaurou quando comecei a atuar como bolsista de iniciação científica, sob sua orientação. A dinâmica de estudos e atividades inerentes a esta pesquisa, aliada à singularidade da sua orientação e postura pessoal acadêmica-profissional foram pontuais para minhas experiências e percepções sobre o ato de pesquisar.

Agradeço, por fim, a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para a confecção desta dissertação e estimularam-me a seguir adiante.

RESUMO

Esta pesquisa inscreve-se em um grupo específico de experiência cultural que é a religiosidade devocional em Minas Gerais, com ênfase nas devoções declaradas em cerca de 234 testamentos registrados na comarca do Rio das Mortes durante o século XVIII. Foram investigados, documentos de testadores que integravam grupos sociais distintos como o dos livres e dos libertos ou como o dos brancos e dos negros levando em consideração as diferenciações internas baseadas no sexo e na fortuna. Assim sendo, o foco desse trabalho é traçar um quadro geral sobre as devoções dos testadores cruzando, principalmente, o conteúdo religioso do documento que revelam as predileções e afeições devocionais desses além de contribuir para que se determine as formas de atuação dos grupos na vida religiosa da sociedade. Dessa forma, pretende-se recuperar ao longo da história da região momentos e eventos nos quais e através dos quais possamos cartografar a presença ativa e marcante das devoções que podem revelar-se útil para pensar as relações entre religião, cultura e sociedade.

Palavras-chave: catolicismo; religiosidade; devoções.

ABSTRACT

This research falls into a specific group of cultural experience which is the devotional religiosity in Minas Gerais with emphasis on devotions declared in about 234 wills recorded in the region of the Rio das Mortes during the eighteenth century. This research is supported in testators' documents that were investigated and integrated different social groups as the free and freed or like whites and blacks taking into account the internal differentiations based on sex and fortune. Therefore, the focus of this work is to outline a general framework for the devotions of the testators, especially crossing the religious content of the document that reveals their predilections and devotional affections and contributes to determine groups' forms of action in the religious life of society. Thus, it is intended to recover throughout the history of the region moments and events in which and through which we can map out active and strong presence of devotions that may be useful to think about the relationship between religion, culture and society.

Key-words: Catholicism; religiosity; devotions.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 - A DEVOÇÃO EM TORNO DOS SANTOS E DE SUAS IMAGENS	17
1.1 Surgimento do santo na história da Igreja.....	19
1.2 Catolicismo e relações entre santo e devoto.....	34
1.3 A imaginária religiosa.....	40
CAPÍTULO 2 – RELIGIOSIDADE MINEIRA: DEVOÇÃO AOS SANTOS NO SÉCULO XVIII	52
2.1 O catolicismo devocional em Portugal e suas apropriações no Brasil.....	55
2.2 Religiosidade nas Minas Setecentistas.....	61
2.3 As disposições testamentais da Comarca do Rio das Mortes.....	63
2.4 A devoção aos santos: cruzamentos entre análises quantitativas e qualitativas.....	68
CAPÍTULO 3 – OUTRAS EXPRESSÕES DA RELIGIOSIDADE CATÓLICA	98
3.1 Devoções marianas nos testamentos.....	100
3.2 Irmandades e Ordens Terceiras.....	113
3.3 Outras devoções (Anjos, Almas, Cinco Chagas, Espírito Santo e as Onze Mil Virgens).....	131
CONCLUSÃO	147
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	153

INTRODUÇÃO

Ao elaborar o projeto para o mestrado em Ciência da Religião, eu tinha em mente dar prosseguimento à pesquisa desenvolvida no âmbito de um projeto de iniciação científica voltado para o estabelecimento de uma cartografia da devoção aos santos, em Minas Gerais, durante o período colonial. Tal pesquisa se deu a partir de procedimentos de análise quantitativa, resultando na construção de um banco de dados com referências a lugares associados a santos, permitindo uma visão do conjunto da devoção nas minas setecentistas. Desse trabalho surgiu, então, a ideia de estudar, a partir dos testamentos, a religiosidade devocional na comarca¹ do Rio das Mortes, durante o século XVIII. Assim sendo, o foco da minha dissertação foi traçar um quadro geral sobre as devoções dos testadores, cruzando, principalmente, os dados trazidos nas disposições espirituais do documento, tais como sua pertença a instituições religiosas (irmandades e ordens terceiras), os santos de devoção, a escolha da mortalha e do lugar do sepultamento que revelam as predileções e afeições devocionais de seus membros, podendo determinar as formas de atuação do grupo na vida religiosa da sociedade local como a indicação do acompanhamento ou constituição do cortejo fúnebre, as missas com as respectivas intenções, legados de caridade e religiosos.

Uma vez que este estudo se voltou para as vivências e práticas religiosas na sociedade mineira do século XVIII, foi considerada a concepção de história cultural defendida pelo historiador Roger Chartier, para quem “a cultura não está acima ou ao lado das relações econômicas e sociais, e não existe prática que não se articule sobre as representações pelas quais os indivíduos constroem o sentido de sua existência (um sentido inscrito nas palavras, nos gestos e nos ritos)” (CHARTIER, 2004, p. 18). Para este autor, existe uma articulação entre o social e o cultural; no entanto, o social é visto como campo de concorrências e competições, o que o torna instável (instabilidade gerada por percepções diferentes do mundo social) e o impede de explicar as relações em um grupo.

¹ Comarca é um termo que designa uma divisão territorial específica. A capitania de Minas Gerais do século XVIII e início do século XIX era dividida em quatro comarcas: Comarca do Rio das Mortes, com sede em São João Del Rei; Comarca do Rio das Velhas, com sede em Sabará; Comarca de Vila Rica com sede em Ouro Preto; Comarca de Paracatu, com sede em Vila do Príncipe; e Comarca do Serro Frio com sede no Serro. A comarca tinha como limites, a leste a comarca de Vila Rica; ao norte as de Sabará e Paracatu; a oeste as províncias de Goiás e São Paulo; ao sul esta última e a do Rio de Janeiro (Arquivos Históricos. <http://www.documenta.ufsj.edu.br>. Acesso em 06/01/14).

A História Cultural deve ser entendida como o estudo dos processos com os quais se constrói um sentido, uma vez que as representações podem ser pensadas como “esquemas intelectuais que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço, ser decifrado” (CHARTIER, 1990, p.17). O objeto da história cultural é, segundo Chartier, “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma realidade social é construída, pensada, dada a ler” (CHARTIER, 2002, p. 16). Para o autor, as práticas, comportamentos, instituições são fruto das representações construídas, quer dizer, das construções simbólicas elaboradas pelos indivíduos com o objetivo de conferir sentido ao mundo deles (CHARTIER, 2002).

O esforço em compreender as articulações e formulações do quadro devocional na região das Minas permite resgatar sentidos impressos nas práticas e nas condutas religiosas dos testadores da comarca do Rio das Mortes. Segundo o modelo de história cultural proposto por Chartier, possuir imagens de santos, participar de manifestações rituais, ingressar em uma instituição leiga (irmandades e ordens terceiras) e acompanhar celebrações religiosas são práticas condicionadas pelas representações elaboradas pelos grupos e indivíduos, ou seja, pelas construções simbólicas por eles concebidas e que lhes fornecem sentido ao mundo (CHARTIER, 1999).

Os testamentos da comarca, no século XVIII, constituem a base documental que proporcionou os dados pessoais e coletivos básicos para confeccionar esta dissertação. Foram investigados documentos de testadores que integravam grupos sociais distintos, como o dos livres e dos libertos ou como o dos brancos e dos negros, levando em consideração as diferenciações internas baseadas no sexo e na fortuna. Dos duzentos e sessenta e três (263) documentos registrados no notariado da vila de São Del Rei, apenas duzentos e trinta e quatro (234) foram alvo desta investigação. Dos vinte e nove (29) restantes que não foram trabalhados, sete (7) se encontram em caixa de conservação, nove (9) estão extraviados e treze (13) estão ilegíveis². Vale frisar que os documentos que se encontram no arquivo do IPHAN, na cidade de São João Del Rei, estão classificados quanto à sua qualidade em MB (muito bom - 28), B (bom - 97), R (ruim -115) e P (péssimo - 23). Ainda do total de registros tratados, seis (6) não foram encontrados, mas tiveram algumas informações retiradas dos inventários.

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.

A Comarca do Rio das Mortes foi uma das três primeiras existentes na capitania das Minas Gerais, sendo instituída em 1714 e tendo como sede a Vila de São João del Rei. Estendia-se pelo centro-sul, a sudoeste da capitania, compreendendo os termos de São José del Rei, Jacuí, Baependi, Campanha da Princesa, Barbacena, Queluz, Nossa Senhora de Oliveira, São José do Rio das Mortes e Tamanduá³. Inserida no contexto colonial brasileiro, a Comarca do Rio das Mortes, território da antiga Capitania das Minas Gerais, representou um espaço relevante e peculiar no processo de expansão colonialista da Coroa Portuguesa. Na segunda metade do século XVIII, a comarca já era responsável pelo abastecimento de gêneros da capitania devido ao crescimento das atividades agrícolas e pastoris desenvolvidas na região. Em decorrência das mudanças econômicas que se processavam, houve um grande deslocamento populacional para a região. Com a queda da produção aurífera, as atividades agrícolas passaram a ser um 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”⁴.

Com o transcorrer desta pesquisa observou-se uma grande influência de São João Del Rei, sede da comarca, em toda região. A maioria dos testadores era dessa vila e ainda que não fossem muitos, estavam vinculados a ela através de instituições religiosas, como irmandades e ordens terceiras. São João Del Rei, assim como outras cidades coloniais mineiras, originou-se com o processo da atividade de exploração do ouro; sua formação urbana deu-se com a adesão de pequenos núcleos surgidos junto a locais de mineração, descobertos a partir do ano de 1704. Assim, por meio de espaçados agrupamentos de casas em torno de uma capela, a vila foi ganhando forma. A partir da criação desta, em 1713, São João del Rei cresceu de forma significativa (sendo, inclusive, escolhida para a sede da nova Comarca do Rio das Mortes, criada em 1714), com um espaço urbano que, até a metade do século XVIII, já abrigava expressivas edificações civis e religiosas. Surgiram, nessa época, a Igreja do Rosário, a nova Matriz do Pilar, a Igreja do Carmo, a de Mercês e a de São Francisco de Assis.

O estudo do comportamento religioso da sociedade mineira setecentista se apoiou na análise e elaboração de informações retiradas dos testamentos da comarca do

³ 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.

⁴ Ibidem

Rio das Mortes, o que permitiu conhecer o sentimento e a prática religiosa do século XVIII. Para estabelecer um marco geral da religiosidade, as atenções se voltaram para as invocações iniciais, declaração de fé e outras similares como a escolha da sepultura, enterro, sufrágios e doações. Documento fundamental para se aproximar das mentalidades e comportamentos de base, o testamento é uma fonte eficaz à captação dos gestos, das maneiras, das fórmulas aceitas e ritualizadas das sociedades.

A consciência da morte, a preparação para o seu advento e o temor que suscitava conferem às atas testamentárias um valor singular para adentrar no sugestivo mundo da religiosidade devocional e das mentalidades coletivas. Tais documentos conciliam interesses econômicos e espirituais. Nesta pesquisa, mostrou-se alguns elementos da devoção que podem ser estudados através de demandas testamentárias. Segundo Silva (2011, p. 1723), a preocupação com a morte provém desde a Idade Média e se fixou com total força na mentalidade barroca e ibérica dos homens coloniais, sobretudo com os das Gerais, utilizando-se da representação das almas do purgatório e, sobretudo, das boas ações.

No *capítulo 1*, para viabilizar uma compreensão mais clara da religiosidade devocional nas Minas setecentistas, foram abordadas a questão da construção da santidade, a relação entre santo e devoto e o uso, assim como a posição dos fiéis frente às imagens, uma vez que estas representam um elemento importante aplicado à mentalidade que as produziam. O discurso adotado em torno da santidade limitou-se em fazer um apanhado dessa noção como recurso para prosseguir os estudos voltados principalmente para a relação de devoção existente na região. Para tal, aproveitou-se de alguns trabalhos importantes nessa categoria, como o realizado pelo historiador francês André Vauchez (1989), que deu início a uma pesquisa voltada para o tema da santidade, durante a década de 80. A síntese desse estudo pode ser encontrada no artigo *O Santo*, que tem como base central de análise o estabelecimento de modelos para possibilitar uma visão de conjunto sobre o fenômeno da santidade na Idade Média. Ao observar que os santos eram caracterizados pela continuidade de comportamentos e semelhança de milagres, além de serem apresentados pela hagiografia como seres de exceção e figuras repetitivas, Vauchez adotou tal recurso conceitual como uma forma de superar o caráter atemporal que é conferido à santidade, principalmente através dos relatos hagiográficos. O emprego de tais modelos de santidade no estudo proposto permitiu lançar um olhar histórico sobre os santos, observados a partir das características mais recorrentes do período em que se inseriam. No entanto, através da análise pormenorizada feita por

Vaucher, pretendeu-se uma abordagem histórico-sociológica, além de traçar a gênese e as transformações ocorridas nesses modelos. O historiador ressalta que as articulações a nível individual e grupal são sempre articulações historicamente construídas (VAUCHEZ, 1989). Segundo Evangelista (2010, p. 21), Vaucher e Chartier voltam-se para as “possibilidades de articulação de um inventário fornecido por um determinado tempo e lugar, pela diversidade de emprego de materiais ou códigos compartilhados, pela tensão entre as capacidades inventivas dos grupos ou indivíduos [...]”.

Após uma abordagem panorâmica acerca das categorias de santidade, as atenções se voltaram para a relação entre os santos e os devotos e, para tal, aproveitou-se do trabalho realizado por Renata Menezes (2004), no Convento de Santo Antônio, Largo da Carioca, no centro da cidade do Rio de Janeiro, que verificou as relações entre frades, frequentadores, visitantes eventuais e os santos. A autora buscou analisar o santuário em seu dia-a-dia, observando os fiéis que o visitavam, as angústias, aflições e alegrias partilhadas, os pedidos de agradecimento, confissões e conversas informais. Além desse trabalho, outros estudos contribuíram consideravelmente, como o de Maurício de Aquino (2011) e Elan Pimentel (2008). Em *História e Devoção*, Aquino reconstrói a história do culto a Nossa Senhora Aparecida do Vagão Queimado de Ourinhos-SP, entre os anos de 1954 e 2004. O autor direciona-se para o surgimento e desenvolvimento das crenças religiosas, as relações entre fé, política, cultura e sociedade no estabelecimento de determinada devoção. Tais análises foram realizadas a partir do processo de construção social do culto a Nossa Senhora Aparecida do Vagão Queimado. Já Pimentel (2008) estuda a dinâmica da devoção a São Longuinho, tendo como foco os atores e fatos da devoção ao mencionado santo.

No mais, o último ponto do *capítulo 1* abordou uma questão central do catolicismo devocional que é a devoção às imagens, ou seja, compreendê-las à luz de sua função cultural como objetos que exprimem devoção. Segundo Silva (2011, p. 1723), o imagético vai ao encontro de um discurso pré-determinado, que pode ser oral ou escrito, que se remete a um lugar de poder ocupado pelo público ao qual se destina a mensagem da imagem. Vimos que entre os indivíduos emergem características peculiares na relação com as imagens e no desenvolvimento de uma economia de trocas sócio-religiosas a partir de diferenciados usos. Ela organiza espacialmente a precipitação de um pensamento figurativo radicalmente diferente e ainda que interajam os discursos, a imagem possui suas lógicas (EVANGELISTA, 2010, p.10).

Já no *capítulo 2*, adentramos no universo dos testamentos, após fornecer um panorama geral do catolicismo devocional. Vimos a dimensão e a extensão que o culto dedicado aos santos alcançou no território das Minas, onde assumiu características peculiares, participando de forma ativa das vicissitudes da vida humana, compartilhando os temores, as alegrias e as aspirações dos fiéis. Assim, a partir dos testamentos, estudamos a religiosidade devocional na comarca do Rio das Mortes, durante o século XVIII, procurando traçar um quadro geral sobre as devoções aos santos. Foram calculadas as devoções ligadas ao pedido de intercessão, de missas, a escolha da mortalha, ao lugar de sepultamento e ao nome do devoto (santo de mesmo nome).

Para se compreender a divulgação e a aceitação das devoções entronizadas em Minas Gerais, o *capítulo 3* engloba três pontos essenciais que completam o quadro geral do aspecto devocional fornecido através dos testamentos analisados. No primeiro ponto, foram abordadas as devoções Marianas que aparecem nos testamentos; no segundo, as irmandades e ordens terceiras a que estão associados os testadores da comarca do Rio das Mortes; e, por fim, no terceiro ponto, apresentou-se as devoções mencionadas nos testamentos e que ainda não haviam sido trabalhadas como os Anjos, as Almas, as Cinco Chagas, o Espírito Santo e as Onze Mil Virgens.

Abordar as devoções Marianas nos testamentos é um ponto essencial, já que os documentos deixam claro a necessidade do fiel recorrer a Virgem para alcançar o caminho da salvação. Segundo Castro (apud FLECK, 2012, p. 90), Maria era representada como o 'refúgio dos pecadores', a 'consoladora dos aflitos' e a 'porta do céu' para os atormentados pelos pecados do orgulho e do egoísmo, que impediam o encaminhamento da alma à salvação eterna após a morte. Como Nossa Senhora frequentemente esteve associada à salvação das almas, é compreensível que o homem setecentista, atemorizado por morrer pecador, o que o levaria ao inferno, onde sofreria duras penas, pedisse a intercessão da Virgem para alcançar o caminho da salvação. O trabalho realizado por Augusto Lima Junior, "História de Nossa Senhora em Minas Gerais" (2008), muito contribuiu com esta investigação, uma vez que seus estudos fornecem as origens das devoções a Virgem Maria em Portugal e sua iconografia, tornando-se, portanto, uma referência de grande importância.

Com relação às irmandades, vimos que surgiram para atender aos objetivos comuns dos homens e mulheres da colônia, não se restringindo apenas aos assuntos religiosos. O pertencimento a uma associação leiga dava ao indivíduo um reconhecimento social, justamente porque os vínculos que ligavam os irmãos iam muito

além de uma devoção, voltando-se também para as angústias comuns. De acordo com Silva (2011, p. 1723), na colônia mineira houve algumas peculiaridades relacionadas às irmandades leigas, porque devido ao padroado e ao medo do contrabando de ouro e das revoltas, foi proibida a entrada de um clero regular na região, o que acabou propiciando a atuação leiga (SILVA, 2011, p. 1723). Luiz Carlos Villalta (2007, p. 19) fala que a preocupação em responder às angústias e a necessidade de orientação dos fiéis, colocando-lhes as bases teológicas da religião, na realidade, estão na origem da reforma católica e, mesmo, da Reforma Protestante⁵. De qualquer forma, o vazio deixado pela falta da atuação de um clero regular na província de Minas Gerais aproximou, cada vez mais, os homens de seus santos de proteção.

Para completar o quadro geral de devoções declaradas pelos testadores da comarca do Rio das Mortes, o último ponto abordado apresentou as “outras devoções” mencionadas nos documentos, além dos santos e representações de Maria. Neste ponto, foram classificados os Anjos, as Almas, As Cinco Chagas de Jesus Cristo, o Espírito Santo e as Onze Mil Virgens. A partir de algumas indagações, foi proposta a análise da construção, organização e representação dos sistemas de significações de uma devoção.

Esses são, portanto, alguns dos aspectos essenciais que foram abordados no intuito de se compreender adequadamente as características da religiosidade devocional encontrada em Minas Gerais durante o século XVIII. Procurou-se, com este trabalho, resgatar e expressar os aspectos devocionais como elemento integrante e fundamental da religiosidade mineira desse período. Buscou-se uma abordagem histórico-sociológica embasada em muitos outros trabalhos não citados na introdução, mas que, no entanto, contribuíram pontualmente para a pesquisa.

⁵ Embora conflitantes, ambos os movimentos fundavam-se nas mesmas motivações, focalizavam problemas iguais (a relação entre fé, obras e salvação; os sacramentos; a redução das gentes; o sacerdócio; as relações entre Igreja e Estado, etc.), ainda que de modo diferente, e usaram métodos similares (a caça às bruxas e a criação de escolas dominicais, por exemplo) (VILLALTA, 2007, p. 19).

CAPÍTULO 1: A DEVOÇÃO EM TORNO DOS SANTOS E DE SUAS IMAGENS

A relação pessoal dos indivíduos com o sagrado é denominada religiosidade devocional e é expressa nas “manifestações que envolvem as crenças e práticas ligadas ao catolicismo, que tem como ponto crucial o culto aos santos, reconhecidos ou não pela Igreja” (ANDRADE, 2010, p. 132). Segundo o dicionário Aurélio (apud PEREIRA, 2003, p. 2), devoção é entendida como “o ato de dedicar-se ou consagrar-se a alguém ou divindade (...). Um sentimento religioso, o culto (individual ou coletivo), a prática religiosa, enfim, uma dedicação íntima, uma afeição, afeto a um objeto de especial veneração”.

O conceito apresentado, embora amplo, atende às particularidades das categorias de devoção que foram explanadas nesta pesquisa, que se voltou principalmente para a devoção aos santos, às representações de Maria, aos anjos e às almas, para não mencionar a Deus, já que, segundo Pereira (2005, p. 38), essa “categoria de devoção é algo distante, inacessível, inatingível e ininteligível”. Devido a isso, os fiéis acabam recorrendo aos santos, uma vez que os consideram mais próximos de suas realidades. Já dizia Moscovici (1990) que, por terem sido homens como nós, com fraquezas, sofrimentos e imperfeições, fica mais fácil acreditar neles. Por isso os fiéis os tomam como mediadores na relação com Deus que, por sua vez, está distante demais da realidade humana. Dessa forma, os santos, canonizados⁶ ou não, tendem a ganhar mais espaço e se inserem, cada vez mais, na vida das pessoas.

Vê-se que desde o processo de cristianização dos povos bárbaros pelos europeus, adotou-se a estratégia de substituir as divindades locais por santos e santas da Igreja romana (OLIVEIRA & ARAÚJO, 2011). Cabiam aos missionários difundir a religião e as devoções cristãs, adaptando-as ao imaginário e às culturas locais. Assim, com o objetivo de controlar esse processo (XII), ao Papa é conferido o poder de reconhecer a santidade dos fiéis. Contudo, foi apenas com advento da Reforma Protestante que o culto aos santos passou a ser questionado e praticamente extinto das igrejas de matriz calvinista. Em compensação, segundo Oliveira & Araújo (2011, p. 81), como para demarcar a identidade católica, a Contra-Reforma insiste nos cultos ao Santíssimo

⁶ Os santos canonizados, consagrados pela Igreja, resultam de toda uma organização racional, enquanto os não canonizados são fruto de um processo místico e emocional que se expande, apesar das tentativas de controle institucionais, pois para os adeptos, os trâmites de beatificação e canonização são desconhecidos e, mais do que isso, totalmente dispensáveis (ANDRADE, 2010, p. 134).

Sacramento, a Virgem Maria e aos santos e santas do calendário litúrgico. Ainda, diz os autores (2011), que é esse catolicismo ibérico que migra para o Brasil, onde não encontra a oposição da Reforma para conter seus excessos e também é nessa cultura religiosa que floresce a devoção aos santos no catolicismo popular latino-americano, o que se verifica ainda em nossos dias.

Por agora, vemos que a crença em determinados poderes sobrenaturais atribuídos aos santos acaba por gerar a devoção que muitas vezes se apóia em um acontecimento extraordinário, como o milagre, que tende a construir e a difundir a santidade, além de revelar os poderes e as áreas de atuação dos santos. Contudo, essa relação entre fiéis e santos devocionais implica uma série de aspectos peculiares que foram indagados, nesta dissertação, em momento posterior, uma vez que pretendeu-se analisar a construção dos sistemas de significados em torno deles. Segundo Oliveira (1985, p. 123), o sentido religioso é dado por representações e práticas que são o resultado de um trabalho de produção e reprodução de significações religiosas que não se faz num vazio, guiado apenas pelo imaginário popular, mas dentro de condições sociológicas determinadas e determinantes. No mais, as expressões de religiosidade, assim como outros aspectos da vida social, fazem parte do sistema de vida de um grupo que, no campo religioso, envolve, além da crença, um conjunto de práticas comportamentais (ANDRADE, 2010, p. 132).

Para além dessas questões, buscou-se compreender melhor o catolicismo devocional “de muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre”⁷ (TEIXEIRA, p.17, 2005) e os arrolamentos que se aplicam em torno desse contexto, como as relações santo-devoto e algumas características peculiares na relação com as imagens. Assim, com o intuito de atingir a esse objetivo, foi de extrema importância, em primeira mão, perpassar pela compreensão da santidade e a história do santo na trajetória da Igreja. Ou seja, dessa reflexão pretendeu-se chegar aos critérios que consideram um indivíduo como venerável, seja pelo reconhecimento oficial da Igreja ou não.

Vale destacar que a santidade como uma prática de atribuição de valor, e como qualquer prática sócio-cultural, se manifesta de formas variadas nas diversas sociedades. Dessa forma, os critérios adotados no reconhecimento da santidade variam de acordo com o contexto em estudo, tornando-se perceptíveis quando relacionados à atribuição

⁷ Nesse catolicismo, os santos sempre ocuparam um lugar de destaque na vida do povo, manifestando a presença de um “poder” especial e sobre-humano que penetra nos diversos espaços de vida e favorece, numa estreita aproximação e familiaridade com seus devotos, a proteção diante das incertezas da vida (TEIXEIRA, p.17, 2005).

do *status* de santo. Gajano (2002, p. 450) afirma que o conceito de santidade atinge a dimensão de uma sacralidade difusa: sacralidade dos objetos (“reliquias de contato”, imagens), sacralidade de lugares (santificados pela presença do santo) e sacralidade do tempo (coincidência entre aniversários litúrgicos e momentos da vida social). Conforme afirma Pedro Ribeiro de Oliveira (apud ANDRADE, 2010, p. 142),

A concepção popular de santo é muito mais abrangente, pois inclui, além dos santos canonizados pela igreja, todas as denominações locais e titulares de Maria Santíssima, de Jesus, bem como os santos locais e familiares. Uma criança assassinada com requintes de crueldade, uma pessoa morta tragicamente, ou um leproso que morre sem se queixar da vida, todos esses passam à categoria de ‘santos’.

Assim, para não perder o sentido da profundidade de mudança e não cair no risco de ocultar e deformar a realidade inerente à devoção em torno dos santos, foi feita uma revisão das várias categorias de servos de Deus, aqueles que detêm poder espiritual, que ganham nuances, intercedem pelas pessoas e levam seus pedidos ao plano superior (mediadores). Ademais, as categorias em questão foram amparadas nas características mais recorrentes da santidade em um determinado momento histórico. Em passos largos, será percorrido “o caminho que parte dos “grandes” santos da Igreja romana e chega aos santos “do povo”, cuja devoção tem âmbito local ou regional” (OLIVEIRA & ARAÚJO, 2011, p. 81). E, para fundamentar esse assunto, foi resgatada, principalmente, a abordagem histórica, voltada para o tema da santidade, feita pelo historiador francês André Vauchez (1989).

1.1 Surgimento do Santo na História da Igreja

Nesse momento da pesquisa, o intento foi o de fornecer uma visão panorâmica e introdutória para os interessados, numa primeira aproximação com o complexo tema da santidade. A aplicação desses modelos no estudo de tal fenômeno permitiu lançar um olhar histórico sobre tal objeto, já que os santos passaram a ser observados a partir das características mais recorrentes do período em que eles se inserem. Vê-se que, para a maioria dos homens da Idade Média⁸, sobretudo antes do século XIII, um santo é, acima de tudo, um personagem ilustre que em vida sofreu perseguições e tormentos por seguir

⁸ Segundo Vauchez (1989, p. 212), embora o culto aos santos tenha se desenvolvido de forma notável na Idade Média, não foi ela quem o inventou.

os preceitos de Deus, adequando-se a modelos que correspondem a categorias reconhecidas da perfeição cristã (mártires, virgens, confessores, etc.) e que, depois de morto, readquire uma misteriosa integridade, através da manifestação de suas virtudes e de seus poderes taumatúrgicos (habitados pela graça divina).

Durante algum tempo, os mártires (em grego, *martys* quer dizer ‘testemunha’) foram os únicos santos venerados pelos cristãos e, ainda com o surgimento de “novas categorias de santos”, continuaram a exercer uma importância considerável diante da Igreja que assumiu o papel de controle e propagação de seu culto. Na perspectiva cristã, foi precisamente por terem morrido como seres humanos, seguindo Cristo e empenhados na fidelidade à sua mensagem, que os mártires tiveram depois acesso à glória do paraíso e à vida eterna (VAUCHEZ, 1989, p. 212). Desse processo, vale destacar a invenção das relíquias dos santos e sua apropriação pela igreja episcopal e em favor dela. Segundo Vauchez (1989, p. 212), “numa sociedade ameaçada de desintegração, onde os indivíduos viviam angustiados pela ideia de perderem sua identidade e a sua liberdade, os santos vinham a propósito para restituir a confiança e oferecer perspectivas de salvação ao nível da vida de todos os dias”.

Cabe lembrar que nas civilizações clássicas já existiam formas de divinização bastante difundidas. Os gregos, por exemplo, criaram os heróis, homens como Hércules, aos quais o mito atribuía um caráter excepcional e, ao mesmo tempo, a imortalidade. No Baixo-Império, acreditava-se na existência de demônios, seres intermediários, ameaçadores ou benéficos, que agitavam o imaginário dos homens. Da mesma forma, também eram difundidas crenças entre espíritos protetores dos indivíduos, como gênios, anjos, etc. Essa relação que as gerações precedentes mantiveram com seres desencarnados foi transferida para os seres humanos, os santos, homens e mulheres adaptados como intercessores, que pela sua fé heróica e sofrimento excepcional tinham merecido ter Deus como seu protetor pessoal (VAUCHEZ, 1989, p. 212). Para os cristãos da Antiguidade romana, santos eram os que tinham morrido ou estavam preparados para morrer, ou então, viviam uma espécie de morte lenta para o mundo como forma de imitar o Cristo (destes, o mártir ainda reinava em absoluto) (VAUCHEZ, 1989).

No Ocidente, após sofrer um embate dos responsáveis pelas igrejas locais⁹, preocupados com essas devoções particulares que iam proliferando e que poderiam colocar em perigo a unidade da comunidade cristã, o culto aos mártires foi transferido para o culto aos bispos de excepcional zelo pastoral, guardiões das relíquias, organizadores e defensores das cidades, soberanos cristãos que demonstravam solidariedade especial para com os súditos e notáveis por sua defesa intelectual da fé e por seu ascetismo pessoal¹⁰ (VAUCHEZ, 1989). O Oriente, por sua vez, sofreu uma evolução muito diferente, o que gerou profundas repercussões em todo mundo cristão. Segundo Vauchez (1989, p. 213),

Na época que se seguiu a Constantino, ao lado dos mártires, surgiram novos santos: os confessores da fé, como santo Atanásio (morto em 371), que fez da igreja de Alexandria o centro da luta contra a heresia de Ario, e sobretudo os ascetas, que fora do mundo, buscavam uma perfeição difícil de alcançar no quadro de uma sociedade superficialmente cristianizada, mas que continuava a ser profundamente alheia ao espírito do Evangelho. Os eremitas do deserto do Egito, o mais famoso dos quais foi Santo Antônio (morto em 356), o herói da Tabaida, e os estilistas da Síria, encarnam a partir do século IV um ideal de santidade destinado a ter um futuro brilhante: o ideal do homem de Deus que recusa os valores dominantes da sua época (poder, riqueza, dinheiro, vida cidadina) para se refugiar na solidão e levar uma vida totalmente religiosa, isto é, consagrada a penitência e a mortificação.

Devido às privações a que se sujeitavam, movidos pela vocação religiosa, esses personagens foram ganhando notoriedade por suas vidas de orações e renúncias. Adeptos de uma vida passiva, buscavam a perfeição se abstendo de tudo aquilo que os outros homens desfrutavam, praticando a castidade, o ascetismo e vivendo na penúria física; a eles era atribuído grande prestígio de ordem sobrenatural¹¹. Esse conceito oriental de santidade rapidamente tornou-se conhecido em todo o mundo romano (VAUCHEZ, 1989, p. 213). Na hagiografia do Oriente, os santos raramente são padres (à exceção de alguns prelados), o que a distingue do modelo de santidade ocidental, que desde sua origem revestiu-se de um caráter eclesiástico. Se a partir de finais do século

⁹ Segundo o historiador inglês Peter Brown, o culto aos mártires seriam organizados, primeiro, no plano particular, para, numa segunda fase, vir a ser adaptado pelos responsáveis das igrejas locais (BROWN, 1981).

¹⁰ Na Idade Média, a lista se enriqueceu com os nomes dos fundadores das ordens religiosas, mulheres e homens cujos votos de pobreza, castidade e obediência enquadravam-se na tradição espiritual dos primeiros eremitas (chamados ‘anacoretas’) dos desertos.

¹¹ Esse “poder” sobrenatural conferido a esses personagens é atribuído à sua intimidade com Deus e ao processo constante de oração que também os preservava da loucura.

V, no Oriente, o prestígio sagrado do imperador, chefe do povo cristão, aumentava na mesma proporção que o dos eremitas e dos monges, no Ocidente, os bispos, representantes de Deus perante a sociedade, tornaram-se as figuras centrais da vida da Igreja, empenhados profundamente na caridade, na luta contra as opressões e as violações do direito (luta contra as injustiças), continuando, depois de mortos, a ser pontos de referência para a população (VAUCHEZ, 1989).

Ademais, no contexto religioso de “colaboração entre o clero e a classe dirigente”¹², surgem os primeiros reis santos, manifestando uma nova concepção de santidade baseada num nascimento ilustre, no exercício da autoridade e na posse de riquezas colocadas a serviço da fé cristã. No mesmo período ocorre o desenvolvimento do modelo monástico¹³, que verificou-se em especial no domínio litúrgico e pela exaltação da virgindade considerada como o fator fundamental da perfeição cristã. Os monges, que emergem como um novo modelo de santidade são, coletivamente, “santos porque rezam e porque são castos”, dando início a uma nova forma de imitação de Cristo (VAUCHEZ, 1989).

Contudo, após as críticas a que foi submetido o modo de vida dos beneditinos, a partir de finais do século XI, ascende uma outra via de santificação, a vida eremítica. Ocorre uma mudança na natureza da santidade que deixa de “ser fruto de contemplação do mistério infinito de um Deus, de fato diferente do homem e quase inacessível, para se tornar uma imitação de Cristo, imagem visível do Deus invisível, que é feita passo a passo para, um dia, se ascender à eternidade bendita” (VAUCHEZ, 1989, p. 218). Nessa nova mentalidade, o que predomina é a necessidade interior, o empenho pessoal do indivíduo, ou seja, a conversão, a opção de seguir a Cristo, vivendo na renúncia, na ascese, assistindo aos pobres, doentes e reabilitando as pessoas de “vida errada”;

¹² Segundo Vauchez (1989, p. 215), dessa estreita aliança entre Igreja e poder, que caracteriza a época carolíngia e pós-carolíngia, firmou-se a crença de que um santo só pode ser nobre e de que um nobre tem mais possibilidades de vir a ser santo do que qualquer outro homem. Acredita-se que a perfeição moral e espiritual dificilmente poderia desenvolver fora de uma linhagem ilustre (BOLS apud VAUCHEZ, 1989, p. 215). Essa afirmação do “santo nobre” acarretou na exclusão das pessoas de origem humilde das vias régias da santidade (episcopado e a dignidade abacial). A partir de então, e durante algum tempo, os humildes não puderam ascender à glória dos altares a não ser pela via eremítica que, até o século XI, não se difundiu muito no Ocidente (VAUCHEZ, 1989, p. 215).

¹³ Segundo Vauchez (1989, p. 217) esse modelo monástico não era novo, mas adquiriu uma credibilidade real a partir do momento em que o monaquismo beneditino, atormentado por uma efervescência espiritual muito ativa, dá início à sua própria reforma. De acordo com o mesmo autor, um dos principais fatores do extraordinário sucesso que o modelo monástico obteve nos primeiros tempos do Feudalismo reside no fato dele corresponder perfeitamente à ideia que os homens daquele tempo tinham sobre a santidade: para eles, era algo que dizia respeito a “profissionais”. Por isso, as massas, sentindo-se, *a priori* desqualificadas na procura da santidade, descarregavam sobre eles a tarefa de garantir essa função de medianeiros entre o céu e a terra, sem a qual, para os homens da época, nenhuma sociedade poderia sobreviver (VAUCHEZ, 1989, p. 218).

diferentemente do passado em que “só se podia ser santo quando se estava enquadrado numa ordem monástica¹⁴, ou quando se cumpria os deveres da sua função – mas isso era unicamente válido pra os reis, para as rainhas e para os detentores do poder” (VAUCHEZ, 1989, p. 218).

Vê-se que a Igreja romana esforçou-se por promover um tipo de santidade baseada num ideal de seguir a Cristo que não se deu da mesma forma em todos os lugares, já que estava intrinsecamente relacionada às regiões e aos tipos humanos. Apesar de ascenderem na santidade um crescente número de leigos e mulheres, ainda prevaleciam os reis, imperatrizes ou princesas, ou seja, o processo em favor da nobreza predominava, ainda que os valores religiosos da humildade e da pobreza fossem fortemente ressaltados. No entanto, o mesmo não ocorreu nos países mediterrâneos (Itália, França, Inglaterra), onde a proporção de santos provenientes das classes dirigentes é menos elevada. Nesses países, no século XIII, os santos bispos foram desaparecendo, ao passo que homens e mulheres que não se distinguiam pelo desempenho de uma função ou pelo nascimento ilustre ganhavam notoriedade pelas provações sofridas voluntariamente, por amor a Deus e ao próximo, ou seja, tratava-se de um ascetismo por analogia, baseado na identificação do homem com o Cristo¹⁵, manifesta por intermédio de categorias diversas como os eremitas e reclusos, peregrinos e os benfeitores dos pobres (VAUCHEZ, 1989). Numerosos leigos de origem humilde ou burguesa tiveram, então, honras de culto local devido às suas obras de misericórdia (VAUCHEZ, 1989, p. 220). Assim, surgia o processo de interiorização da santidade que passa a ser baseada na devoção à humanidade de Cristo e no desejo de imitá-lo, independente das diferenças de classe social (VAUCHEZ, 1989). De acordo com Vauchez (1989, p. 219):

Por motivos particulares da Igreja, Gregório VII tinha realçado o caráter maléfico do poder temporal e censurado imperadores e reis

¹⁴ Embora o monaquismo, no século XII, tenha continuado a ser a vida régia seguida para se alcançar a perfeição, sofreu a influência do novo clima e esforçou-se por corresponder melhor às aspirações religiosas da época. A principal crítica que se fazia aos monges cluniacenses era terem suprimido a visão do mundo sob o ponto de vista do trabalho (são vistos, por alguns, como um penitente que se retira do mundo para chorar os seus pecados) e do apostolado e darem demasiado realce aos aspectos litúrgicos e escatológicos da vida religiosa (VAUCHEZ, 1989, p. 218).

¹⁵ São Francisco de Assis (morto em 1226) é certamente quem mais longe levou esse esforço de atualização da mensagem evangélica na vida terrena, chegando ao ponto de reproduzir na carne a Paixão de Cristo. A sua vida é a expressão acabada da nova concepção de santidade, fruto de uma vivência íntima e de um amor que tentava descobrir em todos os homens, e, sobretudo nos mais deserdados, a face de Deus (VAUCHEZ, 1989).

pelo seu comportamento pouco cristão. Embora nem todos os clérigos o acompanhassem por essas vias extremas, o poder temporal saiu manchado da luta pelas investiduras e os únicos soberanos que a igreja reconheceu então como santos foram os que favoreceram sua ação dando, simultaneamente, um exemplo em matéria de piedade e de moral pessoal.

Devido às transformações culturais e religiosas que o Ocidente conheceu nessa época (a par do culto às relíquias, que ganha maior notoriedade a partir da Reforma) assiste-se à multiplicação de formas de devoção para com homens e mulheres que passam a ser reconhecidos publicamente como santos, com base na sua vida. As pessoas já não se contentam mais com veneração de intercessores que ficam distante demais da realidade presente, como por exemplo, aqueles que viveram em séculos passados e em regiões misteriosas. Surge, então, um interesse crescente por personagens familiares e modernos cujo estilo de vida atraía os fiéis. Esses santos eram, antes de tudo, seres vivos¹⁶ que adquirem poder sobrenatural sobre os elementos e os animais, e por serem capazes de dominar em si a própria natureza¹⁷ (VAUCHEZ, 1989).

Colocando o seu poder sobre-humano a serviço dos homens e, em primeiro lugar, dos menos favorecidos pela sorte – doentes e presos -, o santo apresenta-se, antes do mais, como o homem das mediações bem-sucedidas. Graças ao prestígio que possui e ao temor que inspira, suspende as vinganças, reconcilia os inimigos e restabelece a concórdia onde antes reinava o ódio e a desavença. Provido frequentemente da elite social e cultural, os homens de Deus eram estranhos para a humanidade comum. Tendo rompido os vínculos familiares e econômicos que os ligavam ao mundo e abdicando da companhia das mulheres, surgiam como as únicas pessoas completamente livres e independentes numa sociedade entorpecida por tensões internas e contradições (VAUCHEZ, 1989). Assim, constituía-se como o último recurso diante das adversidades da vida, como crises e doenças.

Por conseguinte, os santos, mortos ou vivos, constituíam para os fiéis o sagrado enquanto acessível, independente de qualquer mediação clerical, porque para beneficiar-

¹⁶ Essa nova tradição liga-se mais à tradição de Santo Antônio, dos padres do deserto e dos penitentes que, de Maria Madalena a Taíde e Pelágia, tinham exercido o seu fascínio sobre as almas do mundo bizantino e do Oriente cristão, do que ao culto dos mártires, baseado na morte dos servos de Deus. (VAUCHEZ, 1989, p. 225).

¹⁷ Esse modelo antropológico que é comum a várias religiões – em especial, o Islamismo – é privado de qualquer conotação moral ou ideia de exemplaridade, em que a referência ao Cristianismo é, muitas vezes, assegurada na hagiografia apenas por uma associação das privações ascéticas do servo de Deus aos sofrimentos de Cristo (VAUCHEZ, 1989, p. 225).

se da sua virtude, bastava procurá-los, quando ainda eram deste mundo, ou ir junto ao seu túmulo, depois da sua morte.

A noção de Santidade com o processo de canonização

“É no relato - rico em equívoco - que o santo respira e se cria”
(SÁEZ apud, ANDRADE, 2010, p.137)

“Segundo um velho axioma da Igreja, o regimento do culto é o regimento da fé e a veneração dos santos, por mais coisas que trouxesse no bojo, era um ato litúrgico” (WOODWARD, 1992, p. 64). O entendimento geral sobre a noção de santidade acentuou-se a partir da instituição dos processos de canonização que, em seu sentido literal, significa incluir o nome de uma pessoa num cânon ou lista de bem-aventurados. As igrejas locais tinham seus próprios calendários que refletiam o cânon da região, assim como os mosteiros e os países também levantavam suas listas. Foi somente no século XVII, na esteira da Reforma, que adotou-se um cânon universal para toda a Igreja.

Durante muitos séculos, os santos foram escolhidos por grupos pequenos, que iniciavam novos cultos, prescindindo de inquirição ou tribunal. Nesse contexto, os bispos assumiram, gradualmente, um papel direto na supervisão de cultos emergentes, assegurando sua aprovação oficial. Desse modo, antes de acrescentar um nome novo no calendário local, eram requeridos relatos escritos da vida cotidiana dos “candidatos”, assim como suas virtudes, mortes e milagres e, em alguns casos, declarações de testemunhas oculares. Uma vez aprovado pelo bispo, ou por um sínodo regional, o corpo era exumado e transferido (‘transladação’) para um altar, ato que veio a simbolizar a canonização oficial (WOODWARD, 1992, p. 64). Com a consagração oficial, atribuía-se ao novo santo um dia para a celebração litúrgica da sua festa e seu nome era acrescentado ao calendário local dos santos. Foi apenas em finais do século X que começou, ocasionalmente, a intervenção do papa (em virtude de sua autoridade suprema) nessa consagração.

Em 1234, ao papa é reservado o direito de fazer canonizações. Dessa forma, “o santo ficaria mais apto a ser reconhecido como tal para além das fronteiras da comunidade local, o que acrescentava um certo cachê ao seu culto” (WOODWARD, 1992, p. 65). Nesse período, o papa Gregório IX publicou suas decretais, uma coleção

de leis pontifícias nas quais afirmava a absoluta jurisdição do pontifício romano sobre todas as causas dos santos, tornando essa regra obrigatória para a igreja universal. Uma vez que os santos eram objeto de devoção para toda a Igreja, só o papa, com sua jurisdição universal, tinha autoridade para canonizar (WOODWARD, 1992, p. 65). Daí por diante, o processo de canonização foi tornando-se cada vez mais meticuloso, partindo de regras crescentemente detalhadas e complexas até a constituição de Urbano VIII, em 1634, estabelecendo regras minuciosas para tal procedimento, utilizadas ainda hoje. A questão passa pela criação de tribunais locais e a instituição de um controle sobre as virtudes e os milagres dos servidores de Deus, submetidos a um exame atento pela cúria, depois de ouvido o depoimento de testemunhas e de todos os que deles tinham conhecimento, ou que tinham sido beneficiados por sua intercessão, no quadro de um processo de canonização.

Segundo Kenneth Woodward (1992), os milagres eram submetidos a um julgamento particular, com a intervenção da Santa Sé que procurava vetar novos cultos já no início, impedindo a publicação de livros sobre os milagres de santos locais não-oficiais, assim como a exibição de suas imagens com auréolas. Em virtude de tais medidas, os séculos entre 1200 e 1500 viveram uma ampla difusão do culto aos santos na História da Igreja Ocidental (WOODWARD, 1992).

Toda a aldeia e toda a cidade veneravam um santo padroeiro e o advento das novas ordens mendicantes veio juntar nomes novos às listas. Confrontando com uma situação cada vez mais anárquica, o papado introduziu uma distinção onde antes não havia nenhuma: dali em diante, só poderiam ser chamados santos aqueles que o papa tivesse canonizado. Os outros, venerados localmente ou apenas por ordens religiosas, seriam chamados beatos¹⁸. Os cultos locais seriam tolerados, mas o reconhecimento oficial ficava reservado àqueles Servos de Deus cujas vidas e virtudes, a juízo dos fazedores de santos do papa, servissem melhor como modelo para os cristãos de toda a Igreja (WOODWARD, 1992, p. 67).

Em suma, o entendimento geral sobre a noção de santidade acentuou-se a partir da instituição dos processos de canonização e do progressivo controle desse fenômeno pelo papado. Em virtude desses processos, no início do século XIII, estabelece-se, no Ocidente, duas espécies de santidade, uma oficial ou prescrita e outra “popular”. Na primeira categoria estão aqueles santos que, tendo sido aprovados e reconhecidos pelo

¹⁸ Quando um candidato para beatificação é apresentado, não tem relação com martírio; ele é julgado pela natureza heróica das virtudes.

papa, após uma investigação inquisitorial sobre a verdade dos milagres a eles atribuídos, passam a ser objeto de um culto litúrgico. Na segunda, estão aqueles que angariavam apenas uma veneração local, mas que, mesmo não sendo reconhecida pelo papado, não deixou de existir. Segundo Oliveira (2011, p. 84),

A concepção de santidade em chão popular tem perspectiva muito mais ampla do que a concepção restrita aos limites canônicos. Apesar disso, o culto aos santos “do povo” não se opõe nem substitui o culto aos santos canonizados. Afinal, o devoto deve saber se relacionar com os santos, qualquer que seja sua condição canônica. Em sua função de mediadores entre o ser humano e Deus, os santos formais e os populares não são rivais, não se excluem, não substituem uns aos outros, mas unem-se na proteção aos humanos.

No entanto, foi esse catolicismo do povo que sofreu o impacto da “romanização”, que marcou o processo de formação no Brasil de um “catolicismo universalista”, marcado pelo controle sobre os leigos e suas associações e de adequação do catolicismo brasileiro às diretrizes centralizadoras de Roma (TEIXEIRA, 2005). Segundo Teixeira (2005, p. 18), não há como negar esse impacto sobre a forma tradicional da vida religiosa, mas as concepções basilares do catolicismo popular tradicional, como o culto aos santos e a crença nos milagres, permaneceram vivas. E, além disso, houve uma incorporação original, por parte do povo, de traços da romanização, o que evidenciou “o aspecto dinâmico e criativo do catolicismo popular que se refaz continuamente” (STEIL, apud TEIXEIRA, 2005, p.18).

Ao longo dos séculos XIX e XX, com o processo de romanização, ocorreu uma política de intervenção da Igreja nas devoções, tendo em vista seu controle, sua erradicação e substituição no modelo canônico de devoções provenientes da Europa¹⁹. Sob a determinação dos bispos reformadores, o clero romanizado e as ordens religiosas promoveram uma série de ações que resultaram no controle das irmandades leigas, dos santuários, proibindo os aspectos que julgavam ser de origem profana, impróprios às festas dos santos. O catolicismo devocional foi qualificado pelos religiosos europeus como ‘ignorância religiosa’, superstições, credices, práticas mágicas e fanáticas, ou seja, um desvio perigoso que carecia ser combatido através de uma missão civilizatória

¹⁹ Ocorreu um processo de substituição dos antigos santos e santas, cujo culto incluía folias, danças e festas, por novos santos aos quais se dedicam um culto mais austero, moralizante e sacramental. As congregações religiosas que se estabeleceram no país trouxeram os santos de sua devoção (Lasaristas trouxeram São Vicente de Paulo, os redentoristas Santo Afonso, os Salesianos Dom Bosco, etc.).

por meio da deslegitimação das crenças e práticas tradicionais, então excluídas dos espaços sagrados sob o controle do clero.

Essa intervenção clerical no curso do Catolicismo no Brasil demarcou uma divisão entre o devocional e o esclarecido clerical, dentro do sistema católico como um todo (STEIL, 2001, p.16)²⁰. Evidenciam-se, a partir desse período, dois subsistemas na sociedade brasileira: um popular, de corte devocional, centrado no culto aos santos, e outro moderno, centrado nos sacramentos e na mediação do clero (STEIL, 2001, p. 16). Como o objetivo aqui é estudar o catolicismo ancorado na devoção aos santos, deter-se-á apenas ao primeiro ponto - como feito até então - dando sequência à compreensão de santidade a partir de uma abordagem sobre suas novas formas.

Surgimento de novas formas de santidade

A partir do século XIII, com o embate entre a corrente evangélica e a Igreja, que parecia não corresponder mais às aspirações religiosas dos fiéis, surgem novas formas de santidade. Inserem-se, nesse contexto, o profetismo visionário em que as mulheres, sobretudo leigas, “excluídas do ministério da palavra” no seio da Igreja, apoderam-se dele e alegam uma eleição divina (VAUCHEZ, 1989, p. 221). Esse movimento de caráter socialmente elitista dirige-se ao povo para promover reformas a partir do topo da hierarquia. As visionárias faziam apelo aos papas, soberanos, aos grandes da terra, criticavam a insuficiência das instituições e esforçam-se por levá-las a cumprir aquilo que devia ser sua missão (VAUCHEZ, 1989, p. 221). No entanto, na cristandade da época, essas santas gozavam de um prestígio considerável, temido pela Igreja, já que tinham por objetivo unir as forças da cristandade enfraquecida pelas guerras intestinas e aspiravam que a inquietação espiritual pudesse levar à reforma da Igreja (VAUCHEZ, 1989). Para fazer valer seu ponto de vista, essas mulheres, portadoras da mensagem divina, dispunham de artifícios como a ameaça da ira de Deus, irritado com o pecado dos homens e com a traição dos clérigos, e o apelo ao amor infinito e misericordioso do Cordeiro santificado que derramou o seu sangue pela salvação da humanidade.

²⁰ Segundo Marcelo Camurça (2006), em meio a essa tensão, nem sempre o confronto foi a forma de relação entre essas duas esferas. Muitas vezes, ela foi de complementaridade e circularidade, que pôs num circuito dinâmico de trocas culturais e simbólicas formas devocionais eruditas e populares. Para Oliveira (1988), a subjugação do catolicismo popular e a não assimilação por completo do modelo romanizado resultaram em uma devoção ao santo de forma privada e não mais social, como as que se davam nas festas do santo, com sua folia de reis, festa do Divino, dança de São Gonçalo, etc. Nova devoção marcada pelo culto individual a seu santo protetor, mas com uma deferência ao sacerdote gerenciador da imagem do santo que fica na Igreja ou no santuário, sob seu controle (CAMURÇA, 2006, p. 259).

Para a Igreja, era perigoso deixar que a santidade se desenvolvesse fora dela e até mesmo, por vezes, contra ela, criticando suas imperfeições (VAUCHEZ, 1989, p. 222). No entanto, no terreno das palavras em que também se tinham colocado os profetas e os visionários, a partir de finais do século XIV, assistiu-se a uma reconquista da opinião pública por parte dos elementos mais dinâmicos do clero. A ‘palavra’ toma valor fundamental numa sociedade em que as massas ganhavam uma importância crescente, embora permanecessem em larga medida excluídas do mundo da escrita e da leitura (VAUCHEZ, 1989, p. 222). Nesse período, em todo o Ocidente, à exceção dos eremitas, os únicos religiosos que despertaram o entusiasmo das multidões foram os pregadores que dedicaram sua vida ao ministério da palavra. Esses religiosos, ou santos, ao contrário do clero, tinham uma missão mais moral do que dogmática; seguindo de cidade em cidade, na maior pobreza, almejavam atingir as massas, esforçando-se em introduzir o evangelho na vida social (conscientes de que viviam num mundo onde os costumes eram pouco influenciados pela mensagem cristã) e fazendo com que as pessoas tomassem consciência de seus pecados. Desse modo, a santidade cristã retomava a tradição de ação social da alta Idade Média, preterida durante alguns séculos pelo prestígio dos ideais monásticos e espirituais (VAUCHEZ, 1989).

Segundo Vauchez (1989, p. 223), para se ter uma ideia exata das manifestações de santidade em finais da Idade Média, não se pode considerar somente as personagens beneficiadas pela canonização devido às sérias discrepâncias que existem a esse respeito entre a hierarquia eclesiástica e os fiéis. Diz o autor:

Enquanto o papado se mostrou inclinado a reservar a glória dos altares a um número reduzido de santos escolhidos cuidadosamente e cujo culto nem sempre obteve o sucesso previsto, o povo, por outro lado, era levado espontaneamente a venerar homens, mulheres ou mesmo crianças, cujo principal mérito fora o terem morrido sem merecer, de morte violenta. [...]. Em geral, a Igreja Romana recusou todas as formas de santidades ligadas ao derramamento de sangue [...] reconhecidas pelo povo, e apesar do controle crescente exercido pelo clero nesse setor, o povo manteve sua prerrogativa de criar santos (VAUCHEZ, 1989, p. 223).

O destaque a um determinado modelo de santidade é histórico e revela uma série de manifestações, gestos e palavras, traduzindo representações coletivas integradas por crenças e práticas, conectando o indivíduo a um determinado grupo (ANDRADE, 2010, p.133). Voltando-se um pouco para esse aspecto, foi feito um breve apanhado a respeito dos santos “marginais”, ou seja, aqueles que estão à margem da Igreja oficial.

Os santos “marginais”

Os santos marginais são aqueles que ocupam o imaginário católico, embora não sejam reconhecidos pela Igreja oficial. Nessa categoria, enquadram-se os santos não reconhecidos oficialmente (não canonizados), os que não constam na hagiografia oficial, ou já extintos do calendário católico, mas que são sacralizados pela religiosidade dos devotos que os elegem como santos “milagreiros”. No Brasil, são inúmeras as devoções marginais, aquelas que “povoam os cemitérios” e exprimem uma intensa manifestação de religiosidade marcada por um conflito simbólico voltado para a adoção de crenças e práticas não comprovadas mas que, muitas vezes, são mais adequadas à realidade em que vivem os devotos.

Como já visto, durante algum tempo, os mártires foram os únicos cultuados como santos, “aquele que deu a vida como testemunho de sua adesão à fé cristã” (ANDRADE, 2010, p. 134). Segundo Solange Andrade (2010, p. 134), martírio era símbolo de total submissão ao Cristo, mas como “ele”, de tal forma que santidade e martírio tinham o mesmo significado para o imaginário cristão daquela época. É com a história do santo que as pessoas se identificam. “Quanto mais personificado for o transcendente, maior o sentimento de identificação a um projeto de salvação” (ANDADRE, 2010, p.135).

No caso dos “santos marginais”, normalmente vítimas inocentes, crianças, prostitutas e mesmo criminosos, o “processo de santificação” ocorre através da redenção por meio do sofrimento, ou seja, sua santidade pode ser percebida através do conjunto de comportamentos e atitudes que giram em torno da história de suas vidas e de suas mortes, tornando-as simbólicas. Segundo Edgar Morin (apud ANDRADE, 2010, p. 135),

[...] o fundamento mágico essencial da salvação é o sacrifício de “morte-renascimento”, o sacrifício-do-Deus-que-morre-para-ressucitar. Os símbolos do Deus de Salvação, por si sós, são suficientemente eloquentes: [...] Jesus é também o cordeiro pascal, cujo sacrifício, segundo a lei mosaica, consagra a “passagem”.

Segundo a tipologia de Coluccio (apud PETRUSKI, 2012, p. 162), é possível propor duas categorias de “santos” não canônicos. A primeira, a dos iluminados, grupo constituído por pessoas que, na sua vida terrena, dedicaram-se às atividades de caridade e foram consideradas virtuosas e que após a morte tiveram sua intercessão invocada

para auxiliar na resolução de problemas de natureza variada, gerando cultos populares²¹. A segunda é formada por pessoas vítimas de morte violenta ou injusta, como crianças que faleceram ainda na primeira infância (“anjos”) vítimas de abandono ou de outras formas de desatendimentos, vítimas inocentes, adolescentes e adultos espancados, estuprados e assassinados. Finalmente, aparecem as pessoas de “vida errada”, bandidos e prostitutas cujos devotos acreditam que tiveram oportunidade de arrepender-se e obter perdão dos pecados através do sofrimento, visto como forma de redenção; nesse caso, entende-se que é nas circunstâncias da sua morte que a santidade nasce. Segundo Vergeley (apud ANDRADE, 2010, p. 138), por meio do sofrimento, a prostituta e o criminoso podem transcender em busca do perfeito e verdadeiro, deixando os prazeres desse mundo para se unirem ao que é divino, numa concepção de que o sofrimento é a porta de acesso à salvação. No mais, afirma Andrade (2010, p.140) que esses mortos são elevados à condição de mediadores porque os vivos, ao rezarem por sua salvação, acreditam que cumprida tal tarefa, além da proximidade com a divindade, daria a esses mortos o privilégio de não somente proteger, mas também de interceder por aqueles que velam pela sua salvação.

Essas pessoas, vítimas de morte injusta, por serem inocentes tais como crianças que falecem “antes do tempo” por motivo de doença ou de violência, mas que, contudo, além da fragilidade natural que têm, ou deveriam ter, mostram-se extremamente fortes diante das adversidades da vida, tornam-se “capazes de intermediar a relação entre o devoto que sofre e lhe pede a interrupção do sofrimento, e a divindade da qual está próxima” (ANDRADE, 2010 p. 139). Embora esses santos desempenhem a mesma função dos demais que citamos anteriormente, ou seja, de intermediadores entre a terra e o céu, eles normalmente não gozam de igual prestígio entre os fiéis católicos, porque seu culto não atinge grandes dimensões, uma vez que fica restrito, na maioria dos casos, ao âmbito local ou regional. Nesse momento, vale lembrar o que Oliveira e Araújo (2011)²² chamam de “pequenos santos”, uma categoria que inclui aqueles que não são

²¹ Em alguns casos, a hierarquia da Igreja Católica vem tentando se apropriar dessas devoções e dos locais de cultos populares para iniciar os processos de reconhecimento canônico da santidade.

²² Oliveira & Araújo (2011), em seu texto “*Pequenos santos*”: *uma devoção familiar*, mencionam três categorias de santo: “grandes santos”, “santos do povo” e “pequenos santos”. Os primeiros são os da Igreja Romana, com ampla difusão. Os segundos são aqueles cultuados em âmbito local ou regional, pessoas que em vida ou logo antes da morte receberam o atributo de santidade, seja por suas virtudes morais, seja pelo sofrimento purificador (Padim Ciço, Juazeiro; Maria Bueno, “Santinha de Curitiba”, etc.). Os Terceiros foram abordados no texto.

considerados santos para a população local, mas somente para seus familiares. Dizem os autores:

Esses santos são “pequenos”, não por terem menos virtudes ou méritos do que os demais santos e santas, mas porque seu culto não vai além do seu núcleo familiar. É pelos de casa que as almas falecidas recebem essa qualificação, sendo a família responsável por manter com eles alguma forma de devoção que as inclua no panteão das devoções populares (OLIVEIRA & ARAÚJO, 2011, p. 85).

Todavia, esses santos surgem no meio familiar e sua santidade não precisa ser comprovada por milagres, uma vez que o morto é “velho conhecido” da família e sua passagem para o outro lado o aproxima de Deus, o que o torna um mediador para as pessoas com quem, em sua existência física, esteve ligado. Segundo Oliveira (2011, p. 85), a construção do “pequeno” santo não se faz por uma definição consensual de sua existência, mas pelo perfil de sua história com os familiares – e a mesma não termina com sua morte. Assim, se em vida ele foi alguém que ajudou os necessitados ou praticou boas ações, certamente é digno de alcançar a salvação. Independente de ser ou não chamado de santo, a proximidade, a afinidade e o amor com o “morto” faz da família uma devota a esse “santo de casa”. No entanto, vale salientar que “nem todo falecido assume a função de mediador entre os seus familiares e a divindade”, visto que muitos fazem a passagem, mas acabam caídos no purgatório e, por isso, “ainda precisam da ajuda dos vivos para alcançar o céu” (OLIVEIRA & ARAÚJO, 2011, p. 86). Nesse caso, essas pessoas não são tratadas como santos, mas como almas que carecem de orações para saírem do estado em que se encontram e seguirem rumo à salvação. Para tal, é comum o ritual de acender velas para essas almas, já que elas ajudam a iluminar os caminhos daqueles que precisam. Dessa forma, aqueles que rezam por elas, e para a remissão de seus pecados, caso a alma se torne santa, quando necessário, podem ter seus cuidados retribuídos por sua intervenção junto a Deus. É por isso que as velas acesas nos cemitérios, em túmulos ou velários têm, além da função de oferta e lembrança, o equivalente a orações, o sentido de sufrágios (OLIVEIRA & ARAÚJO, 2011, p. 86).

Ademais, vale destacar que, normalmente, o lugar destinado ao culto a esses “santos de casa” é seu próprio túmulo, o que não se dá da mesma forma com os santos de grande repercussão do Catolicismo, os assim chamados por Oliveira e Araújo (2011) de “grandes santos”, comumente cultuados por meio de suas imagens. Por outro lado, esses “pequenos santos” se assemelham aos “santos do povo” ou aos “santos marginais”

por também terem como local de culto seu túmulo²³. Assim, salientam os autores: “se alguém se comporta em relação aos seus falecidos como se comporta em relação aos santos, é porque esse defunto entra na categoria dos santos, ainda que não seja um “grande” santo” (OLIVEIRA & ARAÚJO, 2011, p. 86).

Para adentrar nas relações devocionais, é preciso concluir que a santidade pode ser percebida como um conjunto de comportamentos, atitudes e qualidades que, num determinado lugar e tempo, são critérios para considerar um indivíduo como venerável, independente do reconhecimento oficial da Igreja. Para além disso, trata-se de um saber, uma construção histórica - do caráter excepcional de um homem ou uma mulher - que ganha nuances e particulariza-se em diferentes culturas, espaços e períodos (SILVA, 2002). De modo geral, segundo Boesch Gajano (2002, p. 449), a percepção e o reconhecimento de tal caráter excepcional assentam-se sobre o processo no qual estes constroem, eles mesmos, sua própria santidade, operando certas escolhas de vida, praticando certos exercícios espirituais (prática da virtudes, orações, formas de acese etc.) e inspirando-se em modelos gerais (Cristo) ou específicos (formas de vida religiosa já praticadas e codificadas).

Assim, a santidade pode ser considerada como um lugar de mediação bem-sucedida entre o natural e o sobrenatural, o material e o espiritual, o mal e o bem, morte e a vida (GAJANO, 2002, p. 449). Vale lembrar que o discurso adotado nesta dissertação não esgota outros tantos feitos por autores diversos, mas o objetivo, aqui, foi o de fazer um apanhado sobre a noção deste termo como recurso que permitisse prosseguir nos estudos acerca da religiosidade devocional.

²³ Segundo Oliveira e Araújo (2011, p. 86-87), o túmulo está intimamente ligado à concepção de alma que, pela morte, se separa do corpo que deve ser dignamente enterrado para que esta não fique errante, sem destino, sossego, a assombrar e perseguir os vivos. Assim, o túmulo é um ponto de referência para a alma, além de moradia do cadáver. Por isso, ainda hoje, existe a tradição do respeito ao túmulo e aos cuidados com a sepultura. Salientam os autores que o túmulo perpetua a memória dos mortos e representa a resposta dos vivos, além de estabelecer o contato, agora simbólico, entre os viventes, a família e a pessoa falecida. No mais, é interessante perceber que a visita a esses “pequenos” santos no cemitério, ainda que seja prestada de maneira privada, familiar ou individual, ocorre em culto público e coletivo, já que, em dois de novembro, por ocasião do ritual de Finados, que faz parte da estrutura formal, tanto do calendário civil quanto do litúrgico católico, os mortos da família são religiosamente visitados por um grande número de pessoas (OLIVEIRA & ARAÚJO, 2011, p. 87).

1.2 Catolicismo e relação entre santo e devoto

Como descrito até o momento, o santo representa um elemento central na história do Cristianismo, sobretudo no catolicismo em que desde o início já se venerava Santa Maria, a mãe de Jesus, os santos apóstolos e, posteriormente, os mártires, aqueles que davam testemunhos de sua fé a Jesus, resistindo à penúria, à morte e aos sofrimentos físicos. Todavia, a essa categoria acrescenta-se aqueles que através da penitência e de suas virtudes tornaram-se santos. Vê-se que no catolicismo devocional, ancorado na ação do leigo, a maior expressão de religiosidade encontra-se no “culto aos santos que está presente desde a constituição da hierarquia cristã e sua consequente necessidade em firmar valores morais usando modelos exemplares que traduziriam sua visão de mundo” (ANDRADE, 2010, 133).

Segundo Oliveira (2011, p. 81), os santos são entendidos como *pessoas*, isto é, seres individuais dotados de liberdade, vontade e capazes de se relacionar²⁴. Diz o autor:

São habitantes do *céu* e, por estarem junto a Deus, gozam de certos poderes sobrenaturais. Eles têm um modo particular de interligar a *terra* e o *céu* porque se hoje estão no céu é porque antes se santificaram na terra. Por isso mesmo, ao intercederem pelos que continuam na terra o fazem com conhecimento de causa: tendo vivido aqui, conhecem bem a luta diária, as fragilidades e os dramas da vida humana. Representados por sua imagem (em geral esculpida ou moldada, mas há também representações em forma de estampa) os santos e santas tornam-se muito próximos dos devotos, o que favorece o estabelecimento de uma relação de grande intimidade entre eles. A imagem é, portanto, mais do que um objeto sagrado, merecedor de respeito, pois cabe ao devoto demonstrar também afeição ao santo presente na imagem (OLIVEIRA & ARAÚJO, p. 82).

A representação dos santos como intercessores poderosos está relacionada à realidade da vida cotidiana dos devotos, assim, a devoção aos santos está condicionada à sua cultura e, por isso mesmo, varia de região para região, como também podem ser variadas as maneiras como as pessoas demonstram sua devoção (PIMENTEL, 2008). Um mesmo santo, portanto, pode ser recordado de maneiras diversas, isto é, os devotos podem perceber, qualificar, representar socialmente um santo, mas na medida em que é

²⁴ Oscar Saéz (2009) define o culto aos santos como *relacional* por ser “uma relação com formas semelhantes às que regem a sociabilidade comum: estabelece-se entre sujeitos” (apud OLIVEIRA & ARAÚJO, 2011, p. 98).

capaz de influenciar em comportamentos e crenças, ele vai sendo incorporado à tradição (PIMENTEL, 2008, p.66). Segundo Rolim (apud PIMENTEL, 2008, p. 58),

Os santos penetram na vida dos que o veneram, misturando-se com seus problemas, suas necessidades mais urgentes, nos negócios, na vida familiar, nos casamentos, nos amores. E tudo isso, sem cerimônia, sem precisar de apresentação, de intermediário. Tudo se passa entre o santo e seu devoto. Uma certa intimidade até, sem implicar desrespeito, mas intimidade que chega até mesmo à imposição de certas punições, como o santo de cabeça para baixo, santo fora de sua capela, santo voltado para as paredes.

Para entender melhor essa presença dos santos na vida das pessoas, o estudo se voltou para as relações de devoção estabelecidas entre o santo e seu fiel. Essas relações, geralmente, têm origem na crença em determinados poderes sobrenaturais que o santo possa ter, através de um acontecimento extraordinário, como um milagre, uma graça alcançada, seja diretamente para si, seja para um parente ou amigo, mas não limitada a ela.

É recorrente na historiografia que trata a questão da relação devocional, apresentá-la de duas formas características, quais sejam, de aliança e de contrato. Na primeira, ocorre uma espécie de “filiação espiritual” e a segunda toma a forma de contratos em que o fiel se compromete a retribuir uma vantagem material ou simbólica conseguida ou pretendida (OLIVEIRA, 1985, p. 113). A relação de aliança entre o santo e o devoto inicia-se no nascimento de uma pessoa, quando esta é colocada sob a proteção de um santo a quem deve, doravante, prestar lealdade; o santo é consagrado padrinho celestial, criando um compromisso para toda a vida. Já a relação contratual envolve um “acordo” entre o devoto e o santo que está relacionado às promessas e peregrinações aos santuários. É feito um contrato entre o devoto e o santo em vista da obtenção de uma graça ou benefício. Nesse sentido, o contrato só chega ao fim quando o devoto recebe a graça ou paga a promessa. Ademais, para além dessa abordagem, esta pesquisa dedicou algumas páginas a mais com vistas a um melhor esclarecimento dessa relação que envolve o santo e seu devoto.

Vê-se que, embora a “graça” ocupe um lugar fundamental na relação de devoção, não necessariamente o santo de devoção de uma pessoa seja apenas aquele que a lhe concede; essa relação muitas vezes está ligada à existência de vínculos que se estabelece com o santo, como a data de nascimento (que pode, inclusive, ser a justificativa para a escolha deste ou daquele santo), o nome do santo (sendo o mesmo do

devoto), a data do casamento ou batismo (quando coincide com o dia do santo), o fato de ser o padroeiro da sua cidade, estado ou país, ser o santo de sua profissão, enfim, devido a fatos da vida do devoto estarem ligados a um determinado santo, em tempos ou espaços que estão sob sua proteção. Segundo afirma Renata Menezes (2004, p. 234), do ponto de vista da Igreja Católica e de seu modelo universalista, não há tempo nem espaço sem santos, cada dia tem seus santos, e cada lugar seu padroeiro. Assim, cada ser humano já nasce multivinculado, isto é, está potencialmente ligado a uma série de santos, pelo simples fato de existir em determinado tempo ou espaço (MENEZES, 2004, p. 234).

A devoção também pode ser transmitida através de relações de parentesco, por ter sido herdada de um membro da família e ser determinada pelas características da vida do santo, como as práticas que desenvolveu durante sua vida, as atitudes que tomou diante do mundo, sua personalidade e as especialidades que lhes são atribuídas. Nesse ponto, a biografia dos santos e seus atributos ganham importância para o devoto, já que os mesmos são invocados, normalmente, em momentos de crise e de acordo com suas especialidades, ou seja, cada santo responde por um tipo de necessidade ou aflição. Se São Bento protege contra as serpentes, Santa Bárbara é invocada diante de tempestades, São Cristóvão, nas viagens, etc. Vê-se que existem várias maneiras de se justificar e estabelecer esse sentimento religioso de dedicação íntima, afeição e afeto que estimula o culto a determinado santo. Assim, segundo Menezes (2004, p. 236), muitas vezes, é a partir do que o devoto é, ou do que ele gostaria de ser, ou do que o santo foi, ou do tipo de característica que até hoje lhe é atribuída que se instaura uma relação de devoção.

Além do processo de identificação dos devotos com os santos, a relação de devoção envolve o atendimento de pedidos que se quer alcançar. Sob essa ótica, leva-se em consideração determinadas características do devoto, como a data e o local de nascimento, o fato de alguém da família ter sido ligado ao santo, a homonímia e também determinados atributos do santo que o devoto assume como valores positivos, como sinais de santidade, como desempenho ideal de uma vida cristã e aspectos da biografia dele que o devoto associa à sua própria. Tais aspectos da vida do santo e do devoto pode ser pontual para se estabelecer uma relação de devoção.

Vê-se que essa relação envolve uma série de sentimentos marcados pela fé, confiança, amizade e por uma proximidade que leva o fiel a “conversar”, “aconselhar-se” com o santo e até “puni-lo” (na maioria das vezes, o punem através de suas imagens,

como visto no último ponto desse capítulo). Desse modo, o santo desempenha um papel de amigo, aquele que consola, aconselha, acompanha, protege, e com quem o fiel pode contar em todos os momentos. A fé do devoto é, portanto, uma convivência, uma relação, e, assim, surge tanto para se iniciar uma relação com o santo, como também como resultado da relação, do pedido alcançado. Explica Menezes (2004, p. 242) que:

A fé pode ser vista tanto como ponto de partida da relação santo-devoto, mas também como seu ponto de chegada. “Pedir com fé” indica que a condição maior para receber uma graça do santo é acreditar nele. Portanto, essa expressão estabelece uma relação entre fé e eficácia, com o sentido de “recebi porque acredito”. Já a fé como ponto de chegada: “Acredito por que recebi”, ou alguém recebeu. Uma vai da crença no santo à graça que ele pode conceder, a outra parte da graça já concedida para chegar à crença nele. A devoção a um santo aparece assim associada a seu poder de realização.

Em suma, algumas pessoas iniciam uma relação de devoção com um determinado santo por confiarem nele; outras porque receberam uma graça ou conhecem alguém que tenha recebido e, por isso, passam a dedicar-lhe devoção. Vê-se, então, que as relações estabelecidas com os santos ultrapassam uma simples ligação de devoção. Fazer pedidos a um determinado santo, por exemplo, pode se dar por variados motivos, envolvendo a especialidade do santo ou a relação estabelecida entre o fiel e sua devoção. Por ser alvo de devoção de uma determinada pessoa, um santo pode atuar em várias frentes, indo além de sua especialidade, intervindo em qualquer assunto da vida cotidiana. Já os pedidos feitos a um santo que atende a uma determinada especialidade, podem vir de qualquer indivíduo, independente de ser devoto ou não ou, ainda, de ter uma relação continuada (amparada em promessas e pedidos). Assim, quando o pedido for atendido, a pessoa que o fez pode se sentir livre para recorrer a outros santos ou ainda pode ficar tão agradecida a ponto de se tornar devota. “Isso quer dizer que, ao tornar-se devota, a pessoa entra em ligação mais profunda e permanente com um santo”, o que implica em “uma proteção mais ampla do que aquela conferida por sua especialidade” (MENEZES, 2004, p. 246). Segundo Oscar Calavia (2009, p. 205),

A escolha de um santo pode se dar por uma visão, um encontro casual ou uma recomendação de outrem. A relação com o santo, embora hierárquica, está marcada por uma sem-cerimônia. Ela não é irrevogável: pode haver rupturas desse contrato tácito ou expresso (o santo não foi capaz de conceder uma graça solicitada), ou um cancelamento sem outras conseqüências (o devoto obteve a graça e pagou a promessa), ou um simples esmorecimento: a relação se

dissolve aos poucos ou é substituída por outra. Não é, tampouco, exclusiva: o culto aos santos existe sobretudo no plural, e com freqüência se ordena por critérios de especialização – cada santo respondendo por um tipo de necessidades ou aflições.

Para, além disso, esse processo remete à relação entre o fiel e o santo, envolvendo, além dos “pedidos”, as promessas. Estas normalmente estão ligadas aos pedidos e às graças alcançadas. Ao fazer um pedido ao santo, o fiel pode se comprometer a retribuir o “favor” com a realização de uma promessa. Segundo Pereira (2005, p. 8), essa relação ocorre de forma contratual; o fiel contrai uma dívida que deve ser quitada em tempo hábil, como qualquer outra dívida contraída entre pessoas ou grupos sociais. Se isso não ocorrer, o fiel perde sua credibilidade com o santo, além de correr o risco de ser punido pelo mesmo (PEREIRA, 2005, p. 8). Ainda, para o autor,

o contrato ou a promessa com o santo funciona como tabu, e o rompimento desse interdito causa, no imaginário do fiel devedor, o temor de ser punido ou castigado pela divindade, uma vez que a fidelidade ao pacto foi rompida. Além do mais, devido a relação de poder que o santo exerce sobre o fiel, aquele que não pagar a promessa, além de perder a credibilidade, em uma próxima vez, não será mais atendido (PEREIRA, 2005, p. 8).

Esse tipo de representações simbólicas que evidenciam trocas ou contratos revela uma relação mais íntima entre o fiel e o santo. Em suma, de acordo com Solange Andrade (2010, p. 141), na religiosidade católica, cada devoto manifesta, com maior autonomia e espontaneidade, seus sentimentos, sua fala, seus medos, suas necessidades, assim como o pagamento de promessas ou simples agradecimentos. O fiel deposita na promessa a esperança da salvação, a cura das doenças e inúmeros benefícios materiais e emocionais para sua vida. Se trata de uma comunicação com sua devoção envolvendo graças e milagres.

José Carlos Pereira (2005) trata da relação contratual entre o fiel e o santo que envolve sacrifício, ou seja, aquelas com práticas de ritos de autoflagelação, de castigo do corpo até os limites da resistência, de atos penitenciais que privam o corpo de algo prazeroso, ou ainda a prática de determinados rituais que provocam dor em troca de benefícios, dons ou graças concedidas pelo santo. Nesse sentido, o sacrifício é considerado como uma forma de pagamento de um contrato com o santo. Ainda segundo Mauss (apud, PEREIRA, 2005, p. 10), esse ritual ou forma de pagamento destina-se a fazer chegar até os seres espirituais, nesse caso, Deus, as coisas

espiritualizadas através dos ritos sacrificiais, além de ajudar a conferir ao fiel direitos sobre o seu Deus ou sobre os santos. Nesse sentido, Steil (apud AQUINO, 2011, p. 43) afirma que:

Através da penitência se realiza um processo de identificação entre o sagrado e o profano. Ou seja, ser católico não é algo que se define pela adesão a um determinado corpo de verdades ou pela aceitação de um código moral, mas através da identificação com o sofrimento e paixão.

Por fim, Oliveira (1985, p. 133) salienta que as relações devocionais evidenciam trocas sociais e simbólicas²⁵ em que o indivíduo legitima-se pelo sagrado, sem mediações eclesiais, estabelecendo uma relação direta entre o devoto e o santo. Diz o autor:

O santo está ao alcance imediato do fiel: na imagem, na estampa, nos santuários, num cruzeiro à beira da estrada, numa gruta, ou nos arredores do cemitério. O fiel não precisa recorrer a um mediador especializado para contactar o santo; vai diretamente a ele, conversa com ele, expõe seus problemas, agradece as “graças”, ou simplesmente presta seu ato de culto (apud AQUINO, 2011, p. 42).

Vê-se que atos piedosos voltados para os santos, assim como os rituais envolvendo suas imagens revelam um movimento de trocas simbólicas que fundamentam a relação com os santos. Nesse movimento estão presentes a graça e a proteção concedida por esses e os pedidos e agradecimentos vindos dos devotos. Carlos Brandão refere-se às trocas simbólicas como “uma relação de trocas de serviços preferenciais com um santo”, cujos atributos o obrigam a socorrer os humanos, sob pena de prejudicar sua “biografia” (BRANDÃO, apud OLIVEIRA, 2011, p. 83). Veremos agora que esse Catolicismo santoral também desenvolve características peculiares na relação com as imagens envolvendo uma economia de trocas sócio-religiosas a partir de usos diferenciados.

²⁵ As trocas simbólicas com os santos chegariam mesmo a ser condenadas como “comércio da salvação, ou “mercantilização da fé”. A relação com os santos como uma relação mercantil, em que a graça ou retribuição sejam “mercadorias” significa pensá-la como uma relação composta por três etapas bem definidas – pedir / receber / agradecer, onde “pedir” seria na verdade comprar, e “agradecer”, pagar. (MENEZES, 2004, p. 247).

1.3 A imaginária religiosa

A devoção às imagens é central no Catolicismo em vigor no século XVIII; contudo, o objeto deste estudo é compreender a imagem à luz de sua função cultural como objeto que exprime devoção. Como bem afirma Hilário Franco Jr. (FRANCO JR, 1996, p. 202),

uma imagem não é apenas a justaposição de diversos signos, mas o resultado articulado deles. Ademais, uma imagem nunca é autônoma, pois seu significado está ao menos em parte relacionado com o conjunto no qual ela se encontra inserida, isto é, com sua localização física e com a utilização social que recebe.

Como visto no capítulo subsequente, em que abordou-se a devoção aos santos em Minas Gerais durante o século XVIII, a história das imagens acompanha, de certa forma, a própria história do Brasil, uma vez que com o processo de ocupação territorial,

Foto: Lidiane Almeida Niero



Ilustração 1- Oratório Bala. Século XVIII, madeira (cedro). Técnica: recorte, torneamento e entalhe. Imagem: Santo Antônio. Museu Regional de São João del Rei.

o colonizador português acabou trazendo para o território suas crenças e mitos, assim como as imagens de santos que cultuavam, mesclando, desse modo, a religiosidade trazida pela Igreja com aquela já existente na colônia portuguesa. Assim, nesse processo de colonização que trouxe as imagens²⁶ de Portugal, foram formados os núcleos populacionais, as capelas e as igrejas que acabaram abrigando tais imagens, e não tardou para que elas fossem introduzidas nas residências, onde ocupavam lugares reservados aos santos, com quadros católicos, nichos, oratórios²⁷, além do chamado “quarto dos santos” (que era o altar

²⁶ O apego às imagens, próprio do Catolicismo medieval tardio, consolidou-se com as guerras de reconquista da península e se transformou em uma característica marcante da identidade ibérica (GRUZINSKI, apud AQUINO, 2011, p. 48).

²⁷ O oratório é uma edificação de pequenas dimensões destinada ao culto divino. O Direito Canônico define três categorias: Oratório Público (erigido para atender a uma comunidade, ou mesmo particulares; deve ser sagrado e disponível à veneração de todos os fiéis), Oratório Semi-público (erigido para a comodidade de uma agremiação religiosa; pode ser bento, contudo não é aberto a todos os fiéis), e Oratório Privado (instalado em recinto doméstico para atender ao culto familiar ou particular). Existe uma grande variedade de oratórios, cujos tipos são definidos conforme o formato, os materiais e as técnicas utilizadas na confecção dos mesmos. Como exemplo, pode-se citar os oratórios de Algibeira, em forma de

destinado à prática sacramental de devoção doméstica).

Segundo Etzel (apud PIMENTEL, 2005, p. 102), “com o desenvolvimento da população brasileira, as capelas foram sendo absorvidas pelas casas-grandes, passando a ser um apêndice junto à residência e mais tarde uma capela da casa-grande, que foi o germe do generalizado costume dos pequenos oratórios domésticos”. Dessa forma, o oratório que passa por gostos pessoais, ethos religiosos, pela história pessoal e local, torna-se o lugar onde se cruzam as noções de familiaridade e identificação com as imagens (LOPES, 2010).

Assim, em função desse processo, houve um aumento na procura por imagens religiosas. A presença das capelas e oratórios nas residências, inclusive as mais pobres, levou a uma demanda de imagens de menor custo que facilitava o acesso àqueles que não tinham recursos para investir em imagens caras, mas que necessitavam de assistência religiosa, muitas vezes por morarem em locais isolados onde não era comum a presença de um sacerdote. Nesse período, ocorreu um movimentado comércio de artes sacras e as imagens, tanto as vindas de Portugal quanto as produzidas no Brasil, passaram a não atender a demanda das solicitações no território. Segundo Etzel (apud PIMENTEL, 2005, p. 103):

O que antes era uma mercadoria religiosa de consumo tranquilo passou a ser material de solicitação angustiante, pois a febre da mineração estava intimamente entrelaçada com a fé religiosa, a superstição e a preocupação com o destino no outro mundo. Daí as imagens representarem não só o socorro espiritual nas aflições, mas o amparo divino às esperanças de um abundante encontro com o ouro e o diamante escondidos na terra.

Ainda o autor diz que

[...] paralelamente à devoção simples dos caboclos e conseqüente demanda de toda sorte de imagens de santos, surgia a resposta autóctone com o aparecimento dos santeiros populares, artistas que se lançaram ao trabalho sem cultura e por pura intuição. Estabeleceu-se, assim, pela própria evolução da cultura brasileira o advento da imaginária popular (ETZEL, apud PIMENTEL, 2005, p. 104).

livro (para levar sacramento ao enfermo ou ao encarcerado), em forma de bala de cartucheira (para proteção pessoal do devoto) entre outros.

Vê-se que além das imagens trazidas de Portugal, surgiram no Brasil os profissionais que passaram a produzi-las sem respeitar um único estilo²⁸, como diz Pimentel (2005, p. 104), “confeccionaram as peças por intuição, sem nenhum aprendizado, ao contrário do santeiro erudito”.

Contudo, embora o *processo de aceitação* das imagens durante o século abordado fosse, talvez, simples e sem grandes problemas, a história nos mostra que nem sempre foi assim. O discurso em torno do uso ou não de tais símbolos religiosos é bem antigo e remonta ainda ao período medieval. Por ter sido considerada uma forma de heresia, muitos eram contra seu uso, uma vez que entendiam estar associado a idolatria através de uma “iconografia nascida na liberdade formal presente nos artistas” (SILVA, 2011, p. 1726). Existiam aqueles que discursavam a favor das imagens por acreditarem que podiam representar o sagrado que um dia se fez homem, como Jesus Cristo e os santos. Vemos nos séculos XII e XIII o desenvolvimento das imagens não apenas no campo religioso, mas no político e no social em que refletiam a luta pelo poder entre o Estado e a Igreja (essa querela também marcou a ruptura final entre a fé católica e a ortodoxa).

Foi com o Renascimento que as imagens começaram a traduzir ideias de uma forma mais universal²⁹. Graças ao lugar privilegiado cedido ao artista no período renascentista, conviveram juntos os livros de emblemas para temas artísticos, bem como os de temas religiosos, como os Exercícios espirituais de Santo Inácio, trazendo para a imagem o papel pedagógico há tanto já defendido pela Igreja (SILVA, 2011, p. 1726). Em contrapartida, em Portugal, e conseqüentemente em suas colônias, apesar de, nesse período, o artista ter ganho uma maior importância social, ele continuava restrito e controlado por quem contratava seus serviços que, em sua maioria, eram as Corporações de Ofícios, Irmandades e Ordens Terceiras. Assim, as obras mais comumente confeccionadas giravam em torno de temas bíblicos controlados pelos Tridentinos³⁰. O Concílio de Trento (1545-1563) recomendou certo arrefecimento na multiplicação de

²⁸ Em Portugal, nesse período, respeitava-se o estilo renascentista. De acordo com Pimentel (2005, p. 104), as imagens de igrejas e capelas foram copiadas no Brasil pelos religiosos que vieram em missão. Feitas pelo homem do povo, geralmente eram únicas, esculpidas no barro ou na madeira, podendo ser parecidas, mas não idênticas. Ainda segundo a autora, o anonimato é uma característica dessas imagens ditas populares, uma vez que o santeiro era homem do interior, vivendo, talvez, afastado dos centros populacionais. Assim, suas imagens não entravam no mercado (PIMENTEL, 2005).

²⁹ Com o Renascimento, os artistas buscavam se aproximar mais das questões inovadoras que circulavam durante o período, como as de Galileu.

³⁰ Também em Minas Gerais, as encomendas feitas por devotos geralmente se relacionavam com tudo aquilo que era necessário ao funcionamento da confraria: o edifício religioso com toda sua decoração interna, seu mobiliário, e seus santos com acessórios de prata e ouro (ALVES, 2007, p. 435).

imagens e na fantasia dos artistas, evitando com isso as representações obscenas e falsas, porém, sempre reconhecendo o seu bom uso alicerçado na ação doutrinal da Igreja (ALVES, 2007, p. 427).

No desenvolvimento histórico do Cristianismo, os debates em torno das imagens acirraram-se e tomaram diferentes rumos. A partir do momento em que a Igreja ortodoxa manteve a concepção da iconografia como arte sacra, isso, a partir do Cisma do Oriente, as imagens foram consideradas revelações do mistério fundador da religião. Desse modo, a sua reprodução passa a seguir regras rígidas. Já no Ocidente, as imagens – pintadas ou esculpidas – dão um papel de suporte à evangelização, expressando as experiências humanas da fé, uma vez que exprimem uma linguagem mais acessível e acaba por sensibilizar inclusive os iletrados, já que as representações eram usadas como uma forma de ensinar os dogmas aos fiéis. Assim, já no início da Idade Média, o Papa São Gregório Magno (século VI) se referia às imagens como “Bíblia dos iletrados”, porque elas davam suporte à evangelização, expressando cada vez mais as experiências humanas de fé.

Deve-se ressaltar ainda que a partir das teses de Lutero, durante a trajetória marcada pela Reforma Protestante, as imagens são alvo de discussões acirradas, uma vez que seu uso é questionado pelos protestantes. “Da noite para o dia, imagens e relíquias desaparecem dos santuários reformados. O púlpito substituiu o altar, as palavras substituíram as estátuas, o olho cedeu a primazia ao ouvido e o símbolo se fez meramente simbólico”, escreve Woodward (1992, p. 72). No entanto, no período da Contra-Reforma, a Companhia de Jesus (1534) desempenha um papel importante, já que é “uma das ordens religiosas mais especializadas na produção e no uso de imagens religiosas pietistas³¹ no processo de evangelização” (LOPES, 2010, p. 62).

Todavia, no século XVII ocorre uma “mudança de atitude perante essas representações pictóricas, pois de um caráter puro e pedagógico passam a ser persuasivas e, sobretudo, moralizantes, o que dá lugar a novas representações” (SILVA, 2011, p. 1727). A Igreja passou a divulgar a iconografia escolhida após o Concílio de Trento, valorizando Maria Santíssima, os “Doutores da Igreja”, os Evangelistas e os

³¹ O Pietismo é um movimento surgido no final do século XVII (Philip Jacob Spener, conhecido como o “pai do Pietismo”), impulsionado pela necessidade de reforma moral e religiosa no Luteranismo germânico. Movimento de piedade surgiu em oposição à ortodoxia luterana e enfatizava a *praxis pietatis* como uma piedade prática no cotidiano (RENDERS, 2011, p. 86). Se volta para o contato direto do indivíduo com Deus e a necessidade de conversão individual. Segundo Renders (2011, p. 89), se trata de um discurso sem visualizações gráficas diretas. Na religião do coração no modelo pietista, elas são raríssimas, uma vez que o discurso é verbal, com imagens mentais, não um discurso imagético. A ênfase na *praxis pietatis* e o discurso imagético não se fundiram (RENDERS, 2011, p. 89-90).

santos de devoção que demonstrassem a piedade e moral cristã (SILVA, 2011, p.1727). A formação religiosa em Minas Gerais afastou-se um pouco dessas influências de Trento, ainda que se aproximasse de algumas dessas tradições na maneira de se representar um santo dotado de função de instrução, sobretudo como exemplo de vida a ser imitado ou aqueles que transmitiam o sentido da fé.

Em Minas Gerais durante o século XVIII, segundo atesta Célio Alves (2007, p. 427), a produção de imagens obedeceu a dois critérios básicos: um de caráter exógeno, baseado nas tradições da cristandade de representar em imagens os seus santos de devoção, e o outro, de caráter endógeno, dependente da atuação de fatores relacionados à formação histórica da capitania mineira, com suas especificidades culturais, econômicas e religiosas. O primeiro critério se refere à preocupação da Igreja Católica, com a orientação e controle da multiplicação das imagens, e o segundo está ligado a certo distanciamento de Minas Gerais do raio de ação das influências de Trento (ALVES, 2007).

A proibição, pela Coroa, da fixação de ordens regulares, masculinas ou femininas, no novo território, fez com que a prática religiosa se expandisse através dos leigos, reunidos em confrarias alojadas ao redor de um altar situado nas igrejas paroquiais ou em capelas próprias, com seus santos de devoção ali entronizados (ALVES, 2007, p. 428).

Vê-se que a imaginária religiosa na região das Minas compreende várias representações como a de Jesus Cristo, da sua Cruz, de Nossa Senhora, dos santos (mártires, eremitas, doutores, evangelistas, fundadores de ordens, etc.), dos anjos e dos mistérios que são venerados e honrados pelos católicos. Assim, a imagem é uma representação do sagrado com forma, técnica e suporte que apresenta atributos e adereços para explicar uma invocação específica; contudo, é também o lugar onde o invisível se torna palpável e acessível. Segundo Fernandes (apud, OLIVEIRA & ARAÚJO, 2011, p. 82),

A imagem do Santo, que todos sabem ser de material perecível, não é reduzida, por isto à condição de uma figura simbólica. É de gesso, de barro, ou de madeira, mas é nesses elementos que a santidade efetivamente se manifesta, de modo a ser vista e ser tocada. A matéria não é morta. Ou melhor, a santidade vence a morte que permeia a matéria. O lugar do Santo destaca-se porque, nele, a morte foi efetivamente vencida. Não se trata apenas de um sinal, ou promessa, de uma vitória a ser alcançada em outro plano de existência. No

realismo fantástico da devoção aos santos, vê-se a ultrapassagem das finitudes naturais.

Por agora, vê-se que a concepção da imagem é feita considerando a sua função: imagem de retábulo (do trono e dos nichos), imagem processional (que pode também ficar entronizada em altar) e de conjuntos cenográficos (de presépios de via sacras, da Santíssimo Trindade coroando Nossa Senhora...), imagem de oratório de sacristia, doméstico ou de oratório esmoler, cada qual recorrendo à proporção, forma e materiais adequados ao uso a que se presta (WEISBACH apud CAMPOS, 2000). Do ponto de vista da confecção, a imagem pode ser de vulto, ou seja, esculpida de corpo inteiro ou de roca. Pode ser estática ou articulada, de madeira³², marfim, osso, argila, etc. A carnação (imitação da cor da carne), estofamento (representação dos tecidos das indumentárias), policromia e a colocação dos olhos de vidro³³ eram feitas pelo pintor. Atributos como coroas, resplendores, palmas, flechas e cruces eram confeccionados pelos ourives ou prateiros. Assim sendo, o imaginário requeria o trabalho de vários ofícios, materiais e suprimentos em que a dimensão visual reforçava a preocupação de representar uma devoção³⁴ (informações fornecidas pelo museu de Arte Sacra de São João Del Rei, agosto, 2013).

A aceitação das figuras religiosas criadas pelos segmentos populares estava associada à combinação dos elementos presentes nas figurações que eram produzidas para atender às necessidades ou ajustar-se às referências próprias da visão de mundo desses segmentos (LOPES, 2003). 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. Ora, estamos aqui diante de uma associação original entre imagem e representação, “imagem esta, portadora de história, de tempo, carregada de saberes inacessíveis ao próprio homem que a inventou, que agita

³² A madeira é o material mais usado para a talha e, em particular, para as obras com formas mais perfeitas. As obras esculpidas em grande formato podem ter sido destinadas para os retábulos de altares em paróquias e capelas e as imagens de dimensões menores deveriam ser para devoção doméstica, podendo ser guardadas em oratórios (SOUZA, 2002, p. 233).

³³ Os olhos de vidro eram encontrados nas esculturas mais sofisticadas e a verossimilhança do olhar na figura de devoção era um aspecto essencial para que a escultura pudesse comover o fiel. O afeto que permeava a comunicação pelo olhar revela a razão de ser da escultura, que é aproximar o fiel de sua devoção.

³⁴ No Barroco luso-brasileiro, as atividades mecânicas, artesanais e artísticas eram regulamentadas pelo Senado da Câmara que emitia cartas de exame. No âmbito das oficinas, havia uma hierarquia que correspondia aos direitos, às atribuições e obrigações de cada membro: aprendizes, oficiais e um mestre. Numa sociedade escravista, foi notória a presença de auxiliares escravos (Informações fornecidas pelo Museu de Arte Sacra de São João del Rei).

os espíritos, alimenta a reflexão e atíça conflitos no mundo ocidental e mediterrâneo” (GRUZINSKI, 2006, p.14).

As imagens podem ser entendidas como objetos figurativos de uma cultura que se pode traduzir em códigos inteligíveis, partilhados socialmente, e que adquirem especificidade nas redes de interações que constituem a realidade das culturas (LOPES, 2010). Assim, não podem ser consideradas apenas como mensagens ou representações, uma vez que constroem redes de sentidos que conectam os sujeitos e agitam as trocas sócio-religiosas que realizam. 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).

Relação entre devoto e imagem

Como já visto, o santo encontra-se ligado à vida de seus devotos em uma constante relação de fé e que envolve sua representação através de uma imagem. Existe, assim, uma relação entre eles e a imagem que os torna único e a mesma coisa. As imagens parecem ultrapassar continuamente as fronteiras entre os limites da vida e da morte, ou seja, através delas, o invisível, nesse caso o sagrado, se torna concreto e acessível, como se as imagens fossem os corpos dos santos. Já dizia Peter Burke (1989, p. 197), “o santo não é uma entidade transcendente, distante, mas é encarnado na imagem que o representa”. Aqui, vale destacar novamente o trabalho realizado por Renata Menezes (2004). Alguns relatos feitos por Menezes chamam a atenção para a relação não apenas do devoto com seu santo, mas também com a imagem deste. Veja o depoimento de Rita (devota), apresentado pela autora. Diz Rita (6/3/2001):

Vou contar a graça de Santo Antônio ter feito minha mãe andar. Minha mãe, que era superativa, teve uma trombose e ficou em cadeira de rodas, cama de hospital. Mas como era muito alegre, animada, sofria muito por não estar podendo se adaptar; ela não conseguia se acostumar. Eu chorava sem parar, desesperada com o sofrimento de minha mãe. Um dia, eu disse: “Mãe, você vai voltar a andar. Você quer, você vai voltar. Se for a vontade de Deus, vai voltar”. Então, *vim aqui com Santo Antônio* e pedi. Passou algum tempo e no dia do meu aniversário, a mãe me chamou de manhã no quarto e ela estava de pé,

andando. Provavelmente [estimulada] pelo fato de ser meu aniversário, e ela ainda não ter podido me dar os parabéns. Depois, ela viveu bem mais cinco anos, quando voltou a piorar. *Fui de novo a Santo Antônio*. Comecei a formular o pedido, e *quando olhei para ele, parei. Ele estava olhando para mim, como se dissesse: “Mas o que você está querendo? Cinco anos não foram suficientes? O que você quer mais?”* E eu, entendendo meu egoísmo, parei o pedido no meio. Meu egoísmo em querer que minha mãe ficasse viva de qualquer maneira, mesmo sofrendo. E me conformei (MENEZES, 2004, p. 217, grifos meus).

Como bem afirma Menezes (2004, p.217), “o depoimento de Rita oferece uma série de elementos para a reflexão acerca da relação santo-devoto”; contudo, neste caso, focou-se a análise na discussão em torno da relação entre o devoto e a imagem do santo de sua devoção. Baseado no que foi dito por Rita, pode-se perceber a necessidade de “curvar-se” diante da imagem de Santo Antônio, uma vez que a devota poderia ter feito o seu pedido em qualquer outro espaço, durante suas orações, sem carecer, necessariamente, da presença da imagem do santo. Sobre isso, veja o que diz Oliveira (2011, p. 82):

O agradecimento³⁵, normalmente, tem uma dimensão pública. Ele pode dar-se discretamente por meio de uma oração, uma flor ou uma vela acesa junto à imagem, mas é de bom-tom fazer uma visita ao santo na igreja, ou, melhor ainda, participar de uma romaria, patrocinar o festejo do santo, ou materializar o agradecimento em forma de ex-votos capazes de dar publicidade aos prodígios operados pelo santo e assim o engrandecerem.

Voltando ao caso de Rita, percebe-se que ela estabelece uma relação muito próxima com a imagem, como se estivesse literalmente diante do santo em corpo, capaz de dialogar com ela através do olhar, olhar que a impediu de concluir o pedido, que a enviou sinais, ou seja, o santo atua através de sua imagem como se fossem, ambos, uma única e mesma coisa.

Para além disso, vê-se que as pessoas estabelecem diferentes graus de envolvimento com as imagens de seus santos e, normalmente, vão até elas para agradecer a intervenção destes em suas vidas, muitas vezes exprimindo gratidão pela ajuda recebida, ofertando à sua imagem alguns objetos, principalmente para sua ornamentação.

³⁵ Nesse ponto pode-se estender a idéia de Oliveira (2011). Ao invés de restringir-se ao “agradecimento”, também considera-se nesse discurso “os pedidos” realizados pelos devotos, que, como Rita, desloca-se junto à imagem de Santo Antônio para realizar seu pedido.

Nesse momento, recordo-me do dia em que estava na secretaria da Igreja de São Francisco de Assis, em São João Del Rei, quando uma devota do santo chamou a secretária e lhe entregou uma toalha pequena toda bordada que, segundo ela, teria encomendado a uma bordadeira “muito boa” para ser ofertada a São Francisco. A mulher abriu a toalha sobre a mesa e disse estar muito feliz por ter conseguido mandar fazê-la, e de fato, sua felicidade e a satisfação eram notórias. Eu, sem participar da conversa entre ela e a secretária, mas estando próxima, não pude deixar de ouvir o diálogo estabelecido e as demonstrações de sentimentos exibidos pela devota que falava em “missão cumprida”. Diante desse episódio, foi impossível não estabelecer uma relação entre o devoto, o santo e sua imagem. Ao que parece, a mulher se comprometera a ofertar ao santo a toalha que, segundo ela, iria acompanhá-lo durante a procissão. A devota, a todo tempo, falava no santo como se ele e a imagem fossem uma única e mesma coisa. Em momento algum me pareceu que ela estaria “agradando” ao santo através da oferta que iria ornamentar sua imagem mas, sim, que agradava ao próprio São Francisco de Assis. Sobre o imaginário no Catolicismo devocional, veja o que diz Ruiz (apud PIMENTEL, 2008, p. 60):

O imaginário é construído pelas representações que as pessoas ou os grupos sociais fazem da realidade. As representações não são a realidade, porém, esta só pode ser alcançada através das representações construídas. Dessa forma, a representação se torna, para a pessoa e o grupo, tão real como a própria realidade.

O imaginário se expressa sempre de forma simbólica e a expressão da realidade está indissolavelmente unida ao símbolo (PIMENTEL, 2008, p. 60). Além disso, segundo atesta Renata Menezes (2004, p. 240), a devoção comporta uma série de atos corporais que podem acompanhar os atos de fala, ou se realizar independentemente deles, durante as celebrações, ou individualmente. Os atos corporais - como o de se levantar, sentar, ajoelhar, olhar e baixar a cabeça - juntamente os atos de fala, em sua maioria, são feitos diante de uma imagem. Portanto, é diante dela, ou para ela, ou mesmo nela que o devoto realiza suas manifestações públicas de devoção endereçadas ao santo, e é dela que muitas vezes afirma ouvir ou aguardar respostas (MENEZES, 2004, p. 240). Os devotos costumam terem gestos como o de “tocar as imagens, acariciá-las, beijá-las, ajoelhar a seus pés, chorar diante delas, colocar-lhe flores ou pequenos pedaços de papel com pedidos escritos, acender velas, prender-lhes fitas, esfregar-lhes “santinhos” que depois serão guardados em bolsas e bolsos, etc.”

(MENEZES, 2004, p. 240). As imagens são, para seus fiéis, objetos de culto e veneração ao qual endereçam suas preces e, através delas, não apenas invocam ou representam o santo, como o tornam presente, palpável e acessível. Para complementar, diz Aquino (2011, p. 42) que

As práticas devocionais são, também, relações corporais. Os corpos do santo (imagético) e do devoto falam entre si, entram em contato, no movimento, na ação, no gesto. A procissão põe corpos em movimento. O beijo aproxima e integra devotos e santos. Promessas exigem atitudes de sacrifícios.

Para além disso, como já visto, as práticas de devoção também envolvem uma série de sentimentos como fé, confiança, amizade e intimidade. Contudo, nesse momento, interessa a esta pesquisa justamente abordar a relação de intimidade estabelecida entre o devoto e seu santo de devoção através da imagem. Assim sendo, essa relação passa por formas características de se conseguir alguma coisa dos santos, a quem eram dirigidos pedidos, que se fossem atendidos, reverteriam em agrados para eles, recebiam recompensas como flores, adereços, roupa nova além das rezas e festas em seu louvor mas, caso não os atendessem, poderiam ser castigados por meio de suas imagens que podiam ser mergulhadas de ponta cabeça dentro d'água, relegadas a um canto escuro, pendurado de cabeça para baixo no fundo de um poço ou ainda ter o menino Jesus retirado do colo, como frequentemente acontecia e ainda acontece com Santo Antônio (SOUZA, 2001, p. 182). Veja a trova endereçada a Santo Antônio:

Minha vó tem lá em casa
Um Santo Antônio Velhinho
Em os moços não me querendo
Dou pancadas no santinho
(LIRA apud MENZES, 2004, p. 161)

Nessa relação de troca, a imagem só seria eximida do castigo se a graça pedida fosse alcançada. Desse modo, vê-se também que era utilizada como meio para a obtenção de ajuda sobrenatural. “Ao mesmo tempo em que representam os santos, alojam seus poderes de proteção e de portador de boa sorte” (SOUZA, 2001, p. 182).

Vê-se que através das imagens, os santos, de alguma maneira, participam das vicissitudes desse mundo e são capazes de sentir, chorar, sofrer, locomover-se, falar, indicar caminhos, etc. A imagem do santo não é apenas uma representação que evoca alguém que esteve entre os vivos, mas é um sacramento, algo que torna presente e

visível personagens que transitam entre os vivos e os mortos e são intermediários entre os homens e Deus (STEIL, 2001, p. 23).

Lopes (2010), abordando o uso das imagens, se volta para uma perspectiva que atribui um caráter duplo a elas, uma vez que envolvem em si e no seu uso o registro de uma presença e de uma ausência simultâneas, capaz de promover no expectador uma apreensão e experiência múltipla da realidade. Diz o autor:

Além da imagem circunscrever uma dada formação sensível do pensamento, uma capacidade de imaginar coisas distintas dos objetos existentes, também expressa uma necessidade de visualização determinada pela presença dos objetos, pela apreensão de suas propriedades ou pela ausência de sua manifestação (LOPES, 2010, p. 22).

Na análise de Lopes (2010, p.10), os sujeitos produzem uma economia de trocas sócio-religiosas a partir de diferentes tipos de usos das imagens, em que desenvolvem teias de relações sociais e passam a ressignificar a experiência religiosa. As representações religiosas, segundo Pimentel (2008, p. 57), devem passar por uma experiência dotada de sentido, porque corresponde à realidade da vida cotidiana na qual o grupo está inserido e que depende de um protetor sobrenatural para enfrentar as dificuldades, exercendo um domínio simbólico sobre o seu mundo. Assim, continua a autora, aspectos da vida cotidiana estão implícitos nas representações e práticas religiosas, exprimindo a criatividade do espírito humano para representar sua própria realidade, traduzindo, através dessas representações religiosas, aspectos da sua cultura (PIMENTEL, 2008, p. 58).

Após as abordagens consideradas, vê-se que a imagética religiosa é uma das referências devocionais mais expressivas da cultura católica brasileira; assim, a grande quantidade de imagens que simbolizam a presença da Santidade no campo devocional dá maior visibilidade e materialidade à fé cristã.

No Catolicismo devocional, os homens mantêm relações tão próximas com seus santos de proteção, ou com suas imagens (uma vez que parecem uma única e mesma coisa), estabelecendo com eles uma intimidade que leva até mesmo os devotos a punilos quando necessário. Sergio Buarque de Holanda (1995, p. 149) considera essa intimidade com os santos como “quase desrespeitosa e que deve parecer estranha às almas verdadeiramente religiosas”. Já Rolim (1976, p. 159), diz que essa intimidade não implica desrespeito, embora chegue até mesmo à imposição de certas punições como

colocar o santo de cabeça para baixo, ou fora de sua capela e até mesmo voltado para as paredes. Desrespeito ou não, o fato é que esse laço existente entre os indivíduos, os santos e suas imagens acaba por preencher o vazio deixado pela falta de atuação do clero regular em muitas regiões, o que ocorre também na província de Minas Gerais.

No mais, o uso das imagens é um elemento importante e deve ser analisado junto à mentalidade que as produziam. Segundo Silva (2011, p. 172), o imagético vai ao encontro de um discurso pré-determinado, que pode ser oral ou escrito, que se remete a um lugar de poder ocupado pelo público ao qual se destina a mensagem da imagem. Segundo Ruiz (apud PIMENTEL, 2008, p. 60), o conjunto das representações construídas pela subjetividade da pessoa e do grupo é o que constitui o imaginário. Aqui, entende-se que as devoções e as imagens são sistemas determinados pela cultura dos devotos que se expressam de forma simbólica.

Após perpassar pelo “universo” das imagens e pelas várias categorias de Santidade, que compõem a bagagem teórica para a compreensão do momento trabalhado, adentrar-se-á no universo dos testamentos e em seus elementos devocionais. No entanto, o ponto de referência para a compreensão geral do Catolicismo devocional em Minas foi o século XVIII e suas heranças portuguesas. Este estudo foi fundamental como via de acesso à compreensão da religiosidade na comarca do Rio das Mortes e facilitou o entendimento dos aspectos devocionais que foram estudados através de demandas testamentárias.

CAPÍTULO 2: RELIGIOSIDADE MINEIRA: DEVOÇÃO AOS SANTOS NO SÉCULO XVIII

O catolicismo devocional no Brasil, surgido no período colonial, refletiu, de modo geral, “as muitas práticas que integravam a cultura religiosa portuguesa³⁶ marcada por uma tradição medieval, que ainda não havia absorvido a reforma tridentina (1545-1563), em curso, em boa parte da Europa” (JURKEVICS, 2004, p. 25). Desde que aqui chegou pela ação dos conquistadores portugueses, junto com o poder metropolitano, o catolicismo latino desenvolveu formas históricas características no entrecruzamento de crenças, doutrinas e práticas africanas, européias e indígenas nesse novo espaço. Desse modo, com o processo de ocupação territorial, o colonizador português acabou trazendo para o Brasil suas crenças e mitos, assim como as imagens de santos que cultuava em seu território, mesclando, assim, a religiosidade trazida pela Igreja com aquela já existente na colônia portuguesa.

Desse amálgama teve origem o catolicismo devocional no Brasil que desenvolveu-se em meio ao culto aos santos, expressou-se nos exercícios de piedade individual e de comunicação com Deus, quase sempre intermediada por divindades, na valorização dos aspectos visíveis da fé, através das cerimônias públicas dos sacramentos, das novenas, das trezenas, das romarias e das procissões, dos santos padroeiros, das devoções especiais, às almas do purgatório e muitas outras, conforme a região (JURKEVICS, 2004, p. 26).

O clero regular (particularmente os jesuítas³⁷), por sua vez, tinha como principal intento implantar e expandir a cristandade no mundo colonial, segundo uma perspectiva “romana” de catolicismo amparada na visão universalista da Igreja Católica e a supremacia da autoridade papal. Por isso, procurava atuar de forma independente do monarca português que, por força do padroado, era quem, de forma efetiva, dirigia a Igreja no Brasil, competindo ao papa apenas as decisões régias em matéria de religião (JURKEVICS, 2004, p. 29). Segundo afirma Souza (1986, p. 89),

³⁶A cultura religiosa portuguesa era associada ao projeto colonial português no chamado regime do Padroado Régio. O regime do padroado estabelecia uma tutela do Estado sobre a Igreja que, por sua vez, obtinha benefícios econômicos e exercia influência política dentro do Estado. Um dos vários direitos que o padroado outorgava ao rei era a indicação de bispos, apesar de que estes vinham a ser aprovados expressamente pelo Papa. Na luta de interesses, cada um idealizava o perfil de bispo que servia ao seu projeto (PIMENTEL, 2008, p. 61).

³⁷ Os jesuítas configuram-se como os principais agentes da difusão religiosa e mesmo da formação da cultura colonial através do diálogo com as culturas locais e a sua formação religiosa.

No século XVII, duas práticas coabitavam na cristandade do Velho Mundo, a do clero e a dos fiéis, pois apesar dos esforços redobrados das elites para quebrar a cultura arcaizante que sobrevivia no seio das massas cristianizadas havia séculos, a ação efetiva das violências tridentinas, no sentido de uniformizar a fé e desbastar a religião das reminiscências arcaicas só se fazia sentir nos séculos XVII e XVIII, pois, empreendendo visitas pastorais sistemáticas, os bispos setecentistas descobriram um povo rural que desconhecia os elementos de base do cristianismo, os dogmas, e participavam da liturgia sem compreender o sentido dos sacramentos e da própria missa. Assim, em terras brasileiras prevaleceu um catolicismo marcadamente doméstico, mas igualmente social, que abrangia o chefe de família, seus agregados e também escravos.

Nesse contexto, a influência romana no catolicismo brasileiro efetivamente só ocorreria a partir da segunda metade do século XIX, através do processo de romanização³⁸. Antes disso, no mundo rural, constituído de propriedades praticamente isoladas, imperava uma vivência religiosa autônoma, afastada da hierarquia eclesial. Portugueses, nativos e africanos podiam expressar livremente seu sentimento religioso numa forma mais adequada às suas cultura e tradição, praticamente sem nenhum controle institucional (JURKEVICS, 2006, p. 201). Assim, pode-se afirmar que no Brasil, desenvolveu-se um catolicismo devocional que assumiu uma feição predominantemente leiga e social.

Segundo Camurça (1996, p. 3), o caráter leigo se manifesta pela escassez do clero no interior rural, fazendo com que as populações de colonos organizassem, por si mesmas, suas crenças e devoções. Se estruturam, então, irmandades e confrarias leigas diretamente envolvidas com a religiosidade local, que se abre para a relação entre o fiel e o santo sem a mediação clerical. O caráter social, por sua vez, se configura ao imprimir uma sociabilidade entre os colonos que habitavam sítios distantes uns dos outros. A vila, ponto de encontro desses habitantes, tornou-se cenário das devoções sociais, tanto numa vertente festiva (Natal, Festa do Padroeiro e as festas de São João), quanto numa vertente penitencial (Semana Santa), quando organizavam um calendário litúrgico em que se alternavam os ritmos de celebração/expiação (ANTONIAZZI apud CAMURÇA, 1996).

As residências eram o lugar central para se praticar a religiosidade pessoal da população. Inclusive, nas propriedades rurais, próximas à moradia principal, era comum

³⁸O processo de romanização teve como principal meta substituir o catolicismo devocional, com forte devoção aos santos, crença em milagres, romarias, festas com manifestações que se aproximavam das pagãs, com exageros de bebidas e comidas, procissões, cantorias, enfeites e bailes, e fazer com que as crenças e as práticas religiosas se moldassem à fé católica apostólica e romana (OLIVEIRA, 1976).

a construção de uma capela ou ermida, onde um sacerdote, esporadicamente, prestava assistência religiosa, o que só fez aumentar o problema de atendimento espiritual da população em geral, uma vez que o número de clérigos era bem reduzido.

Nesse catolicismo, identificado por muitos estudiosos como de caráter “tradicional”, não só a devoção aos santos ocupava um lugar privilegiado na religiosidade, mas também as relíquias, o culto aos mortos e a obsessão com as almas piás marcavam, de forma efetiva, o imaginário colonial. Essas eram práticas muito antigas, com larga penetração na cultura portuguesa que foram transportadas para as terras brasileiras. Segundo Freire (1987), os colonos portugueses costumavam sepultar seus mortos na capela da própria residência, onde passavam a conviver com os vivos e os santos (em uma posição superior a dos vivos e inferior a dos santos) “governando e vigiando o mais possível a vida dos filhos, netos e bisnetos”.

A multiplicidade de devoções constituía um forte elemento da expressão religiosa colonial (JURKEVICS, 2004, p. 33). As pessoas, além de se apegarem a seus santos de devoção, nos oratórios domésticos ou quarto dos santos, reforçavam o círculo de defensores celestiais invocando, em momentos que achavam oportunos³⁹, a intercessão do Senhor Jesus Cristo, da Virgem Maria (com suas várias invocações) e dos anjos, em especial o anjo da guarda. Essa devoção santoral deu origem às confrarias, também conhecidas como irmandades e ordens terceiras, que eram associações leigas com importante função histórica, uma vez que dão amparo religioso, além de absorver certas responsabilidades do Estado como o de prestar serviços sociais, representando uma força auxiliar e complementar a da Igreja Católica. Segundo atesta Boschi (1986), as irmandades apresentavam uma dupla vantagem à Igreja, uma vez que eram, simultaneamente, promotoras e sede da devoção (eficiente instrumento de sustentação material do culto), além de arcarem com os encargos dos ofícios religiosos, eximindo o clero de combater a instituição do Padroado régio.

O catolicismo devocional brasileiro refletia a organização social vigente, uma vez que explicitava uma série de divisões, tanto raciais como sociais, mostrando que nem todos eram irmãos por não terem a mesma cor, gênero ou condição social. Vê-se que esse catolicismo recebeu muitas influências de domínios e de mentalidades de outras épocas e espaços, formando-se a partir da fusão de vários legados do imaginário

³⁹ A relação que as pessoas possuem com o panteão de santos católicos passam, em sua maioria, por seus momentos de aflição, desespero, doença e principalmente o medo da morte.

européu e da relação dos indígenas na América portuguesa produzindo, assim, práticas muito próprias.

Pode-se concluir que a história nos proporciona uma análise explicativa para se chegar à compreensão da religiosidade devocional em Minas. Por isso, abordar-se-á, agora, um pouco sobre o catolicismo devocional em Portugal, com vista a entender suas apropriações no Brasil e a forma que adquiriu no período considerado. Apesar de Portugal ter procurado assegurar a formação social do novo território pelos padrões sociais vigentes na Metrópole⁴⁰, veremos que não foi possível manter, na América, a mesma escala e relações sociais idênticas, até mesmo em função da divisão do trabalho de ambos, que não se deu da mesma forma.

2.1 O Catolicismo devocional em Portugal e suas apropriações no Brasil

O estudo do catolicismo em Portugal é de fundamental importância como via de acesso à compreensão da dimensão religiosa da população no Brasil, uma vez que pode ser considerado uma das heranças portuguesas que mais marcaram a construção da cultura brasileira. Sendo assim, ao pensarmos o Brasil Colonial, temos que nos remeter ao conjunto de experiências que seus colonizadores para aqui trouxeram, levando em conta que, nesse período, as experiências da Antiguidade e da Idade Média ainda se processavam no pensamento dos portugueses e, sobretudo, nos missionários.

Em Portugal, no século XVI, em decorrência das propostas da Reforma Católica⁴¹ e das inúmeras tentativas de mudanças e de renovação processadas no interior da Igreja, o catolicismo atravessava um período de crise. Com a implementação de uma política contra-reformista, a Igreja se impunha sobre o protestantismo, objetivando impedir sua difusão, agindo com grande violência e configurando-se como uma expressão de autoridade, abalando sua importância moral (muita devoção e muita devassidão) e levando a religiosidade portuguesa a se expressar “por atos externos, pelo culto aos santos e não por reflexos dogmáticos; muito mais por procissões e ritualismos que por introspecção espiritual” (BOSCHI, 1986, p. 37). Segundo Caio Boschi, a

⁴⁰ O pensamento era o de que a sociedade deveria organizar-se tendo como parâmetro a dominação colonial; assim a ordem social preservaria e, simultaneamente, reforçaria os interesses da Coroa e dos colonos.

⁴¹ A preocupação central da Reforma Católica, cujas origens remontam ao final da Idade Média e que ainda se processava no século XVIII, era aproximar a Igreja de seus fiéis carecidos de apoio espiritual e de respostas para suas angústias em relação à salvação da alma, situação que se intensificou num contexto de guerras e calamidades e estimuladas pelo aparecimento e difusão do livro impresso (VILLALTA, 2007).

religião em Portugal fora uma fusão de elementos étnicos diversificados (romanos, mulçumanos, judeus, etc.) a ponto de gerar uma religião sincrética e eclética, caracterizada por um “ritualismo festivo”, tão ao gosto da época. Também, Borges (2005, p. 129) afirma que o catolicismo, tanto no Brasil quanto em Portugal, detinha uma mentalidade mágica, onde os santos realizavam milagres cotidianamente, como fazer chover, além da crença nas benzedeiças e curandeiros⁴².

No entanto, durante Antigo Regime, as terras lusitanas foram marcadas por aspectos exteriores do culto, por comportamento inadequado e desrespeitoso dentro dos templos durante as funções litúrgicas, pela ausência da prática de virtudes morais e cristãs (BOSCHI, 1986). O amor ao próximo e a caridade evangélica eram suprimidos por tendências mundanas e pagãs. O clero, por sua vez, não conseguindo alterar tal estado de espírito, acabava por reforçá-lo com corrupção, ignorância e dissolução de costumes que ocasionavam profanação.

Apesar desse conceito social atribuído ao clero, o fanatismo e a superstição dos portugueses acabavam por lhe dar cada vez mais poder e um conjunto de incontáveis privilégios como isenção fiscal, direito de asilo e isenção do serviço militar, se apropriando também de grande parte da renda nacional, obtida através de variados rendimentos, como a cobrança indiscriminada do dízimo eclesiástico e pelo domínio sobre terras e povoados, sob a forma de propriedades eclesiásticas ou de senhorios (BOSCHI, 1986). Desse modo, a sobrecarga tarifária sobre a grande massa da população, além dos privilégios que também contribuía para o fortalecimento do clero, acabaram estimulando a oposição da realeza, que adotou medidas restritivas visando a dificultar a ilimitada concentração e acumulação de riquezas pelas ordens religiosas (intenção de fortalecer o absolutismo estatal).

Vê-se, assim, que a Igreja e os costumes religiosos em Portugal atravessavam um período de crise decorrente da multiplicação e a decadência moral das ordens religiosas, do uso e abuso dos privilégios e isenções, da ostentação crescente do culto externo e do aumento de superstições, que desviavam cada vez mais as ordens, o clero secular e os crentes dos preceitos da fé cristã. A posição do Estado, cuja preocupação era preservar apenas o *status quo* parece ajudar a entender as razões do florescimento das irmandades leigas em Portugal e encontrar suas raízes. Observa-se que o Estado português acaba por afastar-se da assistência social, em favor do interesse pela gestão

⁴² Tais elementos forneceram a ponte de ligação com o mundo dos africanos, que passaram a assimilar os santos católicos aos seus orixás (BORGES, 2005, p. 131).

dos negócios econômicos e políticos, beneficiando, dessa forma, os segmentos privilegiados da sociedade, o que levou ao desenvolvimento de formas de “autopreservação” por parte dos desassistidos e desamparados. Dessa forma, generalizou-se o entendimento de que ao Estado caberia a administração dos negócios públicos, ao passo que às associações leigas conferia-se a responsabilidade do ônus de assistência pública (BOSCHI, 1986, p. 51). Conforme atesta Boschi (1986, p. 51),

As primeiras associações leigas que se desenvolveram em Portugal tinham por objetivos instituir hospícios para os pobres, criar seguro mútuo para o caso de morte de seus cavalos, assistir a pobreza na doença e na velhice, empenhar-se no apaziguamento das contendas entre seus integrantes, além do compromisso de acompanhar à sepultura os que fossem morrendo, mandando rezar missas por suas almas.

Os “ofícios”⁴³ foram as primeiras associações portuguesas que congregaram os mestris de uma mesma ocupação profissional⁴⁴ e que, embora laicas, diferentemente do que ocorreu nas outras partes do continente europeu, não nasceram sob a inspiração da Igreja Católica, subordinando-se às autoridades civis e não às eclesiásticas (BOSCHI, 1986). Os hospitais, por sua vez, concentravam em seu interior interesses comunitários de certas profissões, na medida em que os anseios desses mesmos grupos profissionais não se limitaram a finalidades assistencialistas que os originaram. Nesse contexto, se compreende o aparecimento das irmandades leigas em Portugal.

A princípio, as associações leigas eram subordinadas ao Estado que, posteriormente, passou a reconhecê-las como uma força auxiliar que assegurava as funções públicas e serviam de instrumento da reforma das atividades assistenciais. No império português, as misericórdias, que são um tipo específico de confraria⁴⁵, ocuparam um lugar proeminente entre as associações de leigos. Essas associações causaram um enorme impacto na população durante séculos, já que eram responsáveis pela fundação e administração de numerosos hospitais em todo Reino, pelo acompanhamento dos enfermos e enterro dos mortos, pela assistência aos pobres, aos

⁴³ Os ofícios e formaram principalmente sob influência da solidariedade profissional e das necessidades coletivas dos mestris.

⁴⁴ A prática da assistência mútua e defesa comum se exerceu diretamente vinculada às profissões daí originando os primeiros hospitais portugueses, no conjunto, e os “hospitais de ofícios”. São sempre designados pela profissão que os mantém (BOSCHI, 1986, p. 51).

⁴⁵ As misericórdias nasceram, em alguns casos, através da agregação ou absorção de confrarias já existentes com objetivos assistenciais, tendo mantido sempre uma posição de reivindicação dos privilégios obtidos e de oposição ao aparecimento de associação na mesma área de atuação que poderiam absorver legados, esmola e doações (BETHENCOUT, 1997, p. 141).

presos e aos condenados a morte⁴⁶. Além disso, incentivavam mecanismos que combatiam os efeitos dos problemas sociais e, adquiriram grande importância na vida social das pessoas. Segundo Boschi (1986, p. 54 -55),

a nova política estatal em relação às confrarias, ao estimular sua expansão, embora tendo-as sob controle, institui dentro dos preceitos tridentinos, agremiações para o serviço de Deus e para a veneração dos santos. Desse modo, a política da Coroa face às irmandades passava a ser de entendê-las como órgãos auxiliares – para o controle e o exercício – do poder real, que não a contestasse, nem se lhe resistisse.

Mas nem sempre foi assim, já que no Antigo regime, certas instituições de assistência (albergarias, leprosários e os recolhimentos de merceeiros) que predominaram nos períodos precedentes, desapareceram ou quase desapareceram. Por outro lado, instituições como as confrarias ou irmandades de artífices, que não se dedicavam exclusivamente a fins beneficentes, exerciam funções de assistência deixando de utilizar a esses fins os fundos que anteriormente lhes eram destinados, uma vez que outras instituições (como as Misericórdias), com mais recursos, haviam tomado sua posição e, com maior eficiência, prestavam serviços de hospitalização e assistência aos desamparados (enfeitados, órfãos, inválidos).

Com o tempo, o número de irmandades aumentou e o aparelho religioso, por sua vez, passou a se constituir como instrumento através do qual o Estado e a classe dominante estabeleciam sua hegemonia, tornando-se o canal privilegiado de expressão dos grupos sociais subalternos. As irmandades foram se fortalecendo, chegando a causar apreensões e temores nas autoridades, algumas das quais as tiveram na conta de associações extremamente lesivas aos interesses estatais e verdadeiros focos de sedição (BOSCHI, 1986, p. 57).

Por fim, de acordo com a historiadora Isabel dos Guimarães Sá (2001, p. 30), entre os séculos XVI e XVIII, a Igreja era uma unidade composta por um conjunto de instituições heterogêneas, de natureza e alcance fortemente desiguais. Trata-se de uma estrutura administrativa que supostamente deveria abarcar homogeneamente a todos os territórios de administração portuguesa, fundamentada na criação de arquidioceses e paróquias e, também, de um grande número de ordens religiosas, que no império

⁴⁶ Para além disso, as misericórdias desenvolvem uma importante ação como executoras de testamento ou procuradoras de confrades que faziam transferência de dinheiro de diferentes partes do império (BETHENCOUT, 1997).

adquirem um papel de destaque graças à missionaç o e   insuficiência das estruturas diocesanas (S , 2001).

Segundo Boschi (1986), a religiosidade no Brasil Colônia   caracterizada pela predominância de ritos externos, pelo colorido e pompa das práticas exteriores que, a exemplo da matriz ibérica, atendia fundamentalmente aos sentimentos e aos sentidos dos colonos. Dotado de um fundo emocional, o gosto pela festa, o catolicismo devocional no Brasil colonial   marcado pela precariedade da evangeliza o, mas também pelo culto e homenagens aos santos protetores. A religiosidade desse período, distante da liturgia oficial da Igreja, sem participa o de fiéis nos sacramentos, tinha caráter intimista em rela o às divindades que manifestavam-se de forma marcante como mediadoras entre os fiéis e Deus.

Segundo Boschi (1986, p. 60), não se deve entender o catolicismo brasileiro de então como forma passiva, meramente receptiva e reprodutora do modelo europeu, a par de certas semelhanças com a mentalidade tridentina e com a exterioridade da concep o religiosa da Europa medieval. Para o autor, a Igreja que se instalou no Brasil deparou-se com um espírito pouco ortodoxo em rela o aos padrões definidos pela cristandade romana. No entanto, Freyre frisa que, muitas das nossas chamadas “supersti es” nada tem a ver com eventuais contágios de culturas primitivas, referindo-se antes a uma situa o européia, onde a religião era multiforme e folclórica, em tudo distante de um ideal de “pureza cristã” (FREIRE apud SOUSA, 2001, p.75).

No período colonial, era a Coroa quem estabelecia as diretrizes da a o da Igreja, transformando a evangeliza o em instrumento de conquista, reduzindo pagãos ao cristianismo e incorporando-os ao universo do colonizador. A evangeliza o no Brasil, voltada para a unidade política e cultural,   própria da mentalidade do padroado português. Conforme atesta Boschi (1986, p. 64),

Bispos e padres, submissos ao Estado, acabaram cuidando exclusivamente de seus próprios interesses e/ou dos da Coroa. Não evangelizaram no sentido cristão: não foram suportes nem agentes da religião católica. A vida sacramental ficou prejudicada. De uma Igreja assim estabelecida, muito pouco se poderia esperar.

No Brasil colonial, a verdade da fé independia do corpo sacerdotal. Dessa forma, na ausência da mensagem evangélica transmitida pelos pastores da Igreja, os colonos vivenciavam o evangelho a seu modo. Devido ao fato dos bispos, sacerdotes, monges e frades ficarem na maioria das vezes no litoral (nos conventos, seminários, colégios,

palácios e mosteiros), viajando raríssimas vezes ao interior, o catolicismo no Brasil acabou propagando-se pelo interior por intermédio dos leigos, pessoas que não eram ligadas à instituição eclesiástica (como os povoadores portugueses, os índios já “domesticados” e os africanos escravizados). Nesse período, as irmandades, confrarias e ordens terceiras, ganharam importante função histórica, uma vez que nasceram do desejo, por parte do povo, de formar comunidades que agissem como intermediadoras da religião na substituição do papel do clero, além de absorver certas responsabilidades do Estado como o de prestar serviços sociais à população colonial e aliviá-lo do compromisso de aplicação dos dízimos eclesiásticos recolhidos na implementação do culto religioso.

A exemplo do que foi visto em Portugal, as Misericórdias são irmandades leigas que ganharam grande destaque, no Brasil, durante o período colonial, ocupando um lugar proeminente entre as associações de leigos. Além de seus deveres de caráter espiritual, tinham um forte engajamento com obras sociais, dando assistência a doentes, presos, alimentando e vestindo os necessitados, além de enterrar os mortos. Pertencer às Misericórdias possibilitava, além de *status* social, acesso a bons negócios e a utilização desses recursos em proveito pessoal. Seu corpo de irmãos era composto por camadas privilegiadas da sociedade colonial, isto é, por pessoas dispostas a investir na prática de obras assistencialistas. Na medida em que desenvolviam e auxiliavam a assistência social aos necessitados, os irmãos da Misericórdia praticavam o catolicismo, justificavam-se socialmente e, no íntimo, supunham-se recompensados pelas bênçãos do céu (BOSCHI, 1986).

As Misericórdias eram submetidas às autoridades civis coloniais, recebiam delegações próprias da Coroa; no entanto, a proteção real que recebiam não significava apoio financeiro, embora usufríssem de privilégios especiais pelos serviços sociais que prestavam, distintos dos que eram contemplados às demais associações leigas. Essas associações diferenciavam-se das Misericórdias por praticarem um assistencialismo mais voltado para os próprios associados e familiares. Por esse motivo, o Estado não encontrou nessas irmandades o mesmo suporte para a garantia da estabilidade social de seu império; pelo contrário, as irmandades coloniais se apresentavam como associações nas quais o espírito de independência e exclusivismo acabaria colidindo com os interesses da política metropolitana⁴⁷.

⁴⁷ O Estado operou intensa e constante fiscalização sobre as irmandades, com o objetivo de comprovar a eficácia de sua função neutralizadora das tensões sociais e de impedir que sua autonomia as transformasse

Criadas fundamentalmente por leigos, o espírito inicial dessas irmandades foi o de se ajuntar a pessoas que compartilhavam a devoção a um santo comum, comprometendo-se a promover e a manter a devoção do orago. No império marítimo português, a veneração aos santos, o culto de suas imagens e a crenças em presságios, superstições e milagres eram bastante disseminadas. Durante o processo da expansão e colonização portuguesa, há diversos indícios da presença dos santos: topográficos, como o nome das cidades; arquitetônicos, como os padrões, os fortes e as capelas e os registros *escritos*, como os relatos de viagens, os sermões e os vilancicos (SANTOS, 2009, p. 147).

A presença dos santos é explicada em parte pela missão evangelizadora assumida pela coroa portuguesa e, particularmente, pela ação dos “servidores de Cristo” – os jesuítas, os membros das ordens monásticas e o clero secular.

Se considerarmos que os padres seculares e frades eram parte integrante de qualquer caravela ou carraça que partisse de Portugal com destino à África, à Índia ou ao Brasil, estes também eram os principais agentes a convocar a participação dos santos nos festejos e rituais (orações, missas, procissões), nas intempéries e nas visões maravilhosas que ocorriam nas embarcações (SANTOS, 2009, p.147).

Em Portugal, assim como no Brasil, nas práticas católicas, há uma variada população de santos, como Santo Antônio, Santa Ana, São Pedro, entre outros. Os valores católicos vindos de Portugal refletem-se em muitos dos aspectos da vida social no Brasil, tal como o dia-a-dia regido pelo calendário litúrgico, os rituais religiosos, a crença na vida além morte, entre outros. Mas esse modelo de catolicismo devocional que se desenvolve no Brasil, oriundo de Portugal, foi ao longo do tempo sofrendo mudanças, criando suas próprias tradições, recriando e combinando fatos de seu cotidiano com os elementos religiosos de sua origem.

2.2 Religiosidade nas Minas Setecentistas

Nas Minas do século XVIII, a religiosidade foi ganhando contornos desde seu processo de ocupação territorial. De acordo com da Mata (2002), a dimensão religiosa constituía-se no principal espaço para a sociabilidade nas Minas setecentistas e foi,

em entidades fortes, a ponto de virem a se constituir em perigo para o Estado absolutista português (BOSCHI, 1986).

junto com elementos como o comércio e a mineração, um dos principais fatores para o surgimento de nucleações populacionais. A política de povoamento desordenada da região criou uma sociedade sem normas rígidas de comportamento e convivência, que não estavam submetidas ao controle da Igreja e nem do Estado⁴⁸ que, do ponto de vista institucional, ali não se fizeram presentes nessa fase inicial. Os eclesiásticos atuavam de forma individualizada, envolvendo-se enfaticamente com o comércio e com o abastecimento, esquecendo-se de cumprir compromissos éticos-morais. Assim, às entidades leigas que se foram formando, responsabilizaram-se pelo ônus financeiro da implementação da vida religiosa cotidiana (BOSCHI, 2007).

Segundo Boshi (2007, p. 59), na sociedade mineira setecentista, religiosidade, sociabilidades e irmandades se confundem e se interpenetram. A religiosidade foi muito marcada pelas formas associativas, expressas nas irmandades, nas confrarias, nas procissões ao santuário, na devoção aos santos, assim como em festas barrocas. Naquele tempo, não havia clara distinção entre o poder temporal e o espiritual; cabiam às irmandades não apenas dar amparo religioso, mas também proteção social, representando uma força auxiliar e complementar a da Igreja Católica. Até meados do século XVIII, muitas seriam essas confrarias, representantes de novas camadas sociais que emergiram, requisitando, cada uma delas, o seu lugar naquele espaço sagrado (ALVES, 2005, p. 71).

Com efeito, as cerimônias religiosas foram formas de convívio social e de sociabilidade naquele contexto em que as ações da Igreja Católica eram limitadas pela coroa portuguesa. As irmandades foram as promotoras dos ofícios e das celebrações dentro e fora de templos (eram por elas edificadas e mantidos) e representaram canal privilegiado de manifestações em uma realidade histórica na qual a livre associação era proibida, condição para a sobrevivência do sistema colonial (BOSCHI, 2007).

Agentes da religiosidade, as irmandades não se restringiam ao caráter devocional. Os habitantes das Minas setecentistas, por vezes, eram motivados a organizá-las e nelas permanecerem, uma vez que isso implicaria em um suporte social caritativo já que tinham o compromisso de amparar seus integrantes na vida, nos tropeços desta e na morte. Nesse período, marcado pelas manifestações de culto e por

⁴⁸ O caráter aleatório da ocupação da Colônia não perdurou por muito tempo. Segundo Boschi (1986, p. 143), a Coroa somente poderia permitir que esse *rush* inicial imprimisse a diretriz básica do povoamento e do mundo social desde que, atendendo aos seus interesses mercantilistas, esse povoamento se fizesse de molde a possibilitar-lhe a tributar ao máximo a nova população. Para isso, tão logo, a Metrópole instalou mecanismos de controle e repressão.

uma grande sensibilidade devocional, pela interpenetração de elementos profanos nos religiosos, a preocupação social do fiel caminhava de modo paralelo à sua preocupação religiosa, pois acreditava-se que fazendo boas ações na terra, seriam recompensados no reino do céu. Desse modo, sua preocupação social nada mais era do que uma forma de praticar sua religiosidade.

No período de euforia estimulado pela produção aurífera, as matrizes⁴⁹ seriam o centro da vida social e cultural das vilas e dos pequenos arraiais mais isolados. Ali se comemoravam as principais festas em torno dos santos, dali partiam e chegavam as procissões e eram feitas preces e ritos diante das imagens. A devoção se fazia na expectativa de que estes dessem proteção contra as doenças, as mazelas da vida cotidiana e amparassem os devotos na hora da morte, auxiliando o moribundo a realizar o trânsito entre os dois mundos. Por isso, para se obter a graça e a benevolência divina, muitos irmãos mantinham próxima de si uma imagem do santo de sua predileção. Nessa perspectiva, os santos presentes nos altares e nos oratórios incumbiam-se de intermediar as relações dos fiéis com o transcendente.

Com efeito, a pompa fúnebre, a devoção religiosa e a preferência pelo fausto marcaram a prática cristã nas Minas Gerais, como de resto nas demais porções da América portuguesa. A documentação das irmandades e os testamentos constituíram importantes fontes para a compressão da religiosidade, ainda que muitas vezes tal prática fosse puramente formal (FURTADO, 2009). Dessa forma, o estudo prosseguiu traçando algumas impressões contidas nos testamentos em que se encontram 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 sociedade complexa, tal como foi desenvolvida em Minas Gerais durante o século XVIII.

2.3 As disposições testamentais da comarca do Rio das Mortes

Os testamentos, como importantes fontes para a compressão da religiosidade mineira, foram trabalhados para além de uma mera abordagem quantitativa, sendo

⁴⁹ Embora a grande maioria das matrizes de Minas tenham sido construídas entre as duas primeiras décadas do século XVIII, as primeiras paróquias foram erguidas no território ainda no final do século XVII (como as matrizes de Nossa Senhora do Pilar e Antônio Dias de Ouro Preto, a de Nossa Senhora da Conceição de Sabará, a de Nossa Senhora da Conceição de Raposos e outras mais) (ALVES, 2005).

analisados qualitativamente após os resultados mais expressivos, visando a busca da sensibilidade religiosa na comarca do Rio das Mortes durante o século XVIII. As impressões contidas nesses documentos, embora produzidas em âmbito coletivo, suscitaram, inicialmente, um exame individualizado. 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).

Os duzentos e trinta e quatro (234) testamentos investigados no arquivo do IPHAN, em São João Del Rei, são documentos de testadores que integravam grupos sociais distintos, como o dos livres e dos libertos ou como o dos brancos, o dos negros, existindo também as diferenciações internas baseadas no sexo e na fortuna. Como já se esperava, as mulheres representam a minoria no montante de testamentos, com apenas quarenta e um (41) registros de testadoras, um número pouco expressivo se comparado aos cento e noventa e três (193) registros feitos por homens. Embora a mulher represente na sociologia religiosa um dos indicadores que apontam para o desenvolvimento de uma maior sensibilidade devocional, devido à sua baixa produção econômica e profissional, seu papel social é relegado a pouco mais do que a casa e a igreja. Segundo Driessen (1989), o sexo, a condição social e a idade são parâmetros cruciais para estudar a experiência e a atuação religiosa. Independente do fator econômico, as mulheres eram consideradas naturalmente mais inclinadas à religião por serem mais sensíveis, psicológica e espiritualmente, do que os homens.

É importante notar que os testamentos seguem um padrão de estruturação em que as declarações parecem ter lugar apropriado no corpo do referido documento. Como o presente texto volta-se para a análise de devoção pessoal, muitos dos elementos “obrigatórios” ou padrão, ligados à religiosidade, podem ser confundidos com a posição pessoal do testador, o que também não significa que tais elementos não revelem uma devoção particular, uma vez que, categoricamente, em toda documentação testamentária os testadores apresentavam-se como católicos, mostrando-se seguidores dos preceitos da Igreja Católica Apostólica Romana. Como exemplo, Bento André Pereira, em seu testamento, outorgado em 1789, declara: “Como verdadeiro Cristão, creio em tudo o que crê e tem a Santa Madre Igreja Católica Romana, e nesta fé vivo, e quero morrer e salvar minha alma”.

Vê-se que a maioria dos testamentos é composta, em geral, por quatro ou cinco partes características: apresentação ou prólogo, o preâmbulo, as disposições espirituais,

a seguir vinham as distribuições do legado e, por último, as assinaturas das testemunhas (ARAÚJO, 2005). O codicilo pode ser identificado como a quinta parte, mas poucos testamentos o apresentam. O *prólogo* inclui a saudação (sinal da cruz), a data e a identificação do testador, seguido do *preâmbulo religioso* que revela o estado de saúde, encomendação da alma e a invocação aos santos mais venerados. Em seguida, determinavam-se as *disposições espirituais ou bem da alma* com a escolha da mortalha e do lugar da sepultura, indicação do acompanhamento ou constituição do cortejo fúnebre, número dos ofícios e missas com as respectivas intenções, custo de cada uma das cerimônias, legados de caridade e religiosos (ARAÚJO, 2005).

Terminada a parte religiosa, iniciam-se as *disposições dos bens móveis e imóveis*, alforrias, vendas de escravos, a enumeração dos herdeiros e legatários, atribuição da terça, repartição da herança, pagamento e cobrança de dívidas, além das despesas com o funeral⁵⁰, nomeação do testamenteiro, doações a instituições religiosas, aos pobres e aos doentes. Depois, vêm as descrições gerais, assinatura ou sinal do testador, assinaturas do escrivão e do oficial responsável pelo registro e, por fim, os *codicilos* que, quando registrados, tinham por objetivo alterar legados ou disposições anteriores (PAIVA, 1995).

O estudo proposto objetivou analisar a documentação testamentária que representa a região da Comarca do Rio das Mortes, lembrando que a prática de fazer testamento não era utilizada por todos. No entanto, tais documentos não podem ser vistos como um “filtro econômico” que distinguia socialmente os que podiam deixar um testamento dos que não tinha condições de deixar por escrito suas últimas vontades. Foram encontrados testamentos de pessoas pobres (minorias), sem status econômico, como forros, o que confirma que, apesar da pobreza que declaravam, faziam um esforço que, às vezes, estava muito além de suas possibilidades para requerer os serviços de um testamenteiro. Geralmente se tratam de memórias testamentárias sucintas que passavam quase diretamente de dados pessoais às declarações de fé para a nomeação de testamenteiros e herdeiros, para não mencionar a posse de bens e dinheiro. O testamento parece que contribuía para facilitar a salvação da alma, já que tentavam assegurar o cumprimento dos sufrágios e tranquilizavam a consciência pelos erros cometidos em vida, evitando que outros pecassem por disputas e conflitos na partilha de heranças. De certa forma, o que parece estabelecer a distinção entre uns setores e outros da estrutura

⁵⁰ As despesas do funeral como, enterro, missas, esmolas e ofícios, deveriam ser pagas pelo montante dos bens destinados pelo morto.

social é a quantidade de sufrágios e o tipo de revestimento solene do enterro e o funeral, posto que, em essência, todos invocavam a mesma forma de perdão divino e a intercessão da Virgem e dos santos; desse modo, o que os distingue é o volume de capital que cada um deles dispunha.

A análise dos testamentos também advertiu para as diferenças nas petições de sufrágios, na quantidade de missas pela salvação da alma. Desse modo, as pessoas com mais posses manifestavam sua última vontade, incrementando-a, de forma ostensiva, com um maior número de missas do que as camadas menos favorecidas. Nesse contexto, a riqueza podia ser vista como via de acesso à salvação. Observou-se que os setores menos favorecidos, limitados por seus recursos econômicos, se inclinavam, quase sempre, por pedir que se lhes oficiassem missas rezadas com o corpo presente durante o funeral. Além das missas, todos, à parte as condições econômicas, apegavam-se a seus santos de devoção, pedindo que intercedessem e rogassem por eles junto ao Senhor Jesus Cristo para que os livrassem do purgatório e colocassem sua alma no caminho da salvação. Os testamentos permitiram inferir a expressão de uma dedicação específica a determinados santos, ainda que, às vezes, muito superficial, fornecendo a imagem devocional dos outorgantes.

O *status* econômico influía no tipo de enterro e funerais que solicitavam os testadores, e a pertença a um determinado grupo social pôde ser vista como condicionante à salvação. Quanto mais imbuída de recursos fosse uma pessoa, mais chances teria de ser absolvida na hora do juízo final, pois o indivíduo legitimava-se pelo sagrado evidenciado pelas trocas sociais e simbólicas. As pessoas que conseguiam uma ascensão social viam, em seu próprio cerimonial fúnebre, a oportunidade de manifestar publicamente à comunidade seu *status*, com o objetivo de lograr o reconhecimento público; por isso, deixavam encomendado, antes de morrer, todo o cortejo fúnebre.

Nobres atitudes e sentimentos – benevolência, piedade, estima, gratidão e reconhecimento – que povoam o espírito dos moribundos de todas as condições, certamente representavam o ingresso no reino de Deus (PAIVA, 1995). Sem dúvida, os integrantes da elite social sentiam uma comoção especial pelos pobres na hora de morrer, pois entendiam que fazer boas ações no plano terreno lhes poderia abrir o caminho para o céu, já que suas orações e sufrágios gozavam de uma aprovação divina. Ou seja, a proximidade da morte desencadeava gestos de piedade, considerados importantes para a salvação. Segundo Campos (2007, p. 389), no exemplo colonial,

coartar e alforriar escravos tornaram-se práticas comuns nos testamentos. Ainda, a autora acrescenta:

Nos testamentos foi comum gratificar afillhados. 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. Segundo as “Visitas Pastorais”, muitos se faziam de compadres para “enganar os párocos”, acreditando que com “essa capa podem viver juntos” e “ficam compadres dos cúmplices de seus delitos” (CAMPOS, 2007, p. 390).

O testamento levado pela eminência da morte desempenhava o papel de reparar os erros cometidos em vida, pelo bem dos vivos e defuntos, ocasionando desencargo de consciência e conforto espiritual (CAMPOS, 2007). Além do mais, as ações piedosas destinadas ao próximo, encontradas nos testamentos, ainda que sendo voluntárias, pareciam ser forçadas pela antevisão do momento trágico da morte. Quase a totalidade delas se realizava como se tratasse de um sufrágio, mas que contribuía para obter a glória, pois se consideravam os ministérios como instrumentos privilegiados para conseguir o perdão de Deus. Por outro lado, os testadores preferiam doar seus bens a instituições eclesiásticas ou irmandades antes das pessoas necessitadas. Tanto é assim que, nesse universo documental, as diferentes entidades da Igreja, incluindo templos e irmandades, superavam os legados concedidos aos pobres.

Por fim, quando comparadas as práticas testamentárias dos séculos XVIII e XX, comprova-se, de imediato, uma diminuição visível no outorgamento de últimas vontades, de grandes declarações de fé e grandes revelações. Talvez isso se deva ao Iluminismo, que com seu movimento de renovação filosófica e intelectual gerou críticas em torno da postura da Igreja Católica (que desempenhava o papel de sustentáculo do Antigo Regime), contribuindo, de certa forma, para que os testamentos sofressem transformações estruturais e de significado, deixando de ser um instrumento espiritual para ter uma função principalmente civil. Ou seja, o Iluminismo trouxe uma compreensão mais laica do mundo e maior autonomia em relação aos preceitos da Igreja. Assim, percebe-se que nos testamentos do século XX, o conteúdo religioso vai retrocedendo, enquanto prevalece o econômico. 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.

Aproveitando o conjunto de informações provenientes dos testamentos, esta pesquisa partiu para o estabelecimento de um quadro geral sobre os santos de devoção dos testadores cruzando, principalmente, os dados trazidos no *preâmbulo* e nas *disposições espirituais* dos referidos documentos, tais como os pedidos de interseção, as missas em intenções e lugar do sepultamento. Assim, pretendeu-se recuperar, ao longo da história da região, momentos e eventos nos quais e através dos quais possa-se cartografar a presença ativa e marcante da devoção aos santos na comarca do Rio das Mortes, durante o século XVIII.

2.4 A devoção aos santos: cruzamentos entre análises quantitativas e qualitativas

Como visto até aqui, os testamentos estudados, longe de terem uma mera feição econômica, expressavam uma solene demonstração de fé. A devoção aos santos sendo declarada pelos testadores ou não, podia também ser reconhecida enquanto tal por agentes como as irmandades, através do hábito em que se quer ser enterrado, o local de sepultamento, pelas missas deixadas e até mesmo por meio das doações que mostravam um envolvimento de devoção. Os critérios para identificar uma maior devoção parecem girar em torno da confiança e da intimidade que um devoto estabelecia com seu protetor e que pode ser discretamente percebida nos testamentos, expressas em marcas de linguagem como “interceda por mim”. Os testadores demonstravam acreditar que, em um plano superior, existiria um tribunal onde os santos seriam chamados a interceder perante a Deus, que assumiria um papel de juiz, como exemplificado abaixo.

Peço e rogo à gloriosa sempre Virgem Maria Nossa Senhora queira por mim interceder ... e o bem aventurado São João, que é o santo de meu nome, ao anjo da minha guarda, e o bem aventurado São Francisco e a todos os santo e santas da corte do céu, peço sejam meus advogados diante da divina majestade para que de mim aja (?) misericórdia (...) ⁵¹.

Nesse contexto, o grau de envolvimento do testador com seu santo de devoção também pode ser mais claramente identificado através da dedicação do devoto expressa

⁵¹ Testamento incluso no inventário post-mortem de João Lopes Loureiro, datado de 1754, Arquivo do IPHAN de São João Del Rei.

por meio das doações efetuadas em seu favor (bens, dinheiro). Porém, nesse momento da dissertação, foi feito apenas o levantamento dos santos invocados na segunda parte dos testamentos, ou *preâmbulo*, onde se revelava, além do estado de saúde, a encomendação da alma e a invocação aos santos mais venerados. Em seguida, já nas *disposições espirituais* ou *bem da alma*, foram levantadas as devoções ligadas ao local de sepultamento, intenções de missas, e as relacionadas ao nome do devoto, informações localizadas no prólogo (inclui a saudação (sinal da cruz), a data e a identificação do testador).

Essas partes do testamento foram particularmente escolhidas por oferecerem uma série de informações de caráter espiritual, o que permitiu a compreensão da religiosidade dos testadores da Comarca do Rio das Mortes, no período abordado. Com efeito, há que se observar que, dos duzentos e trinta e quatro (234) documentos trabalhados, em apenas cinquenta e nove (59) deles, cerca de 25 %, os testadores mencionam claramente, no preâmbulo, seus santos de devoção, a quem pedem intercessão “agora e quando minha alma desse corpo sair”. O baixo percentual de menção à devoção, nessa parte, pode ser explicada pelo fato de, muitas vezes, o testador pedir a intercessão de seus santos de devoção, sem mencionar-lhe o nome, o que dificultou, de certa forma, um mapeamento devocional mais completo. Por outro lado, vale dizer que nessa porcentagem que pede a intercessão de santos protetores, é comum os testadores mencionarem mais de um santo, chegando a invocar, às vezes, até cinco santos diferentes.

Verificou-se que os testamentos eram produzidos nos momentos que antecediam à morte, (o que pode significar alguns instantes, horas ou muitos anos), e nele ficava registrada a última vontade do testador sobre o que deveria ser feito com seus bens (FURTADO, 2009). Levados pela eminência da morte, “por estarem doentes em cama”, “doentes em cama com uma grande enfermidade”, “entrevados em uma cama” ou ainda “andando de pé e com saúde”, “por estarem molestados, mas ainda de pé”, “com idade adiantada” e até mesmo “em perfeita saúde”, assim as pessoas preparavam seus testamentos. Fato é que o medo da morte ou “considerando a brevidade da vida humana”, ou ainda por temer “a morte que a todos é infalível” parece levar as pessoas a não apenas agarrarem-se com seus santos de devoção, mas com todos os outros; “todos os santos são bem-vindos” (AUGRAS, 2005).

Desse modo, além de os testadores pedirem a intercessão de suas devoções pessoais, cinquenta e dois por cento 52 % deles se asseguravam com todos os demais.

Percebeu-se, assim, que as relações entre o devoto e o panteão de santos católicos intensificam-se, em sua maioria, nos momentos de aflição, desespero, doença e, principalmente, no medo da morte. Entretanto, nem todos os devotos partilhavam desses sentimentos no mesmo grau, existindo sempre uns mais “fervorosos” que outros.

Segundo Evangelista (2010, p. 261), os testamentos ofereciam uma salvação da alma individualizada, pois as suas determinações poderiam depor a favor ou contra a sua alma na hora do julgamento final. Com a invocação aos santos os testadores tinham o objetivo de recorrer à intervenção das entidades entre eles e Deus, para que advoguem em favor de sua alma submetida as tentações do demônio que se coloca de prontidão a espera de que a morte aconteça sem o arrependimento dos pecados cometidos em vida. Assim, além das devoções particulares a que cada um se dedicava, na hora da morte, podia-se reforçar o círculo de defensores celestiais que ajudassem o moribundo a fazer a travessia até o outro mundo e advogassem em sua defesa no tribunal divino (EVANGELISTA, 2010, p. 264).

Vale lembrar que esse primeiro ponto, como já foi destacado, intentou apenas destacar os santos mais invocados pelos testadores com o pedido de intercessão. Dessa forma, como o número de santos que aparecem nos testamentos é bem elevado e, não cabe aqui a apresentação de cada um deles em particular, foram trabalhados, de forma sucinta, os santos mais mencionados ou, que de certa forma, estavam ligados a uma relação de devoção. No entanto, apesar de não ser feita uma abordagem específica de cada um deles, estes foram apresentados, em um quadro classificatório, de acordo com o momento abordado.

Começando com os santos intercessores, dos que aparecem no preâmbulo, apontei cinco (5) deles que apresentam resultados mais expressivos, em ordem decrescente: Santa Ana (23), Santo Antônio (19), São José (16), São Francisco (12) e São Joaquim (10). Em seguida, o *quadro 1* apresenta a classificação completa das devoções mencionadas pelos testadores nessa fase inicial.

Santa Ana

Vê-se que, entre os mais invocados, nessa parcela de 25 % dos testamentos com mais de um santo de devoção, Santa Ana aparece em primeiro lugar, com 23 pedidos de intercessão. Embora se encontre muitos detalhes acerca da vida de Santana, no Novo Testamento nada é dito sobre ela e seu esposo Joaquim. Segundo Varazze (apud

AUGRAS, 2005), a falta de documentos referentes aos ascendentes da Virgem pode ser atribuída a mais uma das maldades do Rei Herodes, que teria mandado queimar arquivos do Templo de Jerusalém, para poder afirmar a nobreza de sua própria origem, doravante impossível de ser contestada.

Venerada pela Igreja Católica, Santana, cujo nome em hebraico significa graça, foi mãe da Virgem Maria, casou-se com Joaquim quando ainda eram bem jovens, mas o fato de não conseguirem procriar, teria causado grande vergonha a Joaquim, por ser considerado um homem estéril⁵². Como relata Augras (2005, p.145) Joaquim,

Chegando a Jerusalém junto com os da sua tribo, quis depositar a sua oferta no altar. Mas o Sacerdote o impediu e, com grande indignação, o repreendeu pela ousadia, já que um homem estéril, como ele, era proibido de fazer oferendas e de se apresentar junto com aqueles que não sofriam dessa maldição. Joaquim envergonhadíssimo, se retirou no meio de seus pastores. Certa noite, um anjo explicou-lhe que essa aparente provação, longe de expressar alguma condenação divina, tinha a finalidade de manifestar, aos olhos de todos o poder de Deus.

A milagrosa fertilidade aconteceu quando Ana já tinha 40 anos de idade e concebeu Maria. Reza a lenda que depois da morte de Joaquim, Ana casou-se mais duas vezes (assim, compreende-se porque é invocada como protetora das viúvas) e teve outras duas meninas, também chamadas Maria, o que remete à lenda das “Três Marias” presentes nos céus na constelação de Órion.

Segundo Augras (2005, p. 146), o corpo de Santana foi enterrado na cidade de Apt (Apta Júlia), cuidadosamente escondido para não ser depredado pelos sarracenos, mulçumanos que faziam frequências incursões em todas as costas cristãs do Mediterrâneo. As epopéias elaboradas pelos religiosos dos mosteiros que abrigavam os peregrinos ao longo dos diversos caminhos de Compostela produziram uma infinidade de lendas atreladas ao ciclo de Carlos Magno e que estão ligadas à descoberta do corpo da santa.

O bispo de Turpin, personagem de Chanson de Roland, a primeira dessas epopéias, datada do fim do século XI, está rezando a missa quando o filho do Barão local, cego, surdo e mudo de nascença, faz, de repente, gestos de escavar um dos muros da capela. A parede é aberta, e logo que a ossada aparece, o menino recupera a visão e a voz para proclamar: “Este é o corpo de Santa Ana, mãe da Santíssima Virgem Maria, mãe de Deus”. Carlos Magno, que estava presente,

⁵² Toda mulher tinha que dispor das condições para servir de veículo aos desígnios de Deus, se assim Ele o desejasse. Por isso, a esterilidade causava sofrimento e vergonha.

relata o milagre ao papa e o culto se oficializa (AUGRAS, 2005, p. 146).

Os franciscanos foram os maiores difusores da devoção a Santa Ana, que teve seu culto expandido principalmente devido à fama de ajudar mulheres estéreis a conceber, além de beneficiar pessoas com a cura milagrosa. A ela também se pedia, ou ainda se pede, um bom tempo. Permanece, ainda, a figura da senhora Santa Ana como a “Avó de todos”, já que sua filha Maria é, por sua vez, a “Mãe de todos”. Segundo Souza (2002, p. 238), Sant’ Anna também é conhecida como “o *tesouro* escondido no campo” da parábola sobre o reino dos céus (Mateus 13)⁵³. Essa analogia entre Santana e o campo está associada ao fato de ter oferecido Maria ao Templo; assim, o voto de virgindade da filha representaria o tesouro escondido (SOUZA, 2002). Para Soares (apud SOUZA, 2002, p. 238):

A exegese bíblica e o imaginário vieram reforçar a mesma idéia e dar-lhe uma tradução na prática. Sant’Anna tornou-se padroeira de mineradores — tradição já corrente na Espanha — e de “moedeiros”. Assim como as minas, Anna escondia ouro em seu ventre: Maria Imaculada. A analogia teve ressonância no mundo rural das Minas Gerais, alvo das esperanças que colonizadores nutriam há séculos. No âmbito urbano, os moedeiros realizavam festas anuais em homenagem a Sant’Anna.

Foto: Lidiane Almeida Niero



Figura 2 – Santana Mestreira com Nossa Senhora. Madeira entalhada e policromada. Século XIX. Minas Gerais, Museu de Arte Sacra de São João del.

No Brasil, Santana passa a ser particularmente venerada a partir do século XVIII, acompanhando, ao que parece, a expansão do ciclo do ouro, com a fundação de inúmeras capelas consagradas a Ela, na região das Minas, desde o início da povoação (AUGRAS, 2005). No geral, a capitania de Minas Gerais abriga um número expressivo de locais de cultos dedicados a Santana⁵⁴. Em 1759, o papa Clemente XIII proclama Santa Ana padroeira do Rio de Janeiro e, em 1782, Pio VI a declara padroeira e protetora de São Paulo.

A popularidade da santa parece estar ligada a suas virtudes e ao seu papel em relação aos homens da sagrada família, invocada por ser espelho da obediência e da paciência, protetora

⁵³ Para Mello e Souza (2002) esta parábola deve ter sido particularmente eloquente em Minas, pois ela evoca o homem que, tendo achado o tesouro, vende tudo que possui para comprar o campo onde ele se encontra.

⁵⁴ A capela do Barroso, fundada em 1729, é a mais antiga dedicada à santa.

das viúvas e mulher forte, avó de Cristo e sogra de São José. Geralmente é retratada como uma mulher madura, exercendo o papel de mestra e guia. Como ‘Mestra’ aparece ora ensinando sua filha Maria, ora ensinando Jesus e, em sua outra iconografia, como ‘Guia’, levando pela mãozinha a pequena Virgem Maria. Na *figura2* podemos ver a representação da “Santana Mestra”, sentada em uma poltrona vermelha e dourada, segurando um livro aberto e dirigindo-se a filha em pé a seu lado. Assim, Santana é alvo de grande devoção doméstica, venerada por religiosos e leigos, homens e mulheres, livres e escravos, uma vez que a ela está associada a representação de avó bondosa e protetora das famílias.

Santo Antônio

Em segundo lugar na preferência dos testadores, com 19 pedidos de intercessão, aparece Santo Antônio. “A carreira taumaturgica que a hagiografia atribuiu ao santo certamente contribuiu para sua eleição como santo doméstico e cotidiano” na comarca do Rio das Mortes (VAINFAS, 2003, p. 30). Pela mediação de sacerdotes e colonos portugueses, a devoção a Ele foi introduzida no Brasil ainda no período colonial. Entre os séculos XVII e XVIII, Santo Antônio passa a ser invocado na proteção do Reino de Portugal, ainda que a padroeira oficial do país fosse Nossa Senhora da Conceição. Nesse período, a devoção ao santo atinge o seu apogeu e seu culto acaba assumindo contornos nacionalistas, sendo propagado nas regiões da América, Ásia e África sob o controle desse país (MENEZES, 2004, p. 159). Sua instauração no Brasil deu-se com o processo de colonização que tinha a religião oficial do Estado como um de seus pilares, no qual era “natural” que devoções da metrópole fossem transplantadas para as colônias, e nelas estimuladas (MENEZES, 2004).

Santo Antônio foi o “mais português de todos os santos” e, seja como for, a maleabilidade ou plasticidade da devoção a ele torna-se um traço marcante das religiosidades coloniais. De todo modo, a popularidade e a difusão de seu culto, nos países latinos, principalmente em Portugal e no Brasil foram extraordinárias, com sua imagem difundida por todo o território, sendo, inclusive, o patrono de hospitais e santas casas. No Brasil, Santo Antônio é, de longe, o santo que mais emprestou seu nome à toponímia brasileira, batizando freguesias, vilas e cidades⁵⁵ (VAIFAS, 2003, p. 31).

⁵⁵ O arraial de Santo Antônio do Bom Retiro é o registro mais antigo que presta devoção ao santo, com freguesia instituída em 1707. O arraial ficava a uma pequena distância de Sabará - centro de

Segundo Ronaldo Vainfas (2003), em seu texto *Santo Antônio na América Portuguesa: religiosidade e política*, só em Minas, até o século XIX, foram 118 localidades dedicadas ao santo de Lisboa, seguido de São Sebastião, com 88, e Santana, bem abaixo, com 27 citações. No período colonial, entre 1585 e 1650, dos 15 conventos fundados no Brasil pelos franciscanos, oito foram dedicados a Santo Antônio, dos quais quatro localizados no Nordeste do país. No período colonial, as relações dos fiéis com o santo eram tão íntimas quanto o eram com Cristo e com a Virgem, sempre invocados a cada dificuldade ou simplesmente pontuando o vocabulário cotidiano, as frases, as conversas sobre os mais variados assuntos (VAIFAS, 2003, p. 31).

O sucesso dessa devoção que se implantou inicialmente em Lisboa – apesar de o santo ter vivenciado a maior parte de sua vocação religiosa fora de Portugal, vindo a falecer em Pádua, no ano de 1231-, pode ser explicado, considerando os poderes de cunho meio místico e meio mágico com que o povo veio enriquecendo o culto ao santo, desde o século XV, quando sua devoção foi consolidada⁵⁶ (ALVES, 2005).

Ao santo português são atribuídos os poderes de proteger as casas e as famílias, de advogar causas justas e menos justas junto a Virgem e ao Menino Jesus, interceder pelas almas do purgatório, já 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, além do poder de ajudar os devotos a encontrarem objetos perdidos. 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 infiéis 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, 2005).

peregrinações dos devotos de Santo Antônio. Segundo Diogo de Vasconcelos, foram o paulista Francisco Rodrigues Penteado e seus irmãos que, minerando nos princípios do século XVIII, fundaram o arraial de Santo Antônio do Bom Retiro da Roça Grande (História Antiga de Minas Gerais, 239). Com frequência, se vê o arraial designado por Santo Antônio da Roça Grande e, às vezes, simplesmente Bom Retiro.

⁵⁶ Parece que a consolidação dessa devoção no século XV está ligada a chagada de uma relíquia do Santo em Lisboa.

Além de todos esses poderes atribuídos a Santo Antônio, consta ainda o de se valer aos senhores desolados com a perda de seus escravos. Diz Reis (1996, p. 17): “Não satisfeitos com essas tropas humanas, os senhores de escravos ainda recorreram a forças divinas, concedendo a Santo Antônio patente militar⁵⁷, entre outras coisas, por sua ajuda em encontrar quilombolas”.

Segundo Vainfas (2003, p. 30) “atribui-se a Santo Antônio ter transformado um sapo num frango e, depois, um frango num sapo para confundir um herege cátaro, o poder da bilocação e ter dado o dom da fala a um bebê para defender a honra da mãe”. Ainda, segundo o autor, Frei Antônio foi, sem dúvida, um religioso obstinado na defesa do cristianismo:

Celebrizou-se pela obstinação no combate ao islamismo, mais retórico do que prático, e sobretudo na luta contra a heresia albigense, combate travado na pregação itinerante e nos debates escolásticos. Daí Santo Antônio ser também conhecido como “Martelo das Heresias”. Esta virtude do santo como campeão da ortodoxia romana contra o desvio heretical seria essencial nos conflitos entre católicos e protestantes na Época Moderna. Essencial, especialmente, para a divulgação portuguesa de sua imagem na luta contra os holandeses calvinistas no Brasil (VAINFAS, 2003, p. 30).

No entanto, segundo Menezes (2004, p. 160), Santo Antônio assume uma outra faceta, bem diferente da figura de soldado, que é aquela de “alegre”, “bonachão” e “festeiro”, com uma série de referências jocosas à sua atuação. A autora continua dizendo que é talvez dessa faceta menos belicosa, mais lúdica, que venha sua associação a Exu nos cultos afro-brasileiros do Rio de Janeiro e Pernambuco.

Souza (2001), em seu trabalho intitulado “Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro”, fala que o culto a Santo Antônio foi bastante difundido também no reino do Congo. Escolhido para ocupar posições de intermediário entre os homens e espíritos os sacerdotes católicos não estranharam a relação que se desenvolveu entre os negros e o santo. Chamado a intervir nos mais diversos tipos de questões terrenas, como encontrar um marido, um objeto desaparecido ou um escravo fugido, sua imagem também era tratada como algo vivo; recebia recompensas, no caso de realizarem os pedidos a Ele endereçados e também podia ser punida, caso contrário.

⁵⁷ De acordo com Menezes (2004, p. 159), a imagem de Santo Antônio como um soldado parece estar relacionada e mesmo ser específica do contexto da colonização portuguesa. Em Portugal, a função atribuída ao santo de proteger o Estado Nacional acabou por levá-lo às Forças Armadas. Era invocado como alferes-mor do exército português e sua participação passou a ser a mais concreta com sua imagem acompanhando diversos regimentos ao campo de batalha, portando insígnias militares e espada.

Por mais que os sacerdotes desaprovassem, os castigos só seriam suspensos quando o proprietário da imagem alcançasse a graça pedida. A autora salienta, ainda, que a forma como Santo Antônio foi utilizado pelos negros de ascendência bacongo também era diferente das equivalentes entre os santos católicos, num mecanismo segundo o qual nomes e representações cristãs são associados a conceitos africanos⁵⁸ (SOUZA, 2001).

Vê-se que os santos católicos servem apenas de representação dos orixás, pois o poder destes não reside nas imagens, e sim nas pedras, nas ervas, nas plantas e nos talismãs, sempre presentes nos altares, ao lado das imagens católicas (SOUZA, 2001, p. 184). Essa dissociação entre a imagem dos santos e os receptáculos do poder das divindades não ocorre com os santos Antônio de-nó-de-pinho, já que, ao mesmo tempo, representam o santo e alojam seus poderes de proteção e de portador da boa sorte. Também não foi no Novo Mundo que os negros adotaram como objeto mágico-religioso, pois já em suas terras de origem, a imagem era conhecida e utilizada como talismã (SOUZA, 2001, 184).

As representações de Santo Antônio, seja como for, o trazem normalmente em seu traje de franciscano, carregando na mão esquerda um livro, sobre o qual o menino Jesus se apóia, em pé, e na mão direita traz uma cruz, como mostra a *figura 3*. A imagem é inspirada em uma visão milagrosa em que o Menino Jesus aparece ao Santo, tocando-o carinhosamente e, às vezes, entregando-lhe um ramo (lírio), símbolo de pureza e castidade do santo que resistiu ao demônio no corpo de uma judia sedutora, conservando-se puro e casto até a morte.

Por mais antiga que tenha sido a devoção, a excelência das virtudes de Santo Antônio continua sendo proclamada nos dias de hoje. O padre Antônio Vieira, devoto do santo dizia: “sendo um só, é todos os santos juntos, pois nas seis hierarquias celestes, em todas tem eminente lugar, tendo sido patriarca, profeta, apóstolo, mártir, confessor e

Foto: Lidiane Almeida Niero



Figura 3 – Santo Antônio. Madeira entalhada, policromada e dourada. Século XIX. Minas Gerais, coleção Museu de Arte Sacra de São João del Rei.

⁵⁸Nesses casos, comuns entre religiões afro-americanas que se constituíram no Brasil (candomblé e umbanda), e em países da América Central, como Cuba (*santeria*) e Haiti (vudu), os santos foram associados a determinados orixás e vudus a partir de suas representações, que permitiam equivalências entre uns e outros, ou em função de similitudes entre mitos de orixás africanos e lendas de santos católicos (SOUZA, 2001, p. 183).

virgem” (AUGRAS, 2005, p.86). Segundo Renata Menezes (2004, p. 180), cabe destacar que como um santo milagroso, Santo Antônio é capaz de atuar em várias frentes, mesmo que tenha algumas especializações.

São José

Retomando a classificação, em terceiro lugar, com 16 pedidos de intercessão, nos testamentos, aparece São José. Assim como Santana e São Joaquim (visto posteriormente), é um santo intimamente ligados à história de Nossa Senhora e do Menino Jesus, o que contribuiu de forma significativa para a expansão e fortalecimento de seu culto, desde tempos remotos (pelo Oriente, desde o século V). Segundo conta a Bíblia:

Estando Maria desposado com José, sem que tivessem antes coabitado, achou-se grávida, pelo Espírito Santo. Mas José, seu esposo sendo justo e não a querendo infamar, resolveu deixá-la secretamente”. Enquanto ele estava deliberando a respeito, apareceu-lhe um anjo, que lhe explicou a situação, e José “fez como lhe ordenara o anjo do Senhor, e recebeu sua mulher, contudo não a conheceu” (Mateus, I). Cuidou de Jesus desde o nascimento e com Maria levou-o para o Egito para escapar das perseguições (AUGRAS, 2005, p. 122).

A devoção a São José foi muito forte nas Minas setecentistas, e tal fama pôde ser confirmada pelo número de testadores da comarca do Rio das Mortes que o mencionaram como seu santo ou como um de seus santos de devoção. A popularidade de São José está ligada, para além do fato de ser o santo esposo de Maria, a uma série de encargos que recebe como o de casamenteiro (ainda que com menos popularidade que Santo Antônio), “ajuizado e refletido, que conserva imunes das pestes as meninas que furam as orelhas no dia 19 de março”, “advogado das chuvas”, “vê-se que é santo caseiro atento ao bem-estar de toda a gente que lhe tem devoção” (AUGRAS, 2005, p. 122).

Além de todas essas “especialidades”, São José é invocado como patrono da Boa Morte e, devido à sua privilegiada humanidade, “ensina os enfermos a se desprenderem dos vãos bens terrenos” (AUGRAS, 2005, p.122), fato que pode ter contribuído para que ocupe uma posição de destaque entre os santos mais invocados, com pedidos de intercessão na hora da morte. Foi também implantada a devoção a “São José operário”,

ressaltando-lhe as qualidades do carpinteiro humilde, porém satisfeito. Devido à lenda que associa o santo ao ofício de carpinteiro, seu nome, desde a Idade Média, ligou-se à bandeira em torno da qual se reuniram os ofícios de carpintaria e os pedreiros além dos ofícios anexos, como marceneiros, torneiros e violeiros (ALVES, 2005, p. 75).

Envolvido por um sentimento de fé, poesia e fantasia, em Minas, São José, um personagem da “Sagrada Família”, surge por toda parte retratado como pessoa comum. No cenário da fuga para o Egito (passagem bíblica), aparece acompanhado da Virgem e do Menino Jesus, vestido como um simples camponês (“São José de Botas”), como mostra a imagem abaixo (*Figura 4*).

Foto: Lidiane Almeida Niero



Figura 4 - Oratório: Fuga para o Egito – Nossa Senhora do Desterro e São José de botas. Madeira recortada, policromada e dourada. Século XVIII, Minas Gerais. Coleção Fundação Museu de Arte Sacra. A paisagem ao fundo é a vista panorâmica de São João del Rei. Pintada por venâncio José do Espírito Santo, em meados do século XIX.

Apesar do santo ser também, muitas vezes, retratado trabalhando em seu ofício de carpinteiro com a ajuda do filho ainda criança, a sua representação mais comum é a do santo esposo de Maria, um homem barbudo, com vestes tradicionais das personagens do Novo Testamento, levando o Menino Jesus nos braços e segurando um cajado grande florido ou um ramo de lírio, como mostra a *figura 5*. Segundo Alves (2005, p. 76):

Trata-se de uma versão, tomada aos apócrifos, em que São José, dentre outros varões, torna-se o escolhido para esposar Maria, a Virgem. O fato apóia-se em uma profecia de Isaías (Is II, 1-2), que em sonho vê um ramo brotando da raiz de Jessé e de cujo tronco sairá uma flor sobre a qual ousará o espírito do Senhor. No entendimento dos sacerdotes, o dono da vara no qual germinasse a flor em cujo extremo pousasse o Espírito Santo em forma de uma pomba seria o escolhido: e tal sucedeu a José, motivando daí o sentido dessa representação.

Foto: Lidiane Almeida Niero



Figura 5- São José – Valentim Correa Pais. Madeira policromada, prata. Minas Gerais, século XVIII. Coleção Confraria de Nossa Senhora do Rosário

Na comarca do Rio das Mortes, a região, que hoje recebe o nome de Tiradentes é o registro mais antigo encontrado que homenageia o referido santo. Tendo sido descoberta em aproximadamente 1702, foi elevada à vila com o nome de São José. No entanto, na região da comarca, não há registros de irmandades dedicadas ao Santo. Em Minas, a mais antiga e importante delas foi estabelecida na freguesia do Pilar de Vila Rica, por volta de 1730. Era uma confraria de certa forma mais liberal, agregando pessoas das mais variadas profissões, como carpinteiros, pedreiros, sapateiros, alfaiates, pintores, músicos e militares e até aceitando, entre eles, mulheres. Os irmãos, a ela reunidos, puderam defender, cada qual dentro da sua atividade profissional, seus interesses, além

de terem em comum a oportunidade de irradiar o culto do santo, organizando as festas em sua homenagem (ALVES, 2005, p. 75).

São Francisco de Assis

Em quarto lugar, com 12 pedidos de intercessão pelos testadores, aparece São Francisco de Assis, filho de ricos comerciantes, muito conhecido por praticar a perfeição evangélica, abraçar a pobreza e andar no caminho da simplicidade, mas, tudo isso, depois de consumir anos de sua vida na vaidade. “O senhor serviu-se do chicote da enfermidade para corrigi-lo e transformá-lo subitamente em outro homem, no qual começou a se manifestar o espírito profético” (VARAZZE, 2003, p. 836). Ainda segundo Varazze (2003) São Francisco tornou-se popular por pregar aos pássaros, que o

escutavam, deixavam-se tocar por ele e só se retiravam depois de terem recebido sua permissão. Na *Legenda Áurea*, o autor conta que:

Na porciúncula ao lado de sua cela havia uma figueira na qual uma cigarra cantava com freqüência. O homem de Deus estendeu a mão e chamou-a, dizendo: “Minha irmã cigarra, venha aqui”. Ela obedeceu imediatamente e subiu na mão de Francisco, que lhe disse: “Cante, minha irmã cigarra, e louve seu senhor”. Ela se pôs a cantar no mesmo instante e retirou-se apenas depois de ter sido dispensada (VARAZZE, 2003, p. 843).

Dessa forma, devido à sua atitude diante dos bichos, do sol, da lua, da natureza, São Francisco foi proclamado pelo vaticano, em 1979, padroeiro das reivindicações ecológicas. Seguido por muitos nobres e plebeus, tanto clérigos como leigos, difundiu o modelo evangélico que consagrava o ascetismo, a pobreza, o zelo pastoral e as virtudes manifestadas em vida. Ainda segundo Varazze (2003, p. 839),

Ele amava a tal ponto a pobreza, em si e nos outros, que sempre chamava a pobreza de sua senhora, por isso quando via alguém mais pobre que ele ficava com ciúme e temia ser ultrapassado por outrem. De fato um dia em que encontraram um pobrezinho, comentou com seu companheiro: “Esse homem é uma grande vergonha para nós e nossa pobreza, pois escolhi a pobreza para minha senhora e ela está mais próxima dele do que de nós”.

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) e, assim, outros tantos aconteceram. No entanto, ele se fez santo mais por sua vida exemplar, sua persistente exaltação da pobreza e despojamento, do que por seus milagres, causando, por isso, grande estranhamento a surpreendente riqueza de que se revestem as igrejas de sua ordem construídas no Brasil durante o período colonial. A exemplo disso, podemos citar a Ordem Terceira de São Francisco de Assis, de caráter elitista, fundada em 1749 na vila de São João Del Rei, na comarca do Rio das Mortes (assunto do 3º capítulo).

Fundador da Ordem Franciscana, São Francisco teve grande influência na evangelização do Brasil e foi um dos maiores apoios da Igreja católica no decorrer do século XVIII, século de triunfo do papado, mas também de grandes crises internas (AUGRAS, 2005). Os franciscanos tiveram um papel fundamental na transformação da piedade e da concepção de santidade na cristandade, desde o final do século XVII

(VAUCHEZ apud EVANGELISTA, 2010, p. 44). A vida de São Francisco ressaltava a prática da humildade, da pobreza e da simplicidade através de um modelo cristológico acessível também ao homem comum. 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 (LE GOFF apud EVANGELISTA, 2010).

Lembrando sua gloriosa história de vida e também de sua ordem, São Francisco é geralmente retratado em cenas piedosas e de simplicidade, descalço e em “trajes franciscanos”. Em São João Del Rei, na Igreja de São Francisco de Assis, encontra-se uma belíssima representação do Santo denominada “Cristo do amor divino”, em que Jesus se encontra pregado em uma cruz mas com um dos braços soltos e é amparado por São Francisco, revelando a ardorosa devoção dos santos pelos sofrimentos de Jesus (*Figura 6*).

Foto: Lidiane Almeida Niero



Figura 6 – São Francisco de Assis. Igreja da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de São João del Rei.

São Joaquim

Finalmente, em quinto lugar, encontra-se São Joaquim, com 10 pedidos de intercessão pelos testadores da comarca do Rio das Mortes. Marido de Ana, pai da Virgem Maria e avô de Jesus Cristo, Joaquim foi agraciado com a bênção de ser pai já com idade avançada, depois de muitos anos sujeitos à provação da esterilidade. A devoção aos pais de Maria inicialmente estava ligada ao fato de serem escolhidos por Deus para gerar a Imaculada, que viria gerar o filho de Deus, Jesus. Desse modo, a presença de São Joaquim está quase sempre vinculada a de Santana. No entanto, seu culto parece não ter alcançado a mesma força que os então dedicados a Santana e a São José. Em Minas, até 1700, sequer havia uma capela própria e raríssimas eram as irmandades a ele devotadas (ALVES, 2005).

Embora pouco se saiba sobre sua vida, o apelo a São Joaquim se dava em momentos difíceis, nos tempos fortuitos em que era invocado, ajudando a vencer as dificuldades devido às qualidades que lhe foram atribuídas: homem forte, de fé e esperança. Ana e Joaquim eram modelo de família bem-sucedida, ajudando a doutrinar uma sociedade em que a bigamia era comum. Dessa forma, para preservar essa exemplar imagem familiar, insistiu-se em qualificar Joaquim como o único marido de Ana, contrariando a lenda difundida nos séculos XV e XVI, segundo a qual ela teria tido três maridos (SOUZA, 2002).

Segundo Alves (2005), pouco se sabe sobre sua vida, o que de certa forma reduziu os tipos de sua representação iconográfica, que acabou se moldando em consequência de especulações sugeridas por alguns padres ou pela fantasia popular. Assim, sua figura está sempre associada, como ocorre nas imagens mineiras, a um homem idoso de barbas longas, calvo, metido em

vestes simples, levando um cajado que exprime bem sua condição de ancião e tendo a outra mão livre ora apertada contra o peito, ora segurando um livro fechado. No entanto, a *figura 7*, encontrada em um nicho da igreja da Ordem Terceira de São Francisco de Assis, em São João Del Rei, mostra o santo com o cajado em uma das mãos e a outra segurando um cestinho com duas rolinhas, imagem que faz referência às prescrições de Moisés quanto à apresentação dos filhos no Templo. São Joaquim é patrono dos avós, celebrado juntamente com Santa Ana, sua esposa, no dia 26 de julho.

Vê-se que os santos possuem uma biografia que justifica a sacralidade de sua identidade. Ao recorrerem a seus santos de devoção, as pessoas buscam proteção contra as adversidades da vida, a doença, o sofrimento e amparo na hora da morte, ou seja, o santo deve proteger seu devoto na vida presente e facilitar acesso à vida eterna. Nesse contexto, os milagres desempenham um papel importante para o reconhecimento das especialidades dos santos, ou suas áreas de atuação, uma vez que permitem reconhecer os poderes que a eles são socialmente atribuídos.

Foto: Lidiane Almeida Niero



Figura 7 – São Joaquim – Igreja São Francisco de Assis de São João del Rei.

Quadro 1

Santos mais invocados pelos testadores com pedido de intercessão no preâmbulo

Santo intercessor	N.º de devotos
Santa Ana	23
Santo Antônio	19
São José	16
São Francisco	12
São Joaquim	10
São João Batista	6
São Paulo (apóstolo)	6
São Pedro (apóstolo)	4
São João Evangelista	4
São Pedro ⁵⁹	3
Santa Tereza	3
Santa Quitéria	2
São João	2
São Gonçalo	2
São João Nepomuceno	2
Santa Izabel	2
Santo Agostinho	1
São Bernardo	1
São Sebastião	1
São Valente Ferreira	1
Santos Apóstolos	1
São Domingos	1

⁵⁹ Entre os santos de devoção, na décima posição, São Pedro aparece com 5,5 % da preferência dos testadores. No entanto, não há especificação sobre a qual São Pedro se referem os documentos, diferente do que é feito na oitava posição, em que fica clara a devoção por São Pedro, o Apóstolo.

São Bartolomeu	1
São Bento	1
São Gregório	1
Santa Bárbara	1
Santa Brígida	1
São Pedro de Alcântara	1
São Lourenço	1

Os pedidos de missas

A morte como o mais incógnito momento da vida humana tem gerado, ao longo dos séculos, uma série de crenças e superstições que levaram os testadores da comarca do Rio das Mortes a investirem em ofícios, missas e orações em benefício de suas almas ou para o bem e salvação das mesmas. A agonia e o momento da morte eram algo muito temido pelos cristãos que acabavam solicitando todo o apoio espiritual possível que, muitas vezes, vinha através da devoção aos santos e das missas de intenção pedida pelos testadores em questão.

Nesse período que se estende do ano de 1730 a 1800, 86,3 % dos duzentos e trinta e quatro testadores pediram missas em intenção, seja a suas almas, as de seus familiares, das pessoas com quem tiveram negócios, pelas almas do purgatório e até mesmo de seus escravos. No entanto, apenas 14 % pediram missas dedicadas aos seus santos de devoção ou, pelo menos, apenas nessa porcentagem foi identificado claramente esse pedido, uma vez que foram verificados muitos outros pedidos de missas sem especificações.

As cerimônias religiosas, como as missas, formavam uma intercessão privilegiada e deveriam iniciar-se antes do corpo do defunto ir à sepultura. Desse modo, começavam com a missa ou ofício de corpo presente, com a participação de várias pessoas presentes ao cortejo fúnebre e era oficiada pelos sacerdotes. O *status* econômico influía no tipo de enterro e funerais que solicitavam os testadores, podendo ser com grande pompa, acompanhado por vários sacerdotes e irmandades ou, ainda, bem modesto. Matias Gonçalves de Carvalho, morador na freguesia de Nossa Senhora da Piedade da Borda do Campo, através de seu testamento outorgado em 1798 declara:

Meu corpo será conduzido à igreja na tumba da Irmandade das Almas que o acompanhará e, por isso, deixo-se-lhe vinte mil reis e também acompanhará a Irmandade do Santíssimo e lhe dará doze mil réis e acompanharão meu corpo o reverendo pároco e mais sacerdotes que se acharem e todos me dirão missa de corpo presente de esmola de uma oitava, e me farão um ofício no dia do meu enterro, não sendo dia impedido [...]

Nos testamentos registrados, os seus outorgantes optaram tanto pelo ofício de corpo presente, quanto pelos outros pedidos de missa. O principal investimento era, portanto, feito na encomendação das missas que se destinavam à salvação da alma. Segundo Vovelle (2010) o número de missas que os testadores pedem aos seus herdeiros pode ser considerado uma das maiores provas da devoção, assim através destes pedidos e da importância que lhes atribuem que os testadores revelavam a inquietação que sentiam e o medo em relação à passagem que teriam de efetuar.

Desse modo, pelo sentido que lhe é atribuído, praticamente não existem testamentos sem referências específicas às missas que se deveriam mandar celebrar “pela alma” do testador, exceção feita aos testadores que deixavam o bem da alma a critério dos testamenteiros. Foi o que fez Rosa Maria de Campos, casada, moradora em Aiuruoca, comarca do Rio das Mortes, através de seu testamento, outorgado em 1797 declara: “meu funeral será a eleição de meus testamenteiros, e me mandará dizer as missas de corpo presente que puderem ser, sem demora, logo uma no altar privilegiado”.

Embora não se tenha contabilizado esse resultado, é fato que, apesar de na maioria dos casos o número de missas serem estipulados pelo testador, acontecia, com certa frequência, testadores concederem plenos poderes aos testamenteiros sobre questões ligadas ao funeral, incluindo o número de missas. Quando não era assim, os testadores podiam deixar, no lugar do número de missas, a quantia que deveria ficar reservada às cerimônias, além de destinar alguns bens a isso, ou ainda deixar indicado que o que sobrasse de seus bens deveria ser empregado na encomenda de missas por sua alma. Foi o que fez Silvestre Chalberte Falconete, solteiro, natural de Lisboa, morador na Freguesia de Nossa Senhora de Congonhas do Campo, através de seu testamento outorgado em 1746. Ele declara:

Nomeio e instituo por minha herdeira universal de tudo e que depois de pagas as minhas dívidas e cumpridos os meus legados restar da

minha fazenda a minha alma e tudo se mandará dizer em missas de esmola costumada, assim nestas minas como no reino de sorte(?) que o que sobrar nestas minas se mandará dizer em missas, e o que sobrar no Reino.

Vê-se que em muitos testamentos, os testadores, além de deixarem um determinado número de missas inscritas, pediam que fosse gasto, em missas, o dinheiro da venda dos bens restantes ou uma parte de sua herança depois de “satisfeitos seus legados e pagas as suas dívidas”. Devido ao fato de que nem todos os testadores deixaram claro o número de missas em intenções, optou-se, nesta dissertação, por não fazer um levantamento quantitativo desse resultado, enfatizando, dessa forma, as tendências para as quais o documento se volta. A quantidade de missas mostrou-se extremamente variável, tendo sido encontrados um número significativo de testadores que pediram poucas missas - até mesmo devido à sua condição financeira - ao mesmo tempo em que se pôde verificar a existência de testadores que pediram centenas e até milhares de missas; como é lógico, a medida em que aumentava o prestígio social e a capacidade econômica, aumentava também o volume da demanda. Veja o que declara Joaquim Ferreira de Sá, em seu testamento, outorgado em 1787:

Ordeno que logo no dia seguinte do meu falecimento e do meu enterro,... se mandem dizer novecentas missas por minha alma de esmola de meia oitava [...] Ordeno se digam mais seiscentas missas por minha unção [...] Ordeno mais que se mandem dizer por minha unção as missas seguintes: na cidade do Rio de Janeiro, no convento de Santo Antônio, a saber oitocentas, e no Convento do Carmo, seiscentas, [...]

Joaquim de Sá prossegue, deixando mais mil missas para a alma de seus pais, quatrocentas pela alma de seus irmãos, seiscentas pelas almas do purgatório. Esse número de missas em intenção às almas de seus familiares falecidos e do purgatório era muito recorrente, pois este ato, além de ser uma forma de homenagem, no caso dos familiares, contribuía para a salvação do devoto. Entende-se que rezar pelas almas significa deixá-las aos cuidados divinos para aliviar-lhes as penas a fim de que possam alcançar a luz celeste e o descanso, ou seja, para que atinjam um progresso espiritual. Segundo Passarelli (2007, p. 4):

Todos temos necessidade de rezar pelos mortos porque também nós, em breve, estaremos sepultados e precisaremos de rezas. Se em vida oramos pelas almas, uma vez falecidos teremos quem reze pela nossa; caso contrário, ela ficará esquecida e não poderá ascender no

purgatório, pois crêem, que são as preces recebidas que as fazem progredir, pela misericórdia divina, subindo das chamas em direção à luz.

Observou-se que muitos testadores se “cercaram de missas” por todos os lados, abrangendo não só a comarca, o bispado, chegando, até mesmo, a fazerem pedidos em Portugal, ou seja, é de costume pedirem missas em freguesias, vilas, cidades e reino onde se tem algum vínculo pessoal, na maioria das vezes, de origem do testador. Manuel Gonçalves Viana, natural do Arcebispado de Braga, além de pedir missas na região em que morava, em seu testamento outorgado em 1745, deixou esmola, a qualquer convento, para que se mandassem rezar uma missa, todos os dias, por intenção de sua alma no Reino de Portugal, ainda que não estivesse mais vivendo lá.

As missas que tinham como principal objetivo um pedido de intercessão pelas almas dos testadores podiam ser realizadas em tempo ou data estipuladas por eles ou de acordo com as condições reais, ou seja, os diferentes resultados eram o reflexo de situações econômicas e sociais também diferentes. A maioria dos testadores pedia que se realizassem algumas missas no próprio dia do enterro e se não pudessem ser todas, então que fossem o maior número possível, deixando as outras para os próximos dias, de acordo com a urgência de cada um, lembrando que normalmente havia um prazo para que seus testamenteiros e herdeiros cumprissem seus legados.

Incluído no número de missas celebradas pelas almas dos testadores, viu-se que parte delas era designada às missas de intenções aos santos. Como já era de se esperar, os santos mais requisitados na primeira parte do testamento continuaram liderando a preferência dos testadores, como mostra o *quadro 2*. Santa Ana, Santo Antônio, São José, São Francisco e São Joaquim ocupam, respectivamente, os cinco primeiros lugares dessa lista. É importante frisar que o quadro contabiliza o número de pedidos de missas dedicadas à devoção de um determinado santo e não ao número de missas pedidas. Veja os resultados:

Quadro 2

Pedido de missas dedicadas ao santo de devoção

Intenções	Nº. de pedidos
Santa Ana	10

Santo Antônio	8
São José	8
São Francisco	3
São Joaquim	3
Santo Amaro	2
São Bernardo	1
São Gonçalo	1
São João Batista	1
São Custódio	1
São Gregório	1
São Davi	1
São Francisco de Paula	1

Através das disposições testamentárias, vimos a utilidade dos sufrágios, em particular das missas como alívio das penas do purgatório. Parece correto afirmar que essas celebrações, em lugares determinados ou sob devoções particulares, garantiam aos testadores uma maior segurança e ajudavam a amparar a alma no momento da morte.

A escolha da mortalha

Uma vez ultrapassado o limite da morte, o defunto era amortalhado. Do conjunto de testamentos trabalhados, apenas 15 % dos testadores não mencionaram a mortalha com que desejavam ser enterrados. O resto dos outorgantes que manifestam o desejo de ser amortalhado em um determinado hábito mostram, a maior parte, preferência pelo de São Francisco, que totalizou o montante de 107 pedidos. Com número bem inferior, 47, o hábito de Nossa Senhora do Carmo aparece em segundo lugar na preferência dos testadores.

Após a preferência pelo hábito dessas duas ordens, os outorgantes declararam que seu corpo fosse amortalhado em um lençol, às vezes em “um lençol branco”, outras em um “lençol de linho”, ou simplesmente em “um lençol”. Em alguns casos, apareceram aqueles que, na falta do hábito de preferência, davam uma segunda opção,

como fez Águida de São João, casada, em seu testamento outorgado em 1755, diz: “meu corpo será sepultado na Igreja matriz de Nossa Senhora da Piedade da Borda de Campolide, donde sou freguesa, e amortalhado em hábito de São Francisco e, na falta de hábito, em um lençol de linho e levado na tumba da Irmandade das Almas”. Também Davi Viera, solteiro, irmão de Nossa Senhora da Assunção, em seu testamento outorgado em 1770, pedia para que seu corpo fosse amortalhado em hábito de São Francisco, e na falta deste, em hábito de Nossa Senhora do Monte do Carmo, e na falta de ambos, em um lençol de qualquer qualidade. Veja o *quadro 3* que se segue:

Quadro 3

Pedido de hábitos para serem amortalhados

Hábitos	Nº. de pedidos
São Francisco	107
Nossa Senhora do Carmo	47
Lençol	16
Nossa Senhora do Carmo ou São Francisco	6
São Francisco ou Nossa Senhora do Carmo	5
São Pedro	4
São Francisco ou lençol	4
Nossa Senhora do Carmo ou São Francisco ou lençol	3
Santo Antônio	2
Nossa Senhora da Conceição	2
Nossa Senhora das Dores	1
São Francisco ou Santo Antônio	1
Santo Antônio ou São Francisco	1

Vale destacar que uma parcela considerável dos testadores escolhiam ser enterrados em hábito da irmandade ou ordem a que pertenciam. Tal fato, no entanto, não era uma regra; podia-se optar pelo hábito de uma confraria, ainda que não fosse irmão desta. Foi o que fez a preta forra Joana de Moraes, solteira, moradora na freguesia

de Nossa Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, em seu testamento outorgado em 1760, declara: “Meu corpo será amortalhado em hábito de Nossa Senhora do Monte do Carmo e na falta deste no hábito do patriarca São Francisco, e enterrado na igreja de Nossa Senhora do Rosário dos pretos desta vila donde sou irman”.

Nesse ponto, os resultados mostraram que a escolha da mortalha estava diretamente ligada ao local de vivência dos testadores, ou seja, uma vez que a maioria deles moram na vila de São João Del Rei ou nas proximidades, é compreensível a tendência de se voltarem para as devoções estabelecidas no local e associarem-se a elas, como as devoções das irmandades e ordens terceiras da região. O *quadro 3* mostra que a maioria dos testadores da Comarca do Rio das Mortes pede para ser amortalhada em hábito de São Francisco e de Nossa Senhora do Carmo, que são as duas ordens da vila de São João Del Rei e que, em consequência disso, acabaram exercendo forte influência sobre a população da região.

O lugar do sepultamento

Após a descrição de todo o cortejo fúnebre, as escrituras testamentárias se encarregavam de tratar da última etapa do caminho que o defunto deveria percorrer, desde a morte até o momento do descanso final na sepultura.

Embora o objetivo desse capítulo fosse o de enfatizar os santos de devoção dos testadores, e nesse caso ligados ao local de sepultamento, considerou-se importante trazer a relação completa das devoções ligadas a tais locais (*quadro 4*), ainda que não tenham sido trabalhadas outras devoções, como as invocações de Maria, a devoção às Almas e aos Anjos, abordadas no próximo capítulo. Os testadores, normalmente, pediam para serem enterrados na tumba de uma determinada irmandade, ordem, igreja ou capela, sem mencionar cemitérios, uma vez que as sepulturas se encontravam ou no espaço da igreja, ou pertinentes a ela.

Quadro 4

Devoções ligadas ao local de sepultamento

Devoções ligadas ao local de sepultamento (igrejas, capelas, associações de leigos)	N.º de pedidos
Onde falecer	31

São Francisco	17
Nossa Senhora do Monte do Carmo	14
Santo Antônio	10
São Gonçalo	10
Nossa Senhora do Rosário	8
Nossa Senhora da Conceição	7
Santa Ana	6
Almas	3
Nossa Senhora das Mercês	3
Nossa Senhora de Nazaré	3
São Brás	3
Nossa Senhora do Pilar	2
Nossa Senhora da Penha	1
Santa Rita	1
Jesus, Maria, José	1
Nossa Senhora da Ajuda	1
Nossa Senhora da Oliveira	1
Nossa Senhora da Piedade	1
Nossa Senhora do Bom Sucesso	1
Nossa Senhora de Monserrate	1
Santa Quitéria	1
Santíssimo Sacramento	1
São José	1
São Miguel	1
São Tiago	1

De todo o conjunto de documentos trabalhados, em 54,7 % 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). Uma vez apresentado o quadro geral das devoções ligadas ao local de sepultamento, incluindo as representações de Maria, Anjos e Almas, abaixo segue o *quadro 5*, classificando apenas os santos.

Quadro 5

Devoções aos santos ligadas ao local de sepultamento

Santos ligados ao local de sepultamento	Nº. de pedidos
São Francisco	17
Santo Antônio	10
São Gonçalo	10
Santa Ana	6
São Brás	3
São José	2
Santa Rita	1
Santa Quitéria	1
São Tiago	1

Como nos mostrou o quadro acima, na comarca do Rio das Mortes, a capela de Santo Antônio estava entre as mais escolhidas para local de sepultura dos testamenteiros. Entre os 10 testamenteiros que optaram por essa capela, encontravam-se personagens como Luís Gomes da Costa, tabelião, solteiro, morador na vila de São José. A mesma capela foi indicada por Violante Moreira da Assunção, viúva, moradora na Freguesia de Santo Antônio de Itaverava. Na mesma comarca, também era muito requisitada a capela de São Gonçalo, com o mesmo número da de Santo Antônio, 10. Entre os testadores que pediram para ser enterrados nela, estavam o capitão João Teixeira de Miranda, morador no arraial de Catas Altas, e a preta forra, Antônia Francisca, de nação Mina.

Mas, sem dúvida, o lugar de eleição dos testadores para a escolha de sepultura, da comarca do Rio das Mortes, estava, em sua maior parte, ligado a São Francisco (17), o que tornou possível afirmar que este era São Francisco de Assis. Apesar de

mencionarem apenas o primeiro nome, pois quando se referiam a ordem terceira desse santo, era comum citarem apenas São Francisco. O padre Silvestre Coelho Velho, irmão da Irmandade das Almas, em seu testamento outorgado em 1759, pedia para que seu corpo fosse sepultado na capela de seu patriarca São Francisco da vila de São João Del Rei. Francisco Ribeiro de Matos, solteiro, morador na vila de São João Del Rei, em seu testamento outorgado em 1779, também solicitava que seu corpo fosse enterrado na capela da Ordem Terceira de São Francisco, de quem era irmão.

Com esses exemplos, pôde-se relacionar alguns elementos da devoção que puderam ser estudados através dos testamentos, servindo, assim, não só para conhecer a atitude ante à morte, mas as atitudes religiosas ante à vida.

Os “santos do meu nome”

Embora essa categoria, “*santos do meu nome*”, esteja diretamente ligada ao primeiro ponto trabalhado, que foram os santos citados no *preâmbulo*, com pedidos de interseção, ganhou um espaço próprio pelo fato da variedade de santos mencionados não alterar significativamente os principais resultados, mas certamente acrescentou outros tantos ligados a uma relação de devoção pelo importante ou simples fato de compartilharem o mesmo nome.

Como já visto no primeiro capítulo, as relações de devoções passavam por vários fatores, por vezes ligados à existência de vínculos que uma pessoa estabelece com o santo, como a data de nascimento, de casamento, a profissão, o nome do santo, entre outros. Nesse momento, o que interessa é justamente conhecer a relação de devoção ligada ao nome do devoto, seguida do pedido de interseção a outros santos de devoção, anjos, e as invocações de Maria, que foram trabalhados no próximo capítulo.

Entre os testadores da comarca do Rio das Mortes, cerca de 41 % declararam-se devotos ao santo de mesmo nome. A devoção ligada ao nome do santo pode estar associada a vários fatores. Sem dúvida, uma que mereceu destaque foi a coincidência em ter o devoto nascido no mesmo dia do santo, daí recebendo seu nome, criando um compromisso para toda a vida. Outro fator pode estar ligado à devoção dos pais, justificando sua nomeação. De qualquer forma, já com o nascimento a pessoa estabelecia uma relação de aliança com o santo que se tornava seu padrinho celestial, por quem passava a ter lealdade. Através dos testamentos, não foi possível identificar o motivo que levou o testador a receber o mesmo nome de uma santidade, uma vez que o

documento normalmente não nos fornece informações como a data de nascimento, a devoção dos pais e nenhum outro dado que esclareceria tal questão.

Ao ser analisado o quadro dos santos pelos quais o testador desenvolvia uma relação de devoção por terem o mesmo nome, deparou-se, logo no início, com o primeiro resultado que provocou alguns questionamentos. Ao pedirem a interseção do santo de devoção, o testador normalmente não mencionava o nome do santo. O que permitiu detectá-lo foi exatamente o nome do devoto. Como exemplo disso, pode-se citar a declaração feita por Theresa Francisca de Azedias:

[...] peço e rogo a gloriosa Virgem Maria Nossa Mãe mais – especialmente a santa de meu nome de quem sou devota e a Snr.^a St.^a Ana, ao anjo da minha Guarda e a todos os santos e santas da corte do ceo queirão interceder e rogar a meu Senr.^o Jesus Cristo, agora e quando minha alma deste corpo partir [...]

Embora a testadora não mencione, nesse trecho, qual é a santa de seu nome, facilmente foi possível identificá-la em sua apresentação. O que não se deu da mesma forma em relação a São João, que apesar de liderar a lista das devoções aos “santo do meu nome”, provoca um questionamento, pois São João pode não ser apenas “São João”, mas “São João Batista”, o primo de Jesus, “São João Evangelista”, o discípulo amado de Jesus, e mesmo “São João Nepomuceno”. Ao que parece, o testador não teve o cuidado de especificar qual “São João” era homenageado com seu nome, o que não aconteceu, por exemplo, na primeira parte do levantamento dos santos invocados com pedido de interseção. Na primeira mostra, apareceram São João Batista, São João Evangelista, São João Nepomuceno e mesmo simplesmente “São João”. De qualquer forma, “São João” aparece 16 vezes homenageado com o nome do testador e, João de Oliveira Carneiro foi um deles. Em seu testamento outorgado em 1729, declarou:

[...] Peço e rogo a Gloriosa virgem Maria Senhora Nossa Mãe de Deus e a todos os santos da corte celestial particularmente ao meu anjo da Guarda e ao santo do meu nome a quem tenho devoção queiram por mim interceder e rogar a meu senhor Jesus Cristo agora e quando minha alma deste corpo sair [...]

Seguindo a classificação levantada através dos testamentos, em segundo lugar, encontra-se São Manoel, com 11 testadores com o mesmo nome que lhe têm devoção. Por defender seus princípios cristãos e recusar-se a cultuar deuses pagãos, São Manoel foi condenado ao martírio pelo Imperador romano, Juliano. Foi atravessado com um

cravo de ferro em cada ombro e outro atravessou-lhe de ouvido a ouvido. No entanto, antes de ser reduzido a cinzas, como queria o imperador, ocorreu um grande tremor de terra, soterrando seu corpo. Após esse episódio, inúmeros milagres foram atribuídos ao santo, propagando sua vida gloriosa. E pela ressonância, em toda a Europa, especialmente em Portugal, seu nome foi um dos mais adotados pelos Portugueses que, por sua vez, acabaram por contagiar a colônia com tal devoção, o que se reflete no *quadro 6*.

Na sequência da classificação, com resultados mais expressivos, apareceram Santo Antônio e São Francisco. Ambos, como já visto, são santos muito “populares” em vários territórios e, em consequência disso, acabaram emprestando seu nome não apenas a lugares, capelas, igrejas, mas também a pessoas, como mostra o quadro abaixo. Viu-se que, nesse contexto, a popularidade de algumas devoções foi testemunhada nos registros testamentais, segundo o qual, religiosos e leigos adotavam com frequência os nomes dessas figuras de devoção que eram invocadas pelos fiéis até a sua morte.

Quadro 6

Devoções aos “santos do meu nome”

Santo do Nome	N.º de devotos
São João	16
São Manoel	11
Santo Antônio	9
São Francisco	6
São Domingos	5
São José	5
São Pedro	3
Santa Joana	2
Santa Luzia	2
Santa Maria	2
São Nicolau	2
São Sebastião	2

São Silvestre	2
Santa Violante	1
Santa Catarina	1
Santa Águida	1
Santa Caetana	1
Santa Francisca	1
Santa Inácia	1
Santa Rosa	1
Santa Tereza	1
Santa Úrsula	1
Santo Agostinho	1
Santo Amaro	1
São Bartolomeu	1
São Bento	1
São Bernardo	1
São Bruno	1
São Caetano	1
São Custódio	1
São Davi	1
São Diogo	1
São Dionísio	1
São Feliciano	1
São Gregório	1
São Jacinto	1
São Jerônimo	1
São Joaquim	1
São Matias	1

São Tomás	1
São Tomé	1

Viu-se que o culto aos santos foi muito presente na cultura religiosa dos testadores da comarca do Rio das Mortes. Como pôde-se observar nos quadros apresentados, inúmeras foram as devoções manifestas na região, desde os primórdios de sua formação. Contudo, as muitas vilas surgidas ao redor de uma primitiva capela, devotada a algum santo, podem explicar o número elevadíssimo de cidades com topônimos originados de nomes de santos (ALVES, 2005, p. 84).

Dentre todos os santos e santas constantes dos testamentos, há alguns, no entanto que tiveram maior repercussão, por conta de seu caráter mais “popular” e da religiosidade que ali se manifestou. Verificou-se que os santos tradicionais são os que mais ganharam lugar na piedade do povo e os que são adotados como patronos das associações de leigos tenderam a ser mais notórios entre os testadores investigados.

CAPÍTULO 3: OUTRAS EXPRESSÕES DA RELIGIOSIDADE CATÓLICA

Durante o século XVIII, a tradição proveniente do medievo sobre os fins últimos do homem, ou seja, a morte, que remete ao juízo final, ao inferno e ao paraíso, domina significativamente o imaginário social. Os testamentos trabalhados revelaram grande preocupação com o destino da alma, que tendia a encaminhar-se à eterna danação do inferno ou a recompensa do paraíso. Para confortar, a crença no purgatório avançava na religiosidade das populações. Campos (2007, p. 385) salienta que, para o homem imbuído de valores religiosos, o morrer não constitui simples dado fornecido pela vida cotidiana, é investido de sentido privilegiado, pois abre as portas para a eternidade do ser e a reconciliação com o divino. A autora ainda indaga que o teólogo apresenta argumentos a partir do *Antigo e Novo testamentos*, demonstrando que imediatamente após a morte ocorreria o juízo particular⁶⁰. É essa a mentalidade religiosa do catolicismo barroco como diz Vovelle e Reis (apud CAMPOS, 2007, p. 388):

No catolicismo barroco, a mentalidade religiosa permaneceu presa ao julgamento particular e, por essa razão, foram freqüentes, na iminência da morte e particularmente na agonia, o arrependimento e as reparações, convertidas em doações testamentárias para as ordens religiosas, confrarias, pobres, órfãos, dote para donzelas, alforrias de escravos e a solicitação de expressivo montante de missas em sufrágios por alma de parentes cativos, visando com essa inflamação da piedade abreviar o tempo de estada no purgatório.

“O testamento 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 eminente” (MARCÍLIO apud CAMPOS, 2007, p. 388). Através de doações, pedidos de missas, de intercessão, da escolha da mortalha e do lugar de sepultamento, moradores da comarca do Rio das Mortes revelaram as predileções e afeições devocionais. Para além da devoção aos santos, assunto abordado anteriormente, este capítulo foi reservado às demais devoções declaradas pelos testadores da referida comarca, durante o século XVIII, assim como a pertença destes a instituições religiosas

⁶⁰ As interpretações acerca da essência do juízo são diversificadas; no entanto, não cabe aqui uma explanação detalhada do assunto, já que esse ponto foi reservado para fechar o quadro devocional dos testadores da comarca do Rio das Mortes. A esse respeito, salienta-se que o juízo particular, que contempla a face individual, diz respeito à boa ou má vontade do homem, enquanto o juízo universal avalia o valor coletivo das ações dos homens para o transcurso da história humana (SCHMAUS apud CAMPOS, 2007).

(irmandades e ordens terceira), uma vez que também revelaram as predileções e afeições devocionais de seus membros. Entre elas, como já era esperado, o pedido de interseção a Virgem Maria prevalece absoluto. A devoção a Maria, que já vinha se estruturando desde o período medieval, ganhou lugar proeminente em praticamente todos os testamentos, inclusive como elemento padrão do documento. A menção a Nossa Senhora, ainda que não tenha sido possível definir uma determinada representação, foi certamente encontrada no preâmbulo religioso. Maria, símbolo de pureza e castidade, apresenta-se como modelo de abnegação e de fé proposto pela doutrina católica. Assim, o testador recorria a Virgem nos últimos instantes de vida, solicitando socorro e amparo em busca da salvação da alma. Nossa Senhora é aquela que, juntamente com outras devoções, como os santos, era rogada pelo cristão que desejava livrar-se da condenação, dos castigos e do inferno. Nem sempre os pedidos de intercessão eram dirigidos nos últimos instantes de vida, ao redigir seu testamento. Em muitos casos, o indivíduo o fazia também por temer a “morte que é certa e a todos é infalível”.

Além da devoção a Virgem, as irmandades e ordens terceiras constituíram uma das formas mais comuns de agrupamentos de leigos que se reuniam com o objetivo de promover e incentivar a devoção a um santo protetor. Assim, para traçar um quadro geral da devoção dos testadores da comarca do Rio das Mortes, foi fundamental abordar a pertença a instituições religiosas que, de certa forma, refletiam o modo como estes grupos sociais pensavam e percebiam seu meio nas Minas setecentistas. Segundo Campos (2007), a atuação das irmandades e ordens terceiras, era muito expressiva no comportamento coletivo das Minas. Erigidas para a veneração do santo padroeiro, essas associações realizavam os ofícios divinos, auxiliavam o filiado em caso de necessidade, culto na intenção das almas dos irmãos vivos e defuntos e assistência na morte.

“A salvação da alma era o maior negócio daqueles tempos” (CAMPOS, 2007, p. 391). E, para tal, o testador apegava-se aos santos, a Virgem Maria e ao que mais lhe pudesse ajudar a encaminhar sua alma à salvação. Reforçando seu círculo de defensores celestiais, os testadores também declararam devoção e pediram a intercessão dos Anjos, Almas, Cinco Chagas, Espírito Santo e das Onze Mil Virgens. De certa forma, eram vistos como recurso para fazer a travessia até o outro lado do mundo e advogar em sua defesa no momento final, quando a morte chegasse.

3.1 Devoções Marianas nos testamentos

É inegável que a devoção a Nossa Senhora é, até hoje, marcante e persistente entre a população brasileira, se fazendo presente ao longo do processo evangelizador. Espalhando-se rapidamente por comunidades cristãs, constitui uma experiência histórica desde os tempos mais remotos. As nações a invocam, cada qual dando-lhe uma denominação compatível com as necessidades da época e do local, revelando o sentimento filial que une os homens a Mãe de Deus. Das múltiplas invocações a Nossa Senhora, umas se universalizaram, como Nossa Senhora da Conceição, e outras ficaram como referência puramente local, como Nossa Senhora da Ribeira, das Carrancas, do Monte Alto e Nossa Senhora das Brotas do Brumado. Mas, segundo Lima Júnior (2008, p. 46) “Nossa Senhora é uma só, nossos corações é que lhe dão tantos nomes, porque muito lhe pedimos em muitas ocasiões”.

No Brasil, terra colonizada por portugueses, dos quais herdamos a língua e a religião, absorvemos, no culto a Nossa Senhora, suas mais antigas e tradicionais denominações, invocadas em épocas e lugares em que a Virgem se faz mais evidente. Com a chegada dos portugueses ao Brasil, ela conferiu ânimo aos conquistadores que trouxeram sua imagem nas caravelas, dando-lhes esperança, dignidade aos escravos e motivação para todo o tipo de desafortunados (CIPOLINI, 2010, p. 37).

Em Minas Gerais, a devoção mariana alcançou grande vulto, são muitas as tradições de devoção, e numerosos os templos e altares consagrados a Virgem que acabam por expressar o riquíssimo potencial simbólico contido na multiplicidade de suas invocações, expressas nos muitos nomes de imagens e igrejas existentes. Durante o século XVIII, os testamenteiros da comarca do Rio das Mortes se apegavam não só apenas a uma variedade de santos, como visto no capítulo anterior, como também a várias invocações de Maria, como visto a seguir.

Embora logo na segunda parte dos testamentos (preâmbulo), a grande maioria dos testadores deixava explícita a solicitação da intercessão da Virgem Maria, apenas 9,4 % deles especificaram a qual denominação da Virgem a invocação estava dirigida (*quadro 7*), o que permite afirmar que, nesses documentos, tal especificação ora estaria clara, ora não, podendo também ser identificadas enquanto tal por agentes como as irmandades, pelas missas deixadas e até mesmo por meio das doações que acabavam por mostrar esse envolvimento de devoção.

Quadro 7

“Nossas Senhoras” mais invocadas com pedido de interseção no preâmbulo

Representações de Maria	N.º de pedidos de interseção
Nossa Senhora da Conceição	10
Nossa Senhora do Carmo	11
Nossa Senhora do Rosário	5
Nossa Senhora das Dores	3
Nossa Senhora Boa Morte	2
Nossa Senhora da Piedade	1
Nossa Senhora do Amparo	1

O quadro acima traz algumas denominações utilizados para representar as várias invocações que Nossa Senhora tomou e que ganharam grande expressão na comarca do Rio das Mortes nas Minas setecentistas. Outras tantas devoções marianas tiveram seu lugar no território, sendo que dessas, algumas tiveram mais notoriedade entre mineiros do que outras, o que pode ser percebido pela quantidade de pessoas que se declaravam devotas a Maria (quase todos testadores), independente de especificar a representação.

Já o quadro que se segue (8) revela as “Nossas Senhoras” que mais receberam doações dos testadores. Em sua maior parte, as esmolas doadas normalmente eram para ornamentação e para a reforma das igrejas que tinham como orago a Nossa Senhora de devoção do testador. Embora existam lacunas, principalmente decorrentes do estado de conservação dos documentos, que impossibilitaram a visualização de muitos dados e um cálculo mais preciso dessa devoção mariana, foram encontradas uma porcentagem de 34,2 % de testadores que deixaram esmolas às representações de Maria de sua predileção; lembrando que as doações poucas vezes eram feitas a apenas uma devoção mariana, podendo as devoções beneficiadas variarem entre uma a cinco.

Quadro 8

Doações dedicadas às devoções marianas

Nossas Senhoras que mais recebem doações	N.º de doadores
Nossa Senhora do Rosário	34
Nossa Senhora do Carmo	32
Nossa Senhora da Conceição	14
Nossa Senhora do Pilar	6
Nossa Senhora da Boa Morte	5
Nossa Senhora da Glória	5
Nossa Senhora das Mercês	5
Nossa Senhora da Piedade	3
Nossa Senhora das Dores	4
Nossa Senhora da Penha	3
Nossa Senhora	2
Nossa Senhora de Aparecida	2
Nossa Senhora de Nazaré	2
Nossa Senhora da Boa Viagem	1
Nossa Senhora da Lapa	1
Nossa Senhora do Bom Sucesso	1
Nossa Senhora do Monserrate	1
Nossa Senhora do Monte Alto	1
Nossa Senhora da Ribeira	1
Nossa Senhora das Carrancas	1
Nossa Senhora das Preces	1
Nossa Senhora da Boa Vista	1
Nossa Senhora do Desterro	1
Nossa Senhora dos Remédios	1

Nossa Senhora da Assunção	1
Nossa Senhora do Amparo	1
Nossa Senhora das Brotas do Brumado	1

Como já visto em outros momentos desta dissertação, os primeiros legados materiais eram normalmente destinados às igrejas e às causas religiosas. Os testamentos eram vistos como instrumentos valiosos para garantir uma boa morte, de modo que as doações em favor de uma ou mais representações de Maria ajudavam os testadores a assegurar a salvação. Da mesma forma, diante do temor da morte e do juízo final, as pessoas procuravam garantir a salvação eterna e, para isso, demandavam uma infinidade de pedidos de missas. Juntamente com os pedidos em intenções à alma de familiares e amigos, aos santos, como já visto anteriormente, era comum os pedidos dedicados a uma ou mais invocações de Maria; 19,2 % dos testadores dedicaram missas a alguma devoção mariana específica. O quadro abaixo revela essa relação.

Quadro 9

Pedidos de missas dedicados a uma determinada invocação de Maria

Nossas Senhoras	Pedidos de missas
Nossa Senhora do Carmo	11
Nossa Senhora da Piedade	7
Nossa Senhora da Conceição	7
Nossa Senhora da Rosário	7
Nossa Senhora da Boa Morte	7
Nossa Senhora	5
Nossa Senhora da Glória	4
Nossa Senhora das Dores	3
Nossa Senhora das Angústias	2
Nossa Senhora do Livramento	2
Nossa Senhora Aparecida	1
Nossa Senhora da Boa Viagem	1

Nossa Senhora da Lapa	1
Nossa Senhora das Carrancas	1
Nossa Senhora dos Prazeres	1
Nossa Senhora do Bom Sucesso	1

Para se ter uma visão do conjunto de devoções mariana na comarca do Rio das Mortes, foi feito um levantamento das “Nossas Senhoras” que aparecem nos testamentos, seja com pedidos de intercessão (ainda no preâmbulo), através das demandas de missas, das doações, ou até mesmo com imagens declaradas no rol de bens. O *quadro 10* traz a classificação geral dessa devoção. Deve-se ressaltar, no entanto, que os dados abaixo apresentados não contemplam a totalidade dos testamentos trabalhados. Em alguns deles, devido a lacunas provenientes do estado de conservação ou da ilegibilidade da grafia, não foi possível identificar tais especificações.

Quadro 10
Classificação Geral (Representações de Maria)

Representação de Maria	N.º de devotos
Nossa Senhora do Carmo	47
Nossa Senhora do Rosário	46
Nossa Senhora da Conceição	32
Nossa Senhora da Boa Morte	12
Nossa Senhora das Dores	10
Nossa Senhora da Piedade	9
Nossa Senhora da Glória	8
Nossa Senhora do Pilar	6
Nossa Senhora das Mercês	5
Nossa Senhora da Penha	3
Nossa Senhora da Aparecida	3
Nossa Senhora da Boa Viagem	2

Nossa Senhora da Lapa	2
Nossa Senhora de Nazaré	2
Nossa Senhora do Amparo	2
Nossa Senhora do Bom Sucesso	2
Nossa Senhora das Angústias	2
Nossa Senhora do Livramento	2
Nossa Senhora da Assunção	1
Nossa Senhora da Boa Vista	1
Nossa Senhora da Ribeira	1
Nossa Senhora das Carrancas	1
Nossa Senhora das Preces	1
Nossa Senhora do Desterro	1
Nossa Senhora do Monserrate	1
Nossa Senhora do Monte Alto	1
Nossa Senhora dos Passos	1
Nossa Senhora dos Remédios	1
Nossa Senhora dos Prazeres	1

O quadro acima mostrou que são muitas as representações de Maria mencionadas pelos testadores. Contudo, como o tempo destinado a esta pesquisa não nos permite trabalhar com todas, foi feita, então, uma breve abordagem sobre três (3) invocações que apresentaram resultados mais expressivos nos testamentos. São elas: Nossa Senhora do Carmo, Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora da Conceição.

Nossa Senhora do Carmo

Como se viu no *quadro 10*, a devoção a Nossa Senhora do Carmo era muito difundida entre os testadores da Comarca do Rio das Mortes, representando 47 indicações de devoção. Esta invocação da Virgem teve origem na história da ordem dos

Carmelitas⁶¹, quando um grupo de eremitas começou a se formar no monte Carmelo, na Palestina, iniciando um estilo de vida simples e pobre ao lado do profeta Elias, patriarca da ordem dos carmelitas. Por referência ao lugar, os eremitas construíram na região uma capela dedicada a Nossa Senhora do Carmo, ou do Carmelo. No entanto, com a perseguição dos mulçumanos, os carmelitas acabaram refugiando-se na Europa e difundindo ainda mais a devoção a Bem Aventurada Virgem do Carmo, levando-a também para a América Latina (logo no início de sua colonização), espalhando-a por vários lugares, construindo igrejas, capelas e até catedrais dedicadas a Virgem.

Foto: Lidiane Almeida Niero



Figura 8 – Nossa Senhora do Carmo. Madeira policromada e dourada. Prata e tecido, século, XIX. Coleção fundação Museu de Arte Sacra. São João del Rei.

A devoção a Nossa Senhora do Carmo está ligada a prática do escapulário, pois segundo a tradição, a Virgem Maria apresentou a um carmelita um escapulário cujo uso teria poderes para tirar do purgatório a alma do seu portador e lhe dar proteção. Disse a Virgem Santíssima: “Meu dileto filho: eis o escapulário que será o distintivo da Ordem. Aquele que morrer trazendo este escapulário estará livre do fogo do inferno” (LIMA JÚNIOR, 2008, p.106). Tal fato talvez nos permita a entender melhor o motivo da popularidade da Virgem entre os testadores que, em momentos derradeiros, expressavam atitudes de medo e desejo de salvação. Dessa forma, os anseios do coração humano pareciam procurar por Nossa Senhora do Carmo. Assim, espalhou-se essa nova devoção em vários países - “de Espanha, logo passou a Portugal”- sendo, em seguida, introduzida na região das Minas, em meio aos conflitos que se deram em virtude do seu processo de ocupação territorial, que eram incompatíveis com o espírito do cristianismo. Diz Lima

Junior (2008, p. 113):

Foi no tumulto das aventuras do ouro que nasceu em nossa terra o culto pela Virgem do Carmelo, que, em seu trono erguido no alvorecer das Minas Gerais, contempla com olhos maternais a vida do povo mineiro através das gerações que passam. É desse trono que ela assiste impávida às estultas aventuras dos liturgicistas, maritanistas e modernistas, que investiram contra o seu culto, desbaratando-os e

⁶¹ Comunidade de monges instalada no monte Carmelo, montanha dominante entre a planície Esdrelão e o Mar.

restabelecendo seu prestígio no coração mineiro, de onde os sequazes do inferno pretendiam arrancá-la.

Ainda segundo o autor (2008, p. 13), a invocação a Virgem está entre as quatro que, segundo as lendas cristãs da igreja primitiva, foram anunciadas aos homens, muitos séculos antes da vinda de Cristo, como profecia do culto que teria nos tempos posteriores à redenção do mundo. Sobre Nossa Senhora do Carmo, também, Volvelle (2010, p. 96) diz:

É a Virgem da misericórdia, cuja representação é então muito difundida, aquela que protege os humanos aconchegados nas dobras de seu manto, mesmo que sacrifique uma parcela para dá-la a São Simão Stock, fundador da ordem carmelita, que fará dela o escapulário carregado com devoção na terra, para prevenir-se da má morte.

Em sua representação iconográfica, geralmente Nossa Senhora do Carmo é retratada trazendo o menino Jesus no braço esquerdo e o escapulário com o brasão da ordem na mão direita, como mostra a *figura 8*. Segundo Megale (1980), o culto a Senhora do Carmo tornou-se muito forte entre os militares, que a consideram sua padroeira, por ter-se originado no tempo das cruzadas. Diz a autora que:

Em Portugal, ela era muito querida pelos homens de armas, principalmente depois que um de seus heróis, o condestável Nuno Álvares Pereira, após vencer os castelhanos em memoráveis batalhas, consolidando ao lado de Dom João I o reino lusitano, trocou a farda gloriosa para vestir o hábito carmelita no convento do Carmo, em Lisboa, onde morreu santamente em 1431 (MEGALE, 1980, p. 102).

A grande devoção a Virgem do Carmo no Brasil pode ser comprovada pelas inúmeras igrejas a Ela dedicadas, em todo território. Na comarca do Rio das Mortes, na região das Minas, a primeira capela de Nossa Senhora do Carmo foi construída na vila de São João Del Rei, benzida em 20 de dezembro de 1734⁶². A presença da Ordem Terceira do Carmo na região, certamente suscitou um aumento da devoção a Nossa Senhora do Carmo, uma vez que, através dos dados retirados dos testamentos, viu-se que as devoções mais citadas são aquelas ligadas a uma ordem ou irmandade. Ademais, segundo Megale (1980, p. 102), a Igreja de Nossa Senhora do Carmo da antiga capital

⁶² Em relação a essa data, há controvérsias: Waldemar Barbosa apresenta, em seu Dicionário Histórico e Geográfico de Minas Gerais (1995), o ano de 1734 como referente ao surgimento da capela de Nossa Senhora do Carmo de São João Del Rei, enquanto Célio Macedo Alves, em seu texto “Um Estudo Iconográfico” (2005), traz o ano de 1732.

brasileira foi palco de importantes episódios da nossa história. Em 1624, transformou-se em quartel das tropas de D. Fradique de Toledo Osório, comandante-em-chefe do Exército espanhol na luta contra os holandeses; em 1823, na Guerra de Independência, o convento foi ocupado pelos portugueses que transformaram a capela em depósito de pólvora. Assim como estes, vários outros episódios estão relacionados à igreja e à Ordem de Nossa Senhora do Carmo e, de certa forma, contribuíram para propagar a devoção.

Nossa Senhora do Rosário

Em segundo lugar na preferência dos testadores, com 46 indicações de devoção, encontra-se Nossa Senhora do Rosário. Devoção ligada à ocupação da África pelos portugueses, chegou ao Brasil nos navios negreiros e difundiu-se com a ajuda de inúmeros missionários, sendo, até hoje, uma devoção muito praticada no culto mariano. Segundo Augras (2005), o culto do Rosário, está intimamente ligado a uma grande corrente de toda a cristandade, em que vemos se misturar a fé mais profunda com as mais evidentes injunções políticas.

Padroeira de uma “guerra santa”, a devoção a Nossa Senhora do Rosário de Fátima (nome oficial) teria ganho grande impulso na época da Contra-Reforma, ajudando no combate à expansão do protestantismo: “de mãe benevolente, transforma-se em figura guerreira, para assegurar a vitória das tropas católicas sobre o inimigo”⁶³ (AUGRAS, 2005, p. 42).

No que diz respeito ao culto a Nossa Senhora do Rosário, os frades franciscanos foram considerados os grandes responsáveis pela evangelização dos pretos africanos nessa devoção, que se estendeu por todo o território, onde praticamente toda cidade ou arraial tinha uma igreja ou capela do Rosário com, pelo menos, um altar dedicado à protetora dos escravos (LIMA JÚNIOR, 2008). A mais conhecida e suntuosa igreja do Rosário na Comarca do Rio das Mortes fica na cidade de São João Del Rei. A capela primitiva foi benzida em 1719, tomando as dimensões atuais apenas em 1753. A “igreja de Nossa Senhora do Rosário é a mais antiga construção religiosa da cidade, pois foi a

⁶³ Em 1917, Nossa senhora do Rosário de Fátima teria anunciado a reconversão da Rússia, depois da derrota do comunismo.

primeira igreja ou capela pública definitiva edificada ao lado esquerdo do córrego do Lenheiro” (BARBOSA, 1995, p. 319).

A devoção ao Rosário foi reforçada, entre a escravaria, pela atribuição de uma predileção especial da Virgem Maria pelos negros: “Dizem que, frente a escravidão, Maria se condeu tanto que chorou, e de suas lágrimas nasceu o *biurá*, planta cujos frutos desde então passaram a se chamar “lágrimas-de-Nossa-Senhora” e tem sido, utilizados para se fazer rosários”⁶⁴ (AUGRAS, 2005, p. 45). A prática do Rosário e seu significado desempenha um papel importante na luta contra as heresias e também como um “instrumento” privilegiado para se obter graças e proteção junto a Virgem Maria. De acordo com Lima Júnior (2008, p. 94),

A devoção dos pretos por Nossa Senhora do Rosário é uma das coisas mais tocantes de nossa história social. Levavam eles o rosário ao pescoço e, depois dos terríveis trabalhos do dia, reuniam-se em torno de um “tirador de reza” e ouvia-se então, no interior das senzalas, o sussurrar das preces dos cativos. O costume lhes fora ensinado do hábito de nas fazendas de trato da terra e de mineração, serem convocados todos quanto nelas trabalhavam, no instante das Ave-Marias, isto é, quando começava a escurecer para a reza do Terço em comum.

Sobre o rosário, Augras (2005, p.46) explica: constitui-se de 180 contas, que correspondem respectivamente a três grupos de orações (por isso chamados de “terços”) que constam de 50 Ave-Marias, 5 Pai-Nossos e 5 Glórias e correspondem a um tipo diferente de mistério (15 ao todo), alusivo aos momentos principais da vida de Maria. A Igreja de Nossa Senhora do Rosário da cidade de São João Del Rei apresenta, em sua capela lateral, quatro mistérios: *dolorosos, luminosos, gozosos, e gloriosos*. Entre esses, deu-se ênfase aos *mistérios gozosos*, por estarem relacionados às atribuições da Virgem, tida como modelo de vida cristã.

O primeiro mistério diz respeito ao momento em que Nossa Senhora foi anunciada como aquela que haveria de conceber Jesus Cristo. Essa passagem se propõe a sensibilizar os fiéis para a humildade e o amor demonstrados por Maria, contrapondo-os ao orgulho e à ingratidão dos humanos (FLECK, 2012). O segundo mistério refere-se

⁶⁴ Segundo Augras (2005, p.40) o costume em rezar ao desfiar contas já era bem antigo, e se foi expandindo ao longo da Idade Média, acompanhando o crescimento do fervor em volta da Virgem Maria. Não se sabe ao certo de onde vem o nome *rosário* atribuído a esse tipo específico de feira de contas. A devoção medieval a Maria via na Virgem um compêndio de virtudes e um tesouro de alegrias espirituais que a tornavam semelhante a um “jardim de rosas”. Em latim da época, “roseiral” se dizia *rosarium*. Daí talvez a designação (AUGRAS, 2005, p.40).

à visita que Nossa Senhora fez a sua prima, Santa Isabel, que estava grávida. Segundo Castro (apud FLECK, 2012), o objetivo era o de demonstrar que Maria não mediu esforços para auxiliar Isabel, numa “ação de caridade”, promovendo a reflexão dos fiéis sobre a indiferença ante as necessidades alheias e sobre a importância da oração no processo de purificação do coração.

O terceiro mistério faz referência ao nascimento de Jesus. Ressaltando que ele nasceu na pobreza, esse mistério pretendia ensinar aos pobres a resignação pela pobreza e aos ‘ricos’, o bom uso dos bens que possuíam. O quarto mistério faz alusão à purificação de Nossa Senhora e ao momento em que Ela apresenta Jesus ao templo. Esse mistério tinha a intenção de demonstrar que apesar da ‘maternidade divina’ e da ‘virgindade inviolável’, Maria ‘não se vale do seu privilégio’, mas sim, ‘sujeita-se a ele

para erguer o próximo e não escandalizar aqueles que ignorava os motivos da sua isenção’ (FLECK, 2012, p. 93). Finalmente, no quinto mistério, contempla-se a perda e o encontro do menino Jesus no templo. Procurava ensinar ao cristão que, do mesmo modo como Maria buscou incansavelmente o menino Jesus, vindo a encontrá-lo num templo de Jerusalém, era necessário buscar e procurar a Deus no templo religioso, lugar de sua habitação (FLECK, 2012, p. 94).

Rezar o terço era uma forma de indicar devoção a Virgem e difundiu-se em decorrência do Rosário tradicional exigir um elevado número de preces (150 Ave-Marias), fato que deu origem ao “Terço” (50 Ave-Marias) ou a terça parte rezada, e ainda, ao nome pelo qual Nossa Senhora do Rosário também ficou conhecida: Nossa Senhora do Terço.

São Domingos, assim como os frades franciscanos, desempenhou um papel fundamental para a difusão da devoção do Rosário de Nossa Senhora. Ao fundar a Ordem dos Irmãos Pregadores, ou Dominicanos, tinha a missão de propagar permanentemente essa devoção, e assim o fez, estendendo-a por diversos países da Europa.

Quanto à representação iconográfica de Nossa Senhora do Rosário em Minas, vê-se que a maioria obedece ao estilo barroco. Normalmente é representada com vestes com ornamentação dourada, trazendo seu Filho nos braços e segurando o rosário, como

Foto: Lidiane Niero



Figura 9 – Nossa Senhora do Rosário. Século XVIII. Igreja de Nossa Senhora do Rosário de São João del Rei.

mostra a *figura 9*. Segundo Megale (1980), algumas imagens representam a Virgem Maria dando o rosário a São Domingos e em outras, além de São Domingos, aparece ainda Santa Catarina de Sena recebendo o Rosário do Menino Jesus; posição que pode ser invertida: Maria dá o Rosário a Santa Catarina e Jesus a São Domingos (inversão mais comum em painéis pintados).

Nossa Senhora da Conceição

A devoção a Nossa Senhora da Conceição, bastante forte entre os povos ibéricos, é uma das formas mais antigas do culto a Maria difundida entre os brasileiros. Reconhecendo em Jesus o filho de Deus, seu enviado para redenção do mundo, seus discípulos não vacilaram em ver naquela que era a Mãe do Salvador uma criatura excepcional no seio da humanidade (LIMA JÚNIOR, 2008, p. 65).

O dogma da Imaculada Conceição alude à crença de que a Virgem Maria escapou ao pecado original preservando uma pureza eterna, sendo resguardada de qualquer mácula desse pecado⁶⁵, ou seja, foi tida como privilegiada pela mais alta santidade, “pois que era de toda evidência que a carne do Deus homem não poderia participar da culpa original de nossos primeiros pais, dando o que ele vinha justamente para o resgate dessa mancha” (LIMA JÚNIOR, 2008, p. 65).

A introdução e difusão do culto no Brasil couberam principalmente aos franciscanos, que tinham plena convicção na consagração universal da concepção imaculada da Virgem, graça anunciada pelo anjo Gabriel (Maria “cheia de graça”), aquela que fora escolhida por Deus para Mãe carnal do Messias. Ao se espalharem por todo o Brasil, os franciscanos levaram o culto a Nossa Senhora da Conceição a todos os lugares por onde passaram e, de norte a sul do país, inúmeros oragos dedicados a Virgem imaculada foram erguidos (ALVES, 2005). Já no século XVII existiam inúmeras igrejas e capelas dedicadas a essa invocação, como Nossa Senhora da Conceição de Camboa (Gamboa) na Bahia, Nossa Senhora da Conceição do Convento de São Francisco, Itapagipe de Cima, Freguesia da Praia da Bahia, Quinta da Torre, Convento da vila de São Francisco, Ilha de Maré, Paróquia da Madre de Deus, Cotegipe, Sabaçu (Cabaçu), Campos da Cachoeira, Cachoeira, Ilhéus (localizam-se nas

⁶⁵ Segundo Augras (2005), devido ao fato de o ato sexual, ainda que ocorrido dentro dos laços do matrimônio, seja carregado do pecado original, muitas pessoas pensam, erroneamente, que Maria teria concebido Jesus sem relação sexual. No entanto, trata-se aqui da concepção *de* Maria e não da concepção *por* Maria.

capitanias da Bahia e de Ilhéus), conceição das Donzelas de Olinda (Pernambuco), Conceição da Ilha de Itamaracá (Pernambuco), Paraíba, Capuchos do Maranhão, convento de Santo Antônio do Pará, Conceição da Aldeia de Iguarape e Guarapiranga (Maranhão) (LIMA JÚNIOR, 2008).

A origem das invocações a Nossa Senhora é muito significativa para a história da vida religiosa do Brasil, em seu período de formação e povoamento, uma vez que ela mostra o intenso trabalho franciscano e jesuíta na transformação dos aventureiros em populações estáveis e morigeradas (LIMA JÚNIOR, 2008).

Os testamentos registrados na comarca do Rio das Mortes refletiram uma grande aceitação a Nossa Senhora da Conceição, com um número expressivo de testadores que

Foto: Lidiane Almeida Niero



Figura 10 – Nossa Senhora da Conceição. Igreja de São Francisco de Assis de São João del Rei.

mencionaram devoção a Virgem (32) ou a expressaram de outras formas, como os pedidos de missas, doações, pedidos de intercessão por suas almas e mesmo o número de imagens declaradas no rol de bens. Embora os bens fossem, na maioria dos casos pouco especificados nesses documentos, o que não acontece nos inventários⁶⁶, quando os testadores declaravam imagens entre seus bens, quase sempre é a de Nossa Senhora da Conceição. Assim o fez Pelônia Pedrosa de Brito, natural da Vila de Taubaté, em seu testamento outorgado em 1758, que declarou possuir uma pequena imagem de ouro de Nossa Senhora da Conceição. Igualmente, a preta forra Joana Borges de Souza, moradora na vila de São João Del Rei, em seu testamento outorgado em 1755, também declarou possuir uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, entre outros bens.

Nossa Senhora da Conceição, por si só, exprime a plenitude e a excepcionalidade da graça que lhe fora conferida, a de ser mãe de Jesus, o que já lhe confere grande popularidade, contribuindo fortemente para que esteja entre as primeiras representações de Maria invocadas pelos testamenteiros da comarca do Rio das Mortes. Além disso, o próprio território das Minas estava tomado por essa devoção, “que pelo

⁶⁶ Costuma-se utilizar a expressão inventário post-mortem para se referir especificamente ao arrolamento dos bens de um indivíduo feito após a sua morte para a transmissão ou partilha entre os herdeiros (FURTADO, 2009).

caminho do Rio de Janeiro, ou pelo da Bahia, chegava desde logo, a primeira imagem” (LIMA JÚNIOR, 2008, p. 72). Vê-se que a devoção a Nossa Senhora da Conceição atingiu com tanta veemência os novos moradores da região das minas que, em poucos anos, mutiplicaram-se igrejas e capelas a essa invocação que prosseguia no mundo todo. Em sua iconografia, a Virgem geralmente é representada como uma jovem de vestido branco e manto azul, com as mãos postas em oração, pisando em um globo terrestre e sustentada por anjos, em meio as nuvens esvoaçantes, e esmagando uma serpente (a nova Eva esmagando o pecado original), como mostra a *figura 10*.

De acordo com os dados apresentados, foi possível perceber que, das representações de Maria mencionadas pelos testadores registrados na região da Comarca do Rio das Mortes, Nossa Senhora do Carmo, Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora da Conceição apresentaram os resultados mais expressivos. Nos anos de 1740, na vila de São João Del Rei, sede da comarca, começou a funcionar a Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo. Acredita-se que a difusão da devoção a Virgem na região se deu principalmente pela atuação dos irmãos terceiros, já que as irmandades eram grandes promotoras e sedes de devoções. Já a difusão do culto a Nossa Senhora do Rosário provavelmente esteve ligada à manutenção do sistema escravista, que era o maior interesse dos grupos privilegiados no processo de colonização, uma vez que geravam riquezas e garantia as hierarquias sociais. A religião parece ter sido fundamental no processo de controle social da população negra na sociedade escravocrata. Africanos e seus descendentes souberam apropriar-se do culto católico e recriaram suas culturas e hierarquias com base na experiência do cativo e nas recordações de suas tradições africanas (SOUZA, 2010).

3.2 Irmandades e Ordens Terceiras

Uma vez que este estudo se voltou para a história da religiosidade mineira do século XVIII, na comarca do Rio das Mortes, neste momento, é de extrema importância a compreensão da emergência e da dinâmica das irmandades e ordens presentes nessa realidade, para então, prosseguir-se em uma abordagem mais específica, baseada nos legados testamentais deixados por moradores da região. Através do estudo das irmandades mais mencionadas pelos testadores da comarca, pretendeu-se sentir o espírito associativo que marcou essa população mineira.

No Brasil, desde a colonização portuguesa, as irmandades assumiram um papel suplementar ao da Igreja, com finalidades bastante dinâmicas. No entanto, já na Idade Média, a insegurança e as incertezas do homem diante da vida e da morte os levavam a se unirem a instituições voluntárias, o que provocou uma grande proliferação de confrarias de auxílio mútuo e solidariedade. 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.

Como veremos, na comarca do Rio das Mortes a religiosidade foi muito marcada pelas formas associativas, expressas nas confrarias, divididas em irmandades e ordens terceiras que eram associações religiosas leigas que, entre outras coisas, atendiam demandas que por deficiência, descaso ou conveniência, o Estado e a Igreja não atendiam. Operavam com considerável autonomia na organização dos cultos religiosos, nas festas dos padroeiros, nas novenas e nas procissões, sobretudo nas regiões desprovidas de sacerdotes. Nas irmandades mineiras, os associados adquiriam benefícios e segurança indispensáveis para os tempos difíceis como doença e invalidez, além de garantirem seu próprio sepultamento, que estava entre as grandes preocupações da população (assegurar em vida um lugar para o descanso final)⁶⁷.

Assim, restava aos moradores da região mineradora, com uma sociedade naturalmente instável e insegura, buscar ajuda espiritual e material no interior dessas associações, uma vez que a vida social fora delas era bem difícil, já que as pessoas transferiam para essas associações a responsabilidade de velar por elas, de lhes dar proteção e (inter) mediar seus contatos e anseios. Ainda sob essa perspectiva, segundo afirma Caio Boschi (1986, p. 14), as irmandades, enquanto entidades coletivas, traziam em seu bojo acentuado individualismo isto é, podiam ser entendidas também como centro catalizador de individualidades atemorizadas pela morte e pela doença e ávidas por um espaço político.

Ainda, 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 participavam, como as irmandades de negros, em que seus associados partilhavam concepções e sentimentos comuns como anseios de libertação, o

⁶⁷ A garantia de sepultamento, muitas vezes dependia da filiação a uma irmandade, já que os próprios cemitérios se localizavam em seus terrenos, quase sempre dentro dos próprios templos. Esse costume perdurou até os primeiros anos do século XIX, quando os cemitérios dentro das igrejas foram proibidos por ordem régia.

que acabou por transformá-las em um canal de manifestação de seus membros que irmanavam na defesa de seus interesses e de suas angústias. Em síntese, as irmandades funcionaram como agentes de solidariedade grupal, congregando, simultaneamente anseios comuns frente à religião e perplexidades frente à realidade social (BOSCHI, 1986, p. 14).

A admissão nas comunidades confrariais mineiras fazia-se de forma restrita e burocrática⁶⁸, o que gerava uma série de preconceitos em seu interior. Usavam-se critérios e requisitos rigorosos que marginalizavam alguns grupos, como o dos negros, e reforçavam a superioridade social de outros. As associações dos brancos que pertenciam aos segmentos sociais mais altos eram as mais rígidas na eleição de seus candidatos. Além de avaliar as qualidades dos concorrentes, através do seu credo religioso⁶⁹, exigiam bom comportamento, honestidade, pagamento das anuidades, participação nas cerimônias civis e religiosas da associação, entre outros. As pessoas fisicamente debilitadas também eram preteridas em relação as que tinham condições de prestarem seus serviços a tais associações; contudo, podiam ser admitidas se, por exemplo, pertencessem às famílias mais abastadas ou, ainda, se fossem alfabetizadas. As definições dos cargos e funções das irmandades se davam a partir de um estatuto conhecido como “Compromisso”. 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 mais⁷⁰. Assim, em troca de seus trabalhos, os irmãos tinham direito à assistência médica e jurídica, socorro em momentos de crise financeira e, em alguns casos, auxílio para a compra da alforria, além do direito a um enterro decente para si e familiares (JURKEVICS, 2006, p. 203).

Vê-se que as irmandades mineiras tinham a função de suprir a insegurança emocional de seus associados, de levar consolo, prestarem auxílio nas doenças, estabelecendo uma religião baseada no contado direto com os santos. Dessa forma, as pessoas procuravam invocar a proteção daqueles que melhor correspondessem às suas

⁶⁸A admissão nas confrarias, na maioria das vezes, se dava a partir da aceitação do nome do candidato por decisão da mesa diretora e, em poucos casos, se processava através de votação da Assembléia dos confrades.

⁶⁹Essas associações exigiam que seus membros tivessem devoção católica, assim, excluía cristãos-novos, excomungados, heterodóxicos, etc.

⁷⁰A escolha do exercício das funções dava-se por votação.

necessidades, aflição ou ainda os que satisfaziam os anseios do grupo ou camada social a que pertencessem. Não limitando sua devoção a um único santo, apelavam para outros, sempre que sentiam necessidade. A exemplo do que acontecia na comarca do Rio das Mortes, contexto objeto desta pesquisa, quando surgiram as primeiras irmandades, no século XVIII, as devoções eram escolhidas como protetoras de determinados grupos. Assim, o Santíssimo Sacramento apadrinhou os brancos, Nossa Senhora do Rosário os homens pretos, Nossa Senhora das Mercês os pretos crioulos e São Gonçalo Garcia, os pardos. Percebe-se que à medida que o grupo no interior da confraria se diversificava, novas devoções eram buscadas para aumentar a representatividade entre os outros membros; as irmandades, por sua vez, promoviam essas devoções anexas, existentes no interior de suas igrejas, e de outras novas.

Ademais, cumpre também destacar as ordens terceiras. Segundo Campos (2007, 400), os terceiros das Minas se sentiam “ordem” monástica: tinham práticas penitenciais mais rigorosas que aquelas realizadas entre as irmandades leigas em geral. Estas eram associações pias que se preocupavam, a princípio, fundamentalmente, com a perfeição da vida cristã de seus membros e estavam vinculadas a uma ordem religiosa da qual extraíam e adaptavam regras para uma vida cristã no mundo. A inscrição em uma ordem, assim como em uma irmandade, não significava mera formalidade, era compromisso, envolvimento e participação ativa. No entanto, a admissão a uma ordem terceira era extremamente mais seletiva que nas irmandades, tanto no que diz respeito aos requisitos para a candidatura, quanto ao processo de sindicância, para não mencionar o ritual de profissão (BOSCHI, 1986, p. 20).

As ordens terceiras eram organizadas pelas camadas superiores da sociedade que 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” (brancos, católicos com status). Pertencer a uma ordem terceira significava reconhecimento social de prestígio, que acarretava em uma série de benefícios, privilégios, obtenção de graças e indulgências.

A estrutura institucional das ordens terceiras “comportava a divisão em cargos administrativos para os quais os irmãos eram eleitos anualmente, regras e rituais que conduziam a vida cotidiana da congregação e dos irmãos, e um calendário religioso festivo, compilados nos livros de estatutos” (EVANGELISTA, 2010, p. 278). A par do objetivo de desenvolver uma espiritualidade mais interiorizada, voltada para a penitência e a oração, as ordens terceiras também tinham um compromisso de amparo

aos irmãos no plano temporal, auxiliando-os nas situações de doença, na pobreza e em outras adversidades, mediante o pagamento de taxas de filiação chamadas anuais.

Foi no contexto do novo cenário econômico e social da população mineira, tomada pela dimensão religiosa, por elementos como o comércio e a mineração que se ergueram as magníficas igrejas ligadas às confrarias e que antes se confinavam no interior das matrizes. A dinâmica das irmandades e ordens presentes nessa realidade desempenhou um importante papel de ativação do sentimento religioso na sociedade da comarca do Rio das Mortes. Assim, para melhor compreender essa dinâmica, foram, em seguida, apresentadas e abordadas algumas confrarias e ordens terceiras as quais os testadores da comarca estavam associados. Veja o quadro que se segue (*quadro 11*).

Quadro 11

Associações a que estavam ligados os testadores da comarca do Rio das Mortes

Confrarias	N.º de testadores associados
Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo	49
Ordem Terceira de São Francisco de Assis	35
Irmandade das Almas	28
Irmandade do Santíssimo Sacramento	27
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário	10
Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte	3
Irmandade de São Gonçalo	3
Irmandade do Senhor dos Passos	3
Irmandade de Santa Ana	2
Irmandade do Senhor Bom Jesus	2
Irmandade da Terra Santa	2
Irmandade da Caridade	1
Irmandade de Nossa Senhora da Assunção	1
Irmandade de São João Evangelista	1
Irmandade de Nossa Senhora das Neves	1

Irmandade de Nossa Senhora da Conceição	1
Irmandade de Nossa Senhora da Piedade	1
Irmandade de São José	1
Irmandade de Santo Elesbão	1
Irmandade de São Miguel e Almas	1
Irmandade de São Pedro	1

Vale lembrar que no século XVIII, na região da comarca do Rio das Mortes, existiam apenas duas ordens, a Venerável Ordem Terceira de São Francisco de Assis e a de Nossa Senhora do Monte do Carmo; as irmandades apresentavam um maior número, como mostra o *quadro 12*. Como já se esperava, a maioria dos testadores da comarca estavam associados às irmandades e ordens terceiras existentes na região, ou na vila de São João Del Rei, que é titulada sede da comarca; no entanto, isso não é uma regra, uma vez que foram encontradas menções a irmandades inexistentes na região, como a Irmandade da Terra Santa, Irmandade da Caridade, Irmandade de Santo Elesbão, entre outras.

Quadro 12

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	1772/1759

Voltando aos dados testamentários, viu-se que 51 % dos testadores deixou claro sua adesão a uma determinada irmandade. Seguindo a classificação apresentada no *quadro 11*, que revelou as associações a que pertenciam os testadores da comarca, foram abordadas as 5 (cinco) mais mencionadas por estes durante o período trabalhado, ou seja, as que apresentaram resultados mais expressivos, como a Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo, a Ordem Terceira de São Francisco de Assis, a Irmandade das Almas, a Irmandade do Santíssimo Sacramento e, finalmente, a Confraria de Nossa Senhora do Rosário.

Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo

A antiga história da Ordem de Nossa Senhora do Carmo remonta ao século X antes da era cristã e traz como fundador⁷¹ e patriarca o profeta Elias. A vida monástica dos carmelitas, como já se viu, teria-se formado no Monte Carmelo, na Palestina, e estava associada às aparições lendárias da Virgem Maria, que teria visitado o local por duas vezes, na sua infância e após Sua assunção. Na primeira, aparece ao profeta Elias, acompanhada de sua mãe, Ana, e de sua avó, Emerenciana; na segunda, que acontece bem mais tarde (1251), aparece ao frade inglês Simão Stock (1165-1265), a quem entrega um escapulário com a recomendação de que o uso deste objeto livraria a alma dos devotos das penas do inferno e até mesmo daquelas do purgatório. Em uma aparição ao Papa João XXII,

a Virgem revelou que sua intervenção se estenderia igualmente às almas do purgatório e que a cada primeiro sábado seguido à sua morte ele livraria de suas penas todos os confrades que levassem o escapulário. Privilégio este que o papa fez conhecer a cristandade através da Bula Sabatina (ALVES, 2005, p. 78).

Viu-se que a Igreja Católica dava demonstrações expressas de apoio aos religiosos do Carmelo egressos da Terra Santa através do privilégio sabatino, o que suscitou uma incrível popularidade ao culto a Virgem do Carmo e ao seu escapulário que acabaram por ganhar espaço no mundo cristão, difundindo-se em vários países,

⁷¹ Apesar de ser recorrente nos textos os autores trazerem santo Elias como fundador da Ordem Carmelita, existe uma vertente que diz que, diferentemente de outras ordens religiosas, esta não tem um santo fundador; contudo, tem neste grande profeta, sua inspiração de vida contemplativa.

juntamente com a Ordem do Carmo. Segundo a historiadora Megale (1980), esta ordem, várias vezes edificada, possui três ramos: o primeiro, para homens que se destinavam ao sacerdócio e aos estudos científicos; o segundo, para mulheres, foi reformado por Santa Tereza de Ávila; a Ordem Terceira é para leigos de ambos os sexos, sendo sua principal finalidade a divulgação do escapulário. Introduzida em países como a Espanha e Portugal, a Ordem do Carmo disseminou numerosos conventos descalços e calçados, sendo muitos deles de freiras. Segundo Lima Júnior (2008, p. 106) “a essa Ordem

Foto: Lidiane Almeida Niero



Figura 11 – Profeta Elias. Igreja de Nossa Senhora do Carmo de São João del Rei.

pertenceram Reis e Rainhas de Portugal e depois da batalha de Aljubarrota, o condestável Nuno Álvares, depois de construir o imponente convento do Carmo em Lisboa, renunciou ao mundo recolhendo-se a ele como irmão de serviço, dando provas de tal humildade e de seu amor à rainha dos Céus”. No Brasil, a sua disseminação se deu em regiões como a da Bahia, Recife, Rio de Janeiro e Minas Gerais, lugares em que, além dos conventos⁷² (em alguns), se construíram notáveis templos dedicados à Virgem do Carmelo.

Em Minas Gerais, a atuação dos irmãos terceiros se fez bem presente; instalaram-se nos principais núcleos urbanos do território das minas auríferas quando a sociedade encontrava-se bastante estratificada. Entre as capelas com a invocação a Nossa Senhora do Carmo, uma das mais antigas foi a de São João Del Rei, que já em 1732 encontrava-se erguida, não obstante as ordens terceiras só terem surgido ali em meados daquele século (ALVES, 2005, p. 78).

Na comarca do Rio das Mortes, mais precisamente na vila de São João Del Rei, a associação já existia como Confraria do Santo Escapulário em altar lateral, dentro da Igreja Matriz do Pilar, embora a aprovação do compromisso date apenas de 1740. Somente em 1746 foi elevada à condição de Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo, subordinada ao convento Carmelita do Rio de Janeiro. Em 1732, os terceiros já haviam recebido autorização para a construção de templo próprio; contudo, esse

⁷² Em Minas não tivemos conventos Carmelitas, descalço ou não.

processo foi bastante longo, além de comportar modificações e reformas, estendendo-se,

Foto: Lidiane Almeida Niero



Figura 12 – Escudo da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo. Museu de Arte Sacra de São João del Rei.

Esdrelon no Sinal, na Palestina. Sua cor marrom recorda o manto de Nossa Senhora do Carmo e o hábito dos Carmelitas. A estrela isolada representa a Virgem do Carmo e as outras duas estrelas, em dourado, simbolizam Elias e Eliseu, profetas do Antigo Testamento considerados fundadores (míticos) dessa ordem. A cruz sobre o monte foi acrescentado por São João da Cruz (1542-1591), que atuava ativamente na época da reforma dessa ordem, encabeçada por Tereza D’Ávila (1515-1582). A partir de então, o Carmelo teve dois braços, o antigo, denominado Observante (Calçado) e o Descalço ou Terésio. No Brasil colônia, tem-se a presença das duas vertentes.

Após um breve relato da vida das Ordens do Carmo e sua disseminação por diversos países e territórios, não foi difícil compreender o motivo de sua popularidade entre os habitantes da comarca do Rio das Mortes que, por sua vez, carregava em seu seio a ordem que ainda hoje persiste na região. De fato, essa presença, sem dúvida, foi a grande responsável pela escolha dos testadores em se associarem a tal ordem. Dos testadores que deixam claro sua adesão a

assim, ao primeiro terço do século XIX.

A Ordem de Nossa Senhora do Carmo só admitia em seu quadro de irmãos os segmentos mais altos da população explicitando uma série de divisões, tanto raciais, quanto sociais. Contudo, os primeiros carmelitas foram homens que, como santo Elias⁷³, se retiraram para o Monte Carmelo onde entrarem em comunhão profunda com Deus. Desse processo surgiram os chamados “filhos dos profetas” que mais tarde foram denominados “carmelitas”.

Em seu escudo, como mostra a *figura 12*, destaca-se o Monte Carmelo, situado na planície do

Foto: Lidiane Almeida Niero



Figura 13 – Santo Elias. Igreja de Nossa Senhora do Carmo de São João del Rei.

⁷³ Santo Elias é tido como “protetor” das casas por causa do zelo pela Glória do Senhor Deus dos Exércitos.

uma determinada associação de leigos, 49 deles se dizem associados a essa ordem terceira, dado que, por si só, confirma a tendência para qual se voltaram os testamentos. Assim, a maioria que deixava por escrito sua última vontade, pertencia aos segmentos mais elevados da população da região, uma vez que as ordens terceiras só admitiam em seu interior pessoas com destacado poder econômico e consequente *status* social.

A Igreja da Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo da região da Comarca do Rio das Mortes, “limites” deste estudo, situada ainda hoje na cidade de São João Del Rei, é ornamentada com todos os santos envolvidos na mítica e poética história da ordem. Santo Elias, “fundador lendário desta, é representado com uma espada de fogo erguida na mão direita e, na esquerda, traz uma igrejinha, simbolizando o seu zelo pela causa de Deus (*figura 13*). Ao lado dele encontra-se a representação de São Simão Stock, o santo a quem a Virgem apareceu e, ao lado deste, vestida com o hábito da ordem, portando um livro e uma pena, símbolo de grande doutora que foi, encontra-se Santa Tereza de Jesus (ou Santa Tereza D’ Ávila), a reformadora dos Carmos Descalços. Além dos mencionados, vários “carmelitas” que fizeram a história da ordem são representados e apresentados com sua trajetória religiosa na associação. Em suma, as Ordens do Carmo que se estabeleceram em Minas deixaram grandes frutos espirituais à sociedade.

Ordem Terceira de São Francisco de Assis

Mais uma vez, reforçando a “supremacia” das ordens religiosas da Comarca do Rio das Mortes nos testamentos estudados, é comum a referência à Venerável Ordem Terceira de São Francisco de Assis. Seguida da Ordem do Carmo, com 35 associados é a que reina na preferência dos testadores registrados na região.

As Ordens Terceiras de São Francisco de Assis apareceram na capitania de Minas Gerais a partir de meados do século XVIII, providenciando, nas décadas seguintes, a edificação de capela própria, cuja ornamentação se estendeu até as primeiras décadas do século XIX⁷⁴. Elas apareceram nos principais núcleos urbanos das Gerais, como Vila Rica, Mariana, São João Del Rei e Diamantina, onde a sociedade já se encontrava bastante hierarquizada, tendo, em seu quadro, membros representativos da elite econômica, política e literária.

⁷⁴Por essa razão, o estilo rococó predominou nesses monumentos.

A Venerável Ordem Terceira de São Francisco de Assis, assim como a Ordem do Carmo, exibe uma história bastante poética em torno de sua longa trajetória, a qual estão associados vários santos

(citados mais a diante), além de seu próprio patriarca. A mensagem franciscana de amor, caridade e pobreza evangélica denominou a Ordem Terceira da Penitência (outra denominação), que foi instituída em 1221 por São Francisco de Assis. Com origem na Baixa Idade Média, o

ideal de perfeição evangélica que orientou os irmãos terceiros ao

longo do período colonial moveu homens e mulheres a viver uma religiosidade mais próxima da vida de Cristo e dos Apóstolos, relatada nas Sagradas Escrituras, e assim, através dessa vivência, alcançariam a graça da salvação da alma (EVANGELISTA, 2010).

São Francisco propunha uma ordem para todos, independente do gênero, cor e condição social, em que as pessoas pudessem seguir o caminho da perfeição, desprezando o mundo da vaidade. Os franciscanos formam uma família numerosa, em que se incluem os conventuais, os recoletos, os capuchinhos e, além desses ditos regulares, os leigos e os irmãos terceiros (ALVES, 2005, p. 79). No entanto, apesar de pregar um modo de vida simples, na pobreza, o que significava recusar a posse de bens e seguir o caminho espiritual proposto por São Francisco, os irmãos terceiros franciscanos contemplaram uma atitude de vida completamente oposta ao que pregara seu fundador.

Como já dito anteriormente, em Minas Gerais, no século XVIII, as ordens religiosas eram extremamente seletivas quanto à condição financeira, social e racial dos confrades. Nelas somente podiam ser admitidos indivíduos pertencentes aos segmentos mais altos da sociedade, incluindo profissionais liberais, altos funcionários, poetas e alguns artistas brancos de renome. Era estabelecido que o indivíduo tivesse posse de bens de ofício ou agência de que se pudesse comodamente sustentar. Todavia, a

Foto: Lidiane Almeida Niero

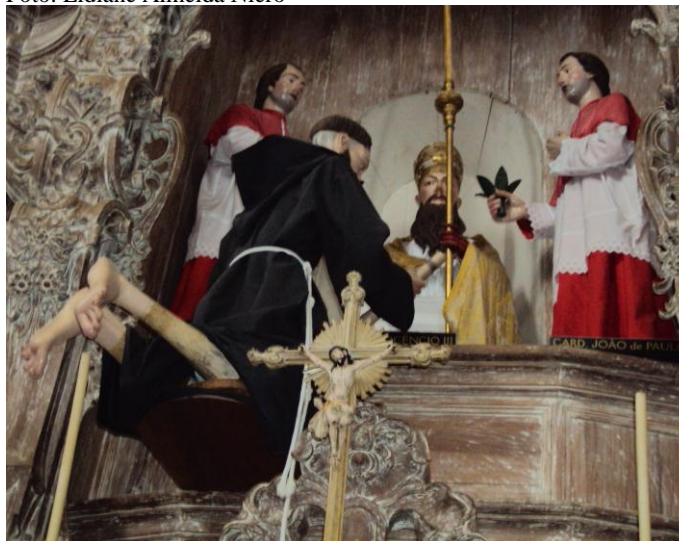


Figura 14 – São Francisco de Assis recebendo a bula papal para criação de sua Ordem.

admissão pautada em critérios econômicos não era o requisito básico de entrada nessa associação, uma vez que as inquirições se apegavam muito mais aos costumes e à origem ético-social do pretendente do que às suas poses, o que não muda o quadro elitizado dos admitidos, já que as próprias taxas de entrada e de manutenção, anuais, funcionavam como condição para seleção.

Ainda, apesar do projeto missionário de São Francisco dispensar a construção de igrejas, uma vez que seu ideal era ir ao encontro de pessoas comuns, realizando suas pregações nas casas, praças, na estrada ou onde tivessem pessoas, as igrejas da Ordem

Foto: Lidiane Almeida Niero



Figura 15 – Escudo da Ordem Terceira de São Francisco de Assis. Museu de Arte Sacra de São João del Rei.

de São Francisco se espalharam por todo território brasileiro, durante o período colonial. São revestidas de grande riqueza, a exemplo do que pode ser visto na igreja da Ordem de São João Del Rei⁷⁵, que, segundo Waldemar Barbosa (1995, p. 319), representa notável obra de arte, pelo trabalho em pedra e madeira, “por seu risco original, em linhas curvas, formando um conjunto harmonioso”⁷⁶.

Verifica-se que, com o decorrer dos anos, o amparo desprezioso do devoto no seio da fraternidade, aos poucos deixou de ser atrativo aos seguidores do santo patriarca, causando um esfacelamento do seu ideal evangélico e um afrouxamento do ideal de pobreza, humildade e caridade entre os irmãos mendicantes, produzindo cisões no movimento por ele iniciado (EVANGELISTA, 2010). Se por um lado, os *rigoristas*, que representavam uma minoria, defendiam uma adesão estrita e radical dos ideais de pobreza e humildade de São Francisco, por outro, os *moderados*, que eram a maioria, pregavam um abrandamento da regra franciscana, visando, entre outras coisas, facilitar o contínuo afluxo de novos membros para a ordem e a submissão à regra interpretada e ditada pela Igreja, através das bulas papais⁷⁷ (BOLTON apud EVANGELISTA, 2010).

⁷⁵ A Ordem Franciscana de São João Del Rei adquiriu patente em 1749, sendo que as obras de sua capela se delongaram entre 1774 a 1827.

⁷⁶ Considera-se por atribuição que Antônio Francisco Lisboa – o aleijadinho – tenha feito risco do templo, submetido posteriormente a modificações (contudo, há divergências sobre tal assunto).

⁷⁷ As duas vertentes, rigoristas e moderados, dentro da fraternidade franciscana, deram origem aos ramos atuais da ordem: o dos Frades Menores da Regular Observância, que seguem a regra primitiva dos franciscanos, ditada por São Francisco, e a dos Frades Menores Conventuais, que foram separados dos primeiros em 1517 por Leão X, além do grupo dos Frades Menores Capuchinhos, ordem fundada em

As igrejas da Ordem Franciscana carregam, ainda hoje, inúmeras imagens que representam a vida de São Francisco, cenas relevantes para a história do santo e também de sua ordem (*figura 14*). Ainda, a ordem incorpora santos e santas que fizeram parte dessa trajetória religiosa ligada a São Francisco, como Santo Antônio, Santa Clara⁷⁸, Santa Margarida de Cortona⁷⁹, São Luís⁸⁰, Santa Isabel⁸¹, entre outros. Nossa Senhora da Conceição constitui a padroeira desta ordem e assim ela é representada. Muitas são, portanto, as representações na igreja da ordem, o que reforça seu sentido penitencial.

Existem representações variadas do escudo franciscano; contudo, há sempre alusão às cinco chagas que Francisco recebeu do Cristo Crucificado, que lhe apareceu ladeado de asas, enquanto orava no Monte Alverne, no ano de 1224. Francisco assumiu com radicalidade o mandamento do amor fraterno e o apreço aos pequenos, daí o título Ordem dos Frades Menores. Vêm-se, nas armas, os braços de Francisco cruzados com o de Cristo e os pés de ambos justapostos, tudo para colocar em evidência as chagas, composição muitas vezes circundada por uma coroa de espinhos em alusão à paixão (*figura 15*).

Irmandade de São Miguel e Almas

No catolicismo, São Miguel é considerado como o arcanjo defensor das almas do purgatório, fato que pode ajudar a esclarecer o motivo de tamanha popularidade da Irmandade de São Miguel e Almas, manifesta entre os testadores da comarca do Rio das Mortes. Uma vez que os testamentos eram elaborados pensando-se nos limites da vida e da morte, essas irmandades acabaram ganhando grande relevo, principalmente pela incerteza quanto ao destino da alma após a morte. No século XVIII, a morte

1528, pelo irmão regular Matteo Baschi, mais a Ordem Terceira, destinada aos leigos (BOLTON apud EVANGELISTA, 2010).

⁷⁸ Santa Clara, primeira discípula de Francisco, foi a fundadora das irmãs clarissas franciscanas, em Minas.

⁷⁹ Santa Margarida de Cortona foi uma das penitentes mais célebres ligadas à ordem franciscana. Segundo a tradição, certo dia, guiada por um cachorro, Margarida descobre o corpo de um de seus amantes já em adiantado estado de decomposição. Essa visão terrificante da morte a fez repensar a sua vida pecadora e a remete, a partir de então, ao caminho da austeridade e da penitência (ALVES, 2005).

⁸⁰ São Luís, o Rei da França, segundo atesta a tradição, havia comprado do Imperador de Constantinopla, Balduíno II, algumas relíquias alusivas à paixão de Cristo, como os cravos, a coroa de espinhos, o manto e esponja, fato que o associaria aos franciscanos, os guardiões da Terra Santa, desde a época das cruzadas (ALVES, 2005).

⁸¹ Santa Isabel, rainha de Portugal, filha do rei D. Pedro III. Exemplar e prudente é marcada pelo amor aos súditos e caridade para com os pobres. Em Minas aparece vestida com o hábito das clarissas, trazendo, como tributo, um cestinho de rosas, alusão ao milagre dos pães que se transformaram em rosas, evitando, assim, que seu marido, que havia proibido de ajudar os pobres, visse o verdadeiro conteúdo que a rainha levava na cesta. Depois de viúva, entrou para o convento das clarissas (ALVES, 2005).

representava, para o cristão, um caminho inevitável que a alma deveria percorrer para alcançar a salvação eterna, para ser aprisionada nas profundezas do inferno, ou se sujeitar às penas no purgatório (EVANGELISTA, 2010). Conforme as condições financeiras dos testadores, normalmente era estipulado um montante de capital destinado a beneficiar a alma, visando colocá-la no caminho da salvação.

Visto que, em essência, todos pareciam muito preocupados com o destino de sua alma após a morte, verificou-se que, entre as irmandades e ordens terceiras, a de São Miguel e Almas, da vila de São João Del Rei, era a que mais se beneficiava com as doações deixadas em testamentos, mesmo não sendo a associação da maioria dos testadores. Depois das duas ordens estabelecidas na vila - Ordem do Carmo e de São Francisco – a Irmandade das Almas, como se referem a maioria dos testadores, com 28 associados, ocupa o terceiro lugar na preferência destes.

Em Minas Gerais as irmandades de São Miguel foram, em sua maioria, constituídas por brancos e aparecem frequentemente em altar lateral nas igrejas matrizes⁸², lado epístola (direito de quem entra), ladeando o arco cruzeiro, uma vez que não era de costume as confrarias saírem da igreja paroquial para construir capela própria.

Foto: Lidiane Almeida Niero



Figura 16 – Escudo da Irmandade de São Miguel e Almas. Museu de Arte Sacra de São João del Rei.

Em Vila Rica e São João Del Rei, enquanto não se fundou a irmandade da Misericórdia, as irmandades de São Miguel e Almas desempenharam função no tocante à misericórdia aos mortos. Assim sendo, a agremiação se encarregava de providenciar enterro cristão e alugava suas tumbas a preços moderados àqueles que não tinham recursos para isso, o que acabou atraindo a veneração declarada dos menos desfavorecidos econômica e socialmente, como os negros e os pardos.

A associação cumpria o Ofício Universal dos Mortos no dia de Finados, geralmente às segundas-feiras, pediam esmola para mandar celebrar missas por intenção de todas as almas do purgatório e realizavam rasoura, ou seja, uma procissão curta em

⁸² A irmandade de São Miguel e Almas de São João Del Rei, comarca do Rio das Mortes, aparece no altar lateral da igreja matriz do Pilar.

torno da igreja matriz, em favor das benditas almas. Em São João Del Rei, ainda se conserva a tradição de celebrar a missa às segundas-feiras em louvor de tais almas⁸³.

Um dos elementos mais comuns que caracterizam esta irmandade é a balança, dotada ou não de almas⁸⁴ padecendo no fogo do purgatório, pois se considera o Arcanjo Miguel como intercessor destacado em favor da alma dos justos. A cruz abandeirada vitoriosamente afirma que Miguel estará ao lado de Cristo no julgamento. Em algumas modalidades, vê-se a espada flamejante em alusão à aparição deste soldado de Cristo no castelo de Santo Ângelo, em Roma (*figura 16*).

Segundo Campos (2004), o período áureo das confrarias de São Miguel e Almas coincidiu com o plano político de D. João V (1707 - 1750). O Rei mostrava-se inclinado à religião, às artes em geral e, especialmente, em favor das almas do purgatório, o que beneficiou a propagação das Irmandades das Almas que já contavam com o estímulo das autoridades eclesiásticas. A compreensão pessoal do rei e o reflexo de sua influência acabaram por sensibilizar a Capitania das Minas, principalmente durante o governo joanino.

Irmandade do Santíssimo Sacramento

As Irmandades do Santíssimo Sacramento surgiram na capitania das Minas Gerais, a partir da criação das primeiras paróquias, fato simultâneo à instituição das vilas na região, que se deram por volta de 1711. Elas foram tradicionalmente responsáveis, juntamente com a administração paroquial e a irmandade padroeira, pelo culto no domínio da capela-mor nas igrejas matrizes, participando ativamente das comemorações da Semana Santa e coadjuvando com o Senado da Câmara para a realização da procissão do Corpus Christi.

Segundo reza a tradição, a Irmandade do Santíssimo Sacramento desenvolveu-se em consonância com o Sacramento da Eucaristia, uma vez que esta era responsável por sua guarda e promoção. A hóstia consagrada, o Santíssimo Sacramento, promove o encontro do fiel com Jesus Cristo e a comunhão de todos através do Corpo de Cristo

⁸³ Na catedral de São João Del Rei, vê-se a representação de almas padecentes no frontal da mesa do altar e nas franjas existentes no seu coroamento. Nos pratos da balança de São Miguel e na pintura do forro da Catedral do lado espístola há representação de almas. No dia 29 de setembro, é realizada a celebração dos três Arcanjos, Miguel, Gabriel e Rafael.

⁸⁴ A iconografia de Miguel, com balanças e almas, difundiu-se no mundo ibérico coevo; contudo, nas Gerais, onde a colonização remete ao século XVIII, as almas desapareceram rapidamente, deixando as balanças vazias (CAMPOS, 2004).

que se “materializa” no pedaço de pão oferecido durante a celebração da missa. De acordo com Araújo (2001), a devoção ao Santíssimo Sacramento, incrementada a partir de Trento, fez com que os crentes se organizassem em confrarias para melhor venerarem esse culto. A autora explica, ainda, que esse impulso foi dado pelas constituições sinodais do Arcebispado que incitavam os padres a instituírem as confrarias do nome de Deus e do Santíssimo Sacramento nas suas igrejas. Recomendando a devoção a esses cultos, incentivavam todos os fregueses a pertencerem a essas confrarias e a beneficiá-las com suas esmolas⁸⁵. Era uma forma de as tornar visíveis, ao mesmo tempo que se incrementava a agregação dos fiéis em movimentos coletivos de veneração e culto (ARAÚJO, 2001, p. 17).

As irmandades do Santíssimo Sacramento eram reservadas ao que havia de melhor na nobreza da sociedade mineira. Eram regidas por estatutos que regulamentavam o ingresso de novos associados, exigindo as quantias de adesão e as

Foto: Lidiane Almeida Niero



Figura 17 – Escudo da Irmandade do Santíssimo Sacramento. Museu de Arte Sacra de São João del Rei.

anuais e prestavam assistência mútua nas adversidades da vida como doenças, morte, além de assistência financeira em momentos de dificuldades. Era comum tal irmandade edificar uma capela lateral, à altura da capela-mor para a devoção específica do Santíssimo Sacramento, constituindo um recinto silencioso, mais adequado à oração individual⁸⁶.

A Irmandade do Santíssimo Sacramento da comarca do Rio das Mortes, situada na cidade de São João Del Rei, ainda hoje encontra-se em plena vitalidade, conservando o costume tradicional de celebrar missa às quintas-feiras – dia em que Cristo instituiu a eucaristia - mesmo dia em que tais associações pediam esmolas para celebrar missas para as almas dos irmãos falecidos. Juntamente com a diocese e outras irmandades de São João Del Rei, transformou os rituais da Semana Santa em pomposas manifestações religiosas e culturais.

⁸⁵ A Irmandade do Santíssimo Sacramento de São João Del Rei era a segunda associação de leigos que mais recebia doações dos testadores registrados na comarca do Rio das Mortes; só perdia para a Irmandade das Almas.

⁸⁶ A de São João Del Rei é bastante frequentada, apresentando ornamentação de feição rococó, bem como trabalhos mais recentes.

No escudo da Irmandade do Santíssimo Sacramento (*figura 17*), geralmente se vê o ostensório ou custódia, palavra latina que significa defesa, proteção, guarda. O objeto cerimonial é cercado por inúmeros raios, que lembram o sol, e expõe a eucaristia, sacramento por excelência da Igreja Católica, à adoração dos fiéis nos dias festivos⁸⁷. A Irmandade do Santíssimo Sacramento, por ser responsável pela promoção do culto à Eucaristia, importantíssimo na liturgia católica, atua de forma significativa na região das Minas Gerais, contribuindo para a divulgação desta religião.

Confraria de Nossa Senhora do Rosário

As Irmandades do Rosário dos Pretos foram comuns no espaço católico, congregando grupos étnicos diversificados, que ansiavam por autonomia e por um espaço adequado para atender a grande quantidade de irmãos que se reuniam em torno da devoção a Nossa Senhora do Rosário (surpreendentemente, tais associações, muitas vezes, eram constituídas antes mesmo da instituição das paróquias⁸⁸). Como já visto, a devoção data de 1206, quando Nossa Senhora aparece a São Domingos de Gusmão e indica-lhe o rosário como instrumento de conversão⁸⁹.

Em Minas Gerais, a Irmandade do Rosário era composta por grupos bem diversificados como o dos brancos, negros e pardos, nascidos no Brasil ou estrangeiros de várias etnias. Na Igreja da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de São João Del Rei, logo na porta da entrada principal, existe, ainda hoje, uma placa (*figura 18*) que traz a relação dos grupos que a compunham, sem mencionar os brancos, uma vez que foi a partir da segunda metade do século XVIII que o perfil dos associados começa a se alterar, tornando-se mais diversificado, na medida em que se verificava um aumento do contingente de libertos na região. Veja parte da mensagem que traz a placa fixada na porta da irmandade: “Reunidos pela fé, negros e mulatos, cativos e libertos fundaram, em 1708, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens

⁸⁷ O ostensório, ao sair processionalmente, fica sobre a proteção do púlpito, sendo transladado com referência por autoridade religiosa (bispo, reverendo vigário, etc.) que porta um véu – o umeral – para não tocá-lo diretamente.

⁸⁸ Esse é o caso de São João Del Rei, cuja confraria estabeleceu-se precocemente em 1708. Assim, a irmandade construiu o templo nas proximidades da sede paroquial, tendo passado por diversas modificações, principalmente a de 1753, inscrita na fachada, bem como a remodelação, até atingir a feição atual.

⁸⁹ Em 1883, o Papa Leão XIII consagrou o mês de outubro à oração do Rosário. Compreende os 31 dias desse mês e os dois primeiros dias do mês de novembro, incorporando a comemoração de Todos os Santos e do dia de Finados, agraciando os entes falecidos.

Pretos. Para louvar e agradecer seus padroeiros, esmeraram-se na edificação desta igreja e, em torno dela, desenvolveram suas atividades sociais e artísticas”. Embora nessa apresentação não seja mencionada a presença de brancos em seus quadros de irmãos, o



Figura 18 – Placa fixada na porta de entrada da Igreja da Ordem de Nossa Senhora do Rosário de São João del Rei.

amplo leque de aceitação permitia a admissão de todos aqueles que tivessem dispostos a servir a Nossa Senhora, apesar de ser composta, em sua maioria, por escravos de origem africana.

As irmandades de negros eram uma das poucas formas de associação permitidas ao homem

de cor no interior do mundo colonial, uma vez que funcionavam como instrumento de defesa e proteção contra as austeridades da escravidão. Nelas, esse grupo encontrava espaço para desabafar suas agruras pessoais, expressar suas necessidades na tentativa de tornarem suas vidas menos difíceis. Segundo Lima Junior (2008, p. 93) a Irmandade do Rosário prestou grandes serviços na transformação moral dos negros em Minas. “É uma das coisas mais comoventes e dignificadoras dessa raça comovente e benemérita, a sua vida de piedade e solidariedade, muitas vezes superior a da própria raça branca que a escraviza”. Essas associações, segundo Caio Boschi (1986, p. 69),

serviram também como instrumento de enquadramento do negro aos padrões culturais do branco, ou seja, ao permitir e mesmo estimular a criação de comunidades leigas de negros, Estado e Igreja, ao mesmo tempo em que lhes facilitavam a assimilação da religião cristã, proporcionavam-lhes uma espécie de *sincretismo planejado*, isto é, dirigiam e determinavam as formas pelas quais seriam norteados os contatos religiosos dos negros com os brancos, no esforço de assimilação e fixação daqueles no mundo destes. Assim, além de provocaram, em parte, a progressiva interação dos africanos na sociedade colonial, as irmandades de negros, escamoteavam o permanente conflito de classes, em choques e violências que permeou todo o período colonial.

As implicações políticas e sociais dessas associações eram bastante visíveis. De eficaz, em sua função de neutralizar as tensões sociais, deixando de ser um perigo para o Estado absolutista Português, essas irmandades também eram, muitas vezes, consideradas uma ameaça à instabilidade institucional do Estado, o que as colocava sob intensa e constante fiscalização e as submetia a uma “explícita interferência do Estado,

fazendo sucumbir a vitalidade orgânica das associações leigas coloniais e, com elas, um catolicismo peculiar” (BOSCHI, 1986, p. 70). Todavia, as inúmeras irmandades do Rosário acabaram por ter a ambígua função de, ao mesmo tempo, assegurar o triunfo do catolicismo e o controle da escravaria, como também o de lembrar que a liberdade era o bem supremo (AUGRAS, 2005).

De qualquer forma, os brancos continuaram em sua condição de dominação

Foto: Lidiane Almeida Niero



Figura 19 – Escudo de Nossa Senhora do Rosário. Museu de Arte Sacra de São João del Rei.

enquanto os negros e mulatos apresentavam-se originariamente divididos, beneficiando os grupos dominantes, uma vez que essa divisão facilitava a subordinação dos homens de cor e, conseqüente, o fortalecimento do Estado⁹⁰.

Finalmente, após uma abordagem simplificada da Irmandade do Rosário, não é difícil entender o porque de 10 testadores da comarca do Rio das Mortes a escolherem para se associar, uma vez que estando presente na região, oferecia amparo religioso aos seus membros, além de representar uma “carta de alforria que os permite [ia] gozar de liberdade eterna após a morte, mas também os

livra[va] nessa vida dos pecados” (AUGRAS, 2005, p. 43). Essa associação de leigos é a quarta que mais recebeu doações dos testadores registrados na comarca.

3. 3 Outras devoções (Anjos, Almas, Cinco Chagas, Espírito Santo e Onze Mil Virgens)

Como já tratado nesta dissertação, as pessoas preparavam seus testamentos levados pela eminência da morte. O medo desta e o que ela acarretava faziam com que se apegassem a seus santos de devoções e a todos os outros, se preciso fosse, além de se ampararem nas associações de leigos. Contudo, os testamentos analisados revelaram que 47,8 % dos testadores, além de recorrerem a um panteão de santos católicos e procurarem amparo religioso nas confrarias, tais como as irmandades e ordens terceiras, se apegavam também a outras devoções, reforçando o círculo de defensores celestiais

⁹⁰ A Irmandade do Rosário pode ser vista como eficiente agente de colonização. Entendida como espaço privilegiado de afirmação das identidades culturais, étnicas ou sociais dos grupos integrantes, não perdeu o seu traço de instituição européia identificada com a política colonizadora.

para que, sobretudo, lhes ajudassem a fazer a travessia até o outro lado do mundo e advogassem em sua defesa no momento derradeiro, quando a morte chegasse.

Em uma das partes características dos testamentos, conhecida como preâmbulo religioso, os testadores pediam a intercessão de seus santos de devoção, acreditando que estes poderiam depor a favor de suas almas, ansiosas por salvação, caso o indivíduo tivesse cometido erros pecaminosos em vida. Assim, 47,8 % das pessoas que deixaram por escrito a sua última vontade se apegaram também, algumas, a um anjo, às almas, às Cinco Chagas de Cristo, ao Espírito Santo e às Onze Mil Virgens. Como exemplo, podemos citar o bacharel Francisco Vieira de Souza Ferraz, que em seu testamento outorgado em 1792, pede intercessão de seu anjo de devoção, Custódio (como também era chamado o anjo da Guarda) e do santo de mesmo nome. O Anjo da Guarda é o mais invocado de todos os anjos, mencionado por 104 testadores, seguido de São Miguel com 20, e da invocação a “todos os anjos”, além de outros mais, como mostra o quadro abaixo.

Quadro 13

Outras devoções declaradas pelos testadores

Outras devoções	Porcentagem de devotos
Anjo da Guarda	104
São Miguel	20
Todos os Anjos	3
Almas do Purgatório	3
Arcanjo São Rafael	1
Arcanjo São Gabriel	1
Almas	1
Almas Santas	1
Cinco Chagas de Jesus Cristo	1
Divino Espírito Santo	1
Onze Mil Virgens	1

Baseado no *quadro 13*, vimos que os anjos reinavam absolutos e que apenas 3 dos testadores que declararam devoção a algum anjo se asseguraram com “todos os anjos” de uma só vez. Vê-se que o quadro acima especifica cada anjo, como é mencionado pelos testadores. No entanto, se fôssemos classificar de forma geral os anjos, as almas, e as demais devoções, o quadro ganharia outro formato, como segue abaixo.

Quadro 14

Outras devoções dos testadores

Outras devoções	Porcentagem de devotos
Anjos	129
Almas	5
Cinco Chagas de Jesus Cristo	1
Divino Espírito Santo	1
Onze mil Virgens	1

Vale lembrar que em raros casos um testador declarava apenas uma devoção, sendo que a maioria cercava-se de várias, como fez Caetano Nunes Pereira, solteiro, natural da freguesia de Nossa Senhora da Boa Nova, em seu testamento outorgado em 1792, declarando devoção e pedindo a intercessão do seu Anjo da Guarda, ao Arcanjo São Miguel, São Rafael e São Gabriel além dos Apóstolos São Pedro e São Paulo. Pede também proteção a São João Evangelista, São João Batista, São José, ao Santo de seu nome e a todos os outros santos.

Diante dos resultados, só nos restava conhecer um pouco melhor a devoção em torno dos Anjos, das Almas, das Cinco Chagas de Cristo, do Divino Espírito Santo e das Onze mil Virgens para compreendê-las e inseri-las no contexto trabalhado.

Devoção aos Anjos

Os anjos, diferentemente dos santos que estudamos no capítulo anterior, são entes divinos que não pertencem e nunca pertenceram ao mundo social ou à terra física. São considerados mensageiros entre Deus e os homens, transmitindo mensagens a partir de um poder espiritual superior. A exemplo do que vimos nos testamentos, também válido para os santos, existem anjos para cada circunstância ou que respondem por um tipo de necessidade ou aflição específica. São Miguel, por exemplo, é tido como o arcanjo defensor das almas do purgatório, o que nos revela claramente o motivo de

Foto: Lidiane Almeida Niero



Figura 20 – São Miguel Arcanjo. Óleo Sobre tela, século XVIII. Coleção Irmandade de São Miguel e Almas. Museu de Arte Sacra de São João del Rei.

tantos pedidos de intercessão a este Arcanjo. Contudo, um dos papéis de destaque dos anjos parece ser o de ajudar a transformar as atitudes humanas, direcionando-as de forma positiva, levando em conta que são puramente positivos em sua natureza. Assim, os anjos também nos salvam do perigo, do desânimo e do desespero.

A crença nos anjos não é exclusividade dos católicos, uma vez que muitas religiões compartilham dessa crença, a de que os anjos estão a serviço de um poder superior (como Deus ou talvez o diabo, no caso dos anjos maus). Os anjos inspiram a prática das boas intenções e boas obras, iluminam o espírito na busca da verdade, amparam e defendem dos perigos com que os espíritos maus nos tentam na vida terrena.

Jacopo Varazze (2003) apresenta sete motivos para se honrar os anjos. Em primeiro lugar, devemos honrá-los porque são nossos guardiães. A cada homem são dados dois anjos: um mau, para colocá-lo à prova e um bom, para protegê-lo. O homem é protegido desde o útero por um anjo bom, que desde o nascimento continua a guardá-lo para sempre, mesmo na fase adulta. Durante as três fases de sua vida, o homem tem necessidade de proteção angélica, pois quando é muito pequeno, no útero, pode ser morto e condenado; fora do útero e antes da idade adulta, pode ser impedido de receber o batismo; chegando à idade adulta, pode ser

levado a cometer diferentes pecados. Daí se justifica a necessidade de um anjo bom encarregado de protegê-lo.

Em segundo lugar, devemos honrar os anjos porque são nossos escravos. Todos os anjos, diz Hebreus I, são espíritos que nos servem. Todos têm uma missão em relação a nós, pois os superiores servem aos médios, os médios servem aos inferiores, e estes servem a nós.

Em terceiro lugar, devemos honrar os anjos porque são nossos irmãos e nossos concidadãos. Todos os eleitos fazem parte das ordens angélicas, alguns das superiores, outros das médias, outros das inferiores, conforme seus méritos e, por isso, a bem aventurada Virgem está acima de todos.

Em quarto lugar, devemos honrar os anjos porque levam nossas almas para o Céu. Em quinto, porque eles apresentam nossas orações a Deus. Em sexto, porque são os nobilíssimos guerreiros do Rei eterno e, finalmente, em sétimo lugar, devemos honrar os anjos porque são os consoladores dos aflitos.

Como revela o *quadro 13*, o Anjo da Guarda foi o mais solicitado pelos testadores com o pedido de intercessão “agora e quando a morte chegar”, ou seja, as pessoas se apegavam a ele tanto durante a vida, quanto quando vêm que ela se aproxima do fim. Símbolo de proteção, o Anjo da Guarda, segundo as crenças cristãs, 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).

Com um número bem inferior, o Arcanjo São Miguel ocupa a segunda posição, com 20 menções de devoção feitas por testadores. Segundo Araújo (2012, p. 6) no catolicismo, São Miguel é tido como o arcanjo defensor das almas do purgatório e a devoção a ele foi reavivada pelo Concílio Tridentino, que teve por objetivo reiterar o dogma do purgatório, reforçado após a Reforma católica. Arcanjo, isto é, príncipe dos anjos, Miguel é, por conseguinte, aquele cuja face reflete e anuncia a eterna presença de Deus (AUGRAS, 2005, p. 131). Ainda sobre Miguel, que significa “quem como Deus” (aquele que se parece com Deus) diz Jacopo de Varazze em a *Legenda Áurea* (2003, p.813):

É ele que no tempo do anticristo deve se erguer em favor dos eleitos na sua qualidade de protetor e defensor. Foi ele quem combateu o Dragão e seus anjos e que os expulsou do Céu, obtendo uma grande vitória. Foi ele quem discutiu com o diabo a respeito do corpo de

Moisés, que o diabo queria fazer desaparecer a fim de que o povo judeu o adorasse no lugar de Deus. É ele quem recebe as almas dos santos e as conduz até a alegria do Paraíso. Antigamente era o príncipe da sinagoga, mas agora está estabelecido como príncipe da Igreja. Pelo que se diz, foi ele quem atingiu o Egito com as sete pragas, quem dividiu as águas do mar Vermelho, quem dirigiu o povo hebreu no deserto e o introduziu na terra prometida. É ele quem carrega o estandarte de Cristo no meio das batalhas angélicas. É ele quem, por ordem do senhor fulminará o Anticristo quando este estiver no monte da Oliveiras. É ainda à voz do Arcanjo Miguel que os mortos ressuscitarão. É ele, enfim, quem, no dia do Juízo, apresentará a cruz, os pregos, a lança e a coroa de espinhos.

Em Minas Gerais, a devoção a São Miguel Arcanjo acompanhou a rota da ocupação territorial. A presença da imagem do arcanjo nas igrejas mineiras parece, sobretudo relacionada à sua função de guiar as almas para o céu devido ao papel que exerce de juiz que “pesa as virtudes e pecados de cada defunto em sua balança” (AUGRAS, 2005, p.133). Presença importante na hora do juízo final, o arcanjo associa, em um só momento, a derrota do diabo em nível cósmico, assim como a consagração das vitórias individuais de cada devoto sobre o pecado (AUGRAS, 2005). Por intermédio de São Miguel, “deixa-se o estrato intermediário dos intercessores ainda humanos para entrar no universo celeste: reencontramos a cena do juízo final, do qual essa volta pareceu nos distanciar” (VOVELLE, 2010, p. 97).

Vimos que, principalmente por essa última atribuição, consagrada a São Miguel - considerado o arcanjo defensor das almas do purgatório, ou seja, aquele que atuava, e parece que ainda atua, em prol das almas dos mortos que estão no purgatório a espera da salvação ou do ingresso ao Paraíso - sua presença se fez indispensável na vida de muitas pessoas no século XVIII, como mostram os testamentos analisados.

As Almas do purgatório

O estudo iniciado com a análise dos testamentos da comarca do Rio das Mortes nos remeteu à maciça realidade da relação dos vivos com os mortos na região durante o século XVIII. Viu-se que era uma relação bem antiga e já no período medieval, reconhecia-se a existência de almas errantes, que tiveram penitências mal cumpridas e estariam no purgatório (em processo de purificação) penando e suplicando por preces. Segundo Vovelle (2010) foi Santo Agostinho, no século V, quem primeiro contribuiu de

maneira decisiva na definição das penas purgatórias entre a morte e a ressurreição final para os pecadores que poderiam ser aliviadas pelos sufrágios dos vivos.

O “terceiro lugar” é a primeira tentativa de preencher a lacuna existente entre o juízo particular que se segue à morte de cada um, e o juízo coletivo. Vimos que os próprios fiéis começavam a deixar clara essa preocupação em seus testamentos cuja prática se difundia com seus donativos e suas esmolas para as “bacias das almas” destinadas a recolher as doações para a sociedade dos mortos. Os testadores expressavam uma série de gestos e práticas envolvendo as almas. Sobre a trama detalhada dos sufrágios, elaborada pelos doutos, louvada pelos pregadores, seguida pelos fiéis, a oração⁹¹, as missas, as obras de misericórdia se enredavam para definir um programa inteiro (VOVELLE, 2010, p. 78).

Tratando-se ou não de um juízo final, o purgatório geralmente parece inserido em uma visão mais global da “economia da salvação” que tem como agentes intermediários os anjos, geralmente benevolentes, dedicados e portadores de consolo, como foi visto anteriormente (VOVELE, 2010, p. 93)

Ao analisar o *quadro 13*, vimos que os testadores da comarca mencionada não atestavam grande apreço devocional às benditas almas do purgatório, uma vez que apenas 3 se declararam devotos a elas.

Através dos testamentos, vimos que a suplicação pela alma do defunto era um ato de misericórdia que todos se sentiam inclinados a praticar. Assim, pretendiam aliviar, em parte, suas angústias e apreensões causadas pela incerteza da morte. Expressavam sua fé e faziam o pedido do maior número possível de missas, principalmente para sua alma, às vezes pela alma de seus familiares e amigos, pretendendo livrá-las do purgatório. Contudo, os documentos revelaram que poucos testadores expressam “clara devoção” a elas, embora a preocupação com a salvação da alma fosse um fator de peso.

Entre os lusitanos, a devoção às almas do purgatório se fez muito presente e foi exteriorizada através da confecção de altares nos templos do clero regular e secular, e principalmente através da edificação das “*alminhas*”, isto é, de pequenos oratórios levantados isoladamente ao ar livre e nas encruzilhadas ou, ainda, incrustados nas residências (CAMPOS, 2013, p.57-79). Em Portugal, o culto às almas não se restringia ao espaço religioso, atingindo também o espaço público, tanto é que as próprias

⁹¹ A oração que alimenta na tumba o morto envolto em sua mortalha oferece-lhes alívio.

“alminhas” eram erigidas pelo devoto no intuito de suscitar oração pelas almas sofredoras. Tal crença não agradava muito às elites clericais, pouco afeitas aos milagres das almas santas, mas inequivocadamente de grande eficácia popular⁹² (CAMPOS, 2013).

Ao contrário do que se via em Portugal, onde o culto às almas ganhou grande poder, no Brasil, durante o século XVIII, ele se manifesta de forma mais acanhada, o que se reflete nos testamentos em questão, na região das Minas. Os testadores se preocupavam muito com o destino de suas almas; no entanto, parece que se dedicam pouco a seu culto ou por elas têm pouca devoção⁹³. Segundo atesta Campos (2013, p. 57-79):

Não se tem na colônia a transplantação dos oratórios (alminhas). No Brasil colônia foram freqüentes as cruzes de almas (popularmente “cruz das armas”), cruzeiros em morros, em adros e cemitérios, servindo de suportes à realização da cerimônia de encomendação de almas. Assim sendo, ocasionalmente o cruzeiro acaba tendo a função de alminhas. Entretanto, tais cruzes são na maioria toscas, carentes de representações artísticas, enquanto nos oratórios portugueses o nicho abriga painel com almas no fogo do Purgatório. Deste modo, na Colônia, a veneração às almas alcançou o espaço público tão somente em virtude das manifestações rituais e das cruzes de almas.

A autora relata, ainda, alguns fatores que podem justificar o fato dessa devoção não ter-se propagado na colônia com a mesma vitalidade de sua origem. Segundo ela, por mais que o colonizador tentasse reproduzir, no novo mundo, as instituições, costumes e crenças próprias de sua cultura, ele contava com a grandeza do território, os poucos núcleos urbanos e a ausência de tradição cristã autóctone. Um outro fator que pode estar associado a este fato foi a ocupação desordenada das terras brasileiras que receberam todo tipo de gente aventureira, movida pela vontade de enriquecer e de retornar ao lugar de origem, muitas vezes construindo arraiais de vida muito efêmera.

Outro aspecto, especificidade do Brasil litorâneo, é a proibição da presença de ordens regulares, o que leva a evangelização às custas dos próprios leigos que, assentando-se socialmente erigem as irmandades, responsáveis pelo culto e pela

⁹² O Concílio de Trento zelou para que as almas recebessem as orações dos vivos, preconizando a existência de altares de almas dentro das igrejas paroquiais, os quais, no entanto, teriam no trono uma invocação oficialmente santificada (São Miguel, Nossa Senhora do Carmo, São Francisco...) (CAMPOS, 2013).

⁹³ Não se observa na Capitania das Minas a ampliação das devoções protetoras das almas do purgatório. A defesa destas permanece como uma exclusividade quase absoluta de São Miguel e Almas. Não foram transplantadas invocações como N. Sra. das Almas, São Francisco e Almas... (CAMPOS, 2013).

edificação dos templos mineiros. Apenas as irmandades de São Miguel e Almas reservavam parte das esmolas recebidas - as bacias das almas - para a celebração de missas para as almas do purgatório. Todas as demais oravam apenas na intenção dos próprios irmãos, “*vivos e defuntos*” (ADALGISA, 2013, p. 57-79). Considerando estes aspectos singulares, a autora destaca a fragilidade do culto às almas do purgatório nas Gerais.

Vimos que a multiplicidade de testamentos contribuiu significativamente para esse modelo de transição, da vida terrena à vida eterna, sobretudo pela propagação das “bacias do purgatório”. Contudo, ainda que nesses documentos as almas pareçam ocupar um lugar central, uma vez que moviam muitas atitudes dos testadores, elas não estavam expressas claramente como “objeto” de grande devoção de uma maioria, ao contrário, apenas uma pequena porcentagem se dizia devota a tais almas, o que não permite afirmar que outros não o fossem, já que a devoção também podia ser reconhecida enquanto tal por agentes como as irmandades, através do hábito em que se quer ser enterrado, pelo local de sepultamento, pelas missas deixadas e até mesmo pelas doações que acabavam por mostrar um maior envolvimento de devoção. As almas e a sua irmandade, por exemplo, são as que mais receberam doações dos testadores, o que implica em uma considerável relação de devoção.

Devoção às Cinco Chagas de Jesus Cristo

A devoção às Cinco Chagas de Cristo é bem antiga na história da Igreja Católica e diz respeito aos cinco sinais, nos mesmos lugares em que ocorreram durante a crucificação de Jesus. Relaciona-se tanto ao sentimento místico da estigmatização, quanto ao fenômeno físico dos estigmas de Cristo, conferido por Deus a um número de almas privilegiadas como, por exemplo, São Francisco de Assis. O indivíduo venera a imagem de um Deus que sofre. Assim, as chagas podem significar a presença de Deus na vida daquele que a recebeu; a salvação, uma vez que Jesus foi crucificado em razão de seu amor pela humanidade. Podem ser vistas, ainda, como meio de santificação pessoal e reparação pelos pecados, expressando marcas da vivência do amor. Segundo Bonetti, 2007, p. 434), o sentimento de compaixão diante dos atrozes sofrimentos do Crucificado teve a mais intensa manifestação no movimento espiritual franciscano, influenciando intensamente a piedade popular. Não se pode dizer com isto que antes de São Francisco não existisse tal sentimento, uma vez que há testemunhos, já a partir do

século IV e dos místicos medievais. Com São Francisco, o movimento espiritual é marcado pela profundidade do sentimento, pela capacidade de propor formas novas e expressivas de devoção à paixão do Senhor (BONETTI, 2007, 434).

É comum encontrar, no universo da internet, páginas inteiras que se dedicam a temas religiosos e que abordam atos de adoração às Santas Chagas. Como exemplo, podemos citar a revista católica “Arautos do Evangelho”⁹⁴. Segundo esta revista, a adoração às Santas Chagas de Cristo foi realizada pela Virgem Maria, logo que Jesus foi retirado da cruz. Desde então, muitos tornaram-se seus devotos e propagadores. Veja a explicação trazida pela fonte:

Jesus é descido da Cruz. Cuidadosamente, Nicodemos, José de Arimatéia e São João O conduzem até Maria Santíssima e O depositam em seu virginalíssimo regaço. Sentada, Ela O acolhe transida de dor e O adora. Enquanto as Santas Mulheres preparam os bálsamos com que em breve irão ungi-Lo, para ser depositado no sepulcro, Ela oscula, uma a uma, suas Chagas: a do peito rasgado, as dos divinos pés e mãos. Realiza-se ali o primeiro ato de devoção e adoração às Chagas do Redentor, que iria perpetuar-se por todas as gerações (MONTEIRO, p. 32, 2007).

Sob outras perspectivas, os estigmas também podem ser entendidos como uma linguagem dotada de poder simbólico. É uma forma de devoção sacrificial porque envolve diretamente o corpo. Os estigmas são manifestações de devoção refletidas no corpo. Segundo Pereira (2003, p. 78), a devoção sacrificial está ligada ao Cristo sofredor, à Paixão, e se enquadra dentro do universo das manifestações de fé relacionadas com uma vítima que foi sacrificada por alguém, por um grupo ou por alguma causa. Além de Cristo, pode ser também um santo que se enquadre nas características sacrificais.

Em relação ao corpo, Pereira (2003) lhe atribui um importante papel na manifestação da devoção sacrificial, pois é através dele que as pessoas expressam sua devoção. É ele o portador das doenças e desencantos e o receptor das graças, ou seja, o corpo traz as marcas do sofrimento (chagas, mutilações, maltratos) e a esperança de superá-los. O sangue causado pelas chagas limpa o corpo e a alma de seus sofrimentos e liberta da culpa inconsciente e, por isso, recebê-las é visto como um privilégio.

“Os ferimentos são de uma fecundidade salvadora no sentido de que da dor e do amor do crucificado se origina toda a riqueza da graça que se derrama sobre a

⁹⁴ www.arautos.org-acesso: 20/12/2013.

humanidade” (BONETTI, 2007, p. 428). As cinco chagas, intimamente ligadas à realidade da cruz, são vistas como uma síntese do mistério de dores e de amor que redimiu o mundo. Cristo elevou o sentido dos estigmas da paixão, conservando-os em seu corpo glorioso e mostrando-os aos apóstolos após a ressurreição. Os ferimentos dos cravos e da lança são vistos como o momento mais significativo da paixão e assumem, com o decorrer do tempo, um caráter especial: o de "sinais do sacrifício de Cristo", capazes de exprimir de modo eloquente os vários aspectos deste sacrifício e de atrair a devota atenção dos fiéis (BONETTI, 2007, p.429). Acrescenta o autor:

O valor dos Estigmas dos cravos e da lança, como sinais do sacrifício de Cristo revelam e denunciam, sem dúvida, a atrocidade dos sofrimentos da paixão. Os Estigmas do Sacrifício de Cristo, conservados na glória e apresentados ao Pai como preço da nossa libertação, clareiam também a indefectível perenidade, o poder salvador, o êxito vitorioso da luta contra o pecado e a morte levada a termo pelo Crucificado. É sintomático o fato de que a mesma função dos Estigmas do Ressuscitado em relação à fé dos apóstolos na Ressurreição passe aos poucos do plano simplesmente apologético ao plano profundamente salvífico; os Estigmas são considerados não somente como provas objetivas da verdade da ressurreição, mas como remédio que cura a incredulidade dos apóstolos e alimenta a fé. "Jesus quis de fato ajudar seus discípulos ao manter suas cicatrizes - diz Santo Agostinho - para curar nos seus corações as feridas da incredulidade" (BONETTI, 2007, p. 432).

Ainda de acordo com o autor, na conservação dos sinais de seus santos ferimentos, Jesus reproduziu, descreveu e expressou a si mesmo como um evangelho sintetizado. Vê-se que os estigmas, ou as Cinco Chagas do Senhor reúnem uma capacidade de exprimir e ressaltar as riquezas do sacrifício de Cristo, atraindo a atenção dos fiéis e incentivando a “devoção que alimentou por vários séculos a piedade Cristã”. Com o crescimento e a importância dessa devoção, era natural que o sentimento de fé nos ferimentos de Cristo, que podem curar as almas pecadoras, seja refletido nos testamentos estudados.

Devoção ao Divino Espírito Santo

Terceira pessoa da Santíssima Trindade no catolicismo, o Espírito Santo foi enviado aos apóstolos na forma de “línguas de fogo”. Segundo Varazze (2003, p. 440), “ele é enviado pelo Pai (“O Paracleto, que é o Espírito Santo, será mandado pelo pai em meu nome”, em João, 14), pelo Filho (em João 16, diz Cristo: “Ao partir, eu o enviarei a

vocês”), nos quais residem a condição, a força e a autoridade, e pelo próprio Espírito Santo (“Quando o Espírito da verdade tiver vindo”, João 16).” Uma vez que Ele é Deus, se dá a si mesmo. Segundo afirma Ambrósio (apud VARAZZE, 2003, p. 441): “A glória de sua divindade é manifestadamente provada por quatro meios: sabe-se que Ele é Deus, ou por não ter pecado, ou porque perdoa o pecado, ou porque não é uma criatura, mas sim Criador, ou enfim porque não adora, mas é adorado”.

Segundo Herbert Rodrigues (2006) o Espírito Santo é uma ação concreta na vida das pessoas, cujo objetivo seria iluminar a mente e fortalecer a vontade dos homens. “Um recebe do Espírito Santo o dom de falar com sabedoria, outro recebe o dom de falar com ciência, outro recebe o dom da fé” (*Epístola aos Coríntios*, 12).

O Espírito Santo é representado pela pomba e pelo fogo, mas concretamente tratava-se de uma ação divina efetivada no momento em que houve a descida deste espírito sobre os apóstolos, cinquenta dias após a ressurreição de Cristo através de línguas de fogo, o Pentecostes (RODRIGUES, 2006). Veja que, na bíblia, o Pentecostes aparece da seguinte maneira:

Quando chegou o dia do Pentecostes todos estavam reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um barulho como o sopro de um forte vendaval, e encheu a casa onde eles se encontravam. Apareceram então umas como línguas de fogo, que se espalharam e foram pousar sobre cada um deles. Todos ficaram repletos do Espírito Santo, e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito lhes concedia que falassem (apud RODRIGUES, 2006, p 65).

No Brasil, a festa do Divino acontece em época de colheitas (Solstício de inverno), período de muitos lucros e grandes gastos. Assim, a devoção ao Espírito Santo, além de significar uma demonstração de fidelidade a Deus, também parece estar ligada a fartura e a esperança de que no próximo ano as coisas aconteçam da melhor forma. A festividade em torno do Divino Espírito Santo é herança de um passado ibérico medieval, adaptada à sociedade brasileira em formação, na qual ganhou enorme importância, associada ao papel desempenhado pelas irmandades religiosas e pelo lugar das manifestações exteriores (SOUZA, 2001).

Deve-se enfatizar, ademais, que a devoção ao Espírito Santo passa por necessidades bem variadas. Em uma pesquisa de campo realizada por Herbert Rodrigues (2006) sobre a devoção ao Divino Espírito Santo na cidade de Mogi das Cruzes (SP), a relação de pedidos feitos a Ele mostra que, tal como Deus, Ele atende a

especialidades bem diversificadas, como problemas pessoais, familiares, pede-se coragem, sabedoria, iluminação, força para enfrentar os perigos da vida, falta de dinheiro, desemprego, briga, cura de doença, casamento, gravidez, proteção contra riscos a segurança pessoal ou familiar.

Foto: Lidiane Almeida Niero



Figura 21 – Divino Espírito Santo. Madeira entalhada e policromada, século XIX. Coleção irmandade Santo Antônio de Pádua. Museu de Arte Sacra de São João del Rei.

Em Minas Gerais, na comarca do Rio das Mortes, a devoção ao Espírito Santo declarada pelos testadores do século XVIII também parecia passar por vários motivos. Contudo, foi difícil identificar as principais causas, uma vez que, normalmente, estes ofereciam uma lista de suas devoções, mas não o tipo de relação, ou o motivo da escolha. Assim sendo, quando uma devoção não tem uma especialidade característica, como São Miguel que é tido como o arcanjo defensor das almas do purgatório, Santa Bárbara que protege contra raios e trovões, tornou-se difícil especificar por quais motivações passava a devoção, além da sua inserção histórica.

No entanto, considerando que os testamentos foram feitos entre os limites da vida e da morte e que os testadores se encontravam deveras preocupados com os rumos de suas almas, pedir a intercessão do Espírito Santo, nesse momento, poderia estar relacionado também à sua “missão de libertar o povo da servidão do pecado, da culpa e da morte, em busca da salvação” (RODRIGUES, 2006, p. 64).

Ademais, para nos amparar na tentativa de entender a que veio o Espírito Santo, a *Legenda Áurea* (2003) esclarece: “Paraclete⁹⁵ é o Espírito Santo, que meu Pai enviará em meu nome para ensinar a vocês todas as coisas”. Varazze (2003, p. 541) aponta seis causas que assinalam porque que o Espírito Santo foi enviado:

Para consolar os aflitos⁹⁶; para ressuscitar os mortos; para santificar os imundos, já que assim, como é chamado Espírito porque vivifica, é chamado Santo porque santifica e purifica (“santo” significa “limpo”);

⁹⁵ Paraclete significa consolador.

⁹⁶ Gregório comenta: “O Espírito Santo é chamado consolador porque aqueles que gemem por ter cometido pecado são preparados por ele na esperança do perdão, afastando de suas almas as aflições da tristeza” (VARAZZE, 2003, p. 451).

para consolidar o amor entre os que estão desunidos pelo ódio; para salvar os justos; e para instruir os ignorantes.

Visto isso, pôde-se compreender a ação do Espírito Santo na vida das pessoas, a maneira como ele a habita e se faz presente.

Devoção às Onze Mil Virgens

Reza a lenda das “Onze mil Virgens”⁹⁷ que um rei muito cristão da Bretanha, conhecido por Noto ou Mano, tinha uma filha por nome Úrsula, afamada por sua honestidade, sabedoria e beleza. Ao receber uma proposta para desposá-la com o filho do rei da Inglaterra, o pai de Úrsula hesitou em aceita-la por considerá-lo um herético (adorador de ídolos), mesmo tal pedido sendo acompanhado de grandes recompensas, caso fosse aceito e de grandes punições, caso contrário. Contudo, Úrsula aconselhou seu pai, que temia a ferocidade do rei, a aceitar o pedido sob algumas condições:

Ambos os Reis dariam a ela como acompanhantes dez virgens muito distintas; para servir a ela e a cada uma das outras seriam entregues mil virgens; receberiam navios equipados para viajarem durante três anos antes de sacrificar sua virgindade; durante esses três anos o rapaz seria batizado e instruído na fé (VARAZZE, 2003, p. 882).

Úrsula, com suas imposições, acreditava poder dissuadir o jovem pretendente; no entanto, ele aceitou as condições, foi batizado e ordenou que fosse executado tudo o que a “bem aventurada virgem” exigia. Segundo a lenda, um anjo teria aparecido a Úrsula e previsto o martírio das Virgens. Etério, seu noivo, após a morte de seu pai o sucedera ao trono, sendo também advertido pela visão de um anjo do Senhor a exortar sua mãe a se tornar cristã. Recebeu do Senhor o conselho de partir imediatamente ao encontro de sua noiva para receber em Colônia, junto com ela, a palma do martírio (VARAZZE, 2003). Assim sendo, seguiu o aviso divino, fez batizar sua mãe e juntou-se às virgens, como outros fizeram (o Bispo da Grécia, Márculo, as rainhas da Sicília e de Constantinopla). Uma vez reunidos, a comitiva dirigiu-se para a Colônia, sitiada pelos hunos, e lá se deu o grande massacre que teria ocorrido nos primeiros anos da Era Cristã. Como relata Varazze (2003, p. 884):

⁹⁷ A lenda das Onze Mil Virgens relatada baseou-se, principalmente, na “Legenda Áurea” de Jacopo Varazze (2003).

Ao verem as virgens, os bárbaros lançaram-se sobre elas com gritos horríveis, e como lobo sobre ovelhas, mataram todas. Quando chegou a vez da bem-aventurada Úrsula, o príncipe ficou estupefato com sua beleza e, consolando-a da morte de suas companheiras, prometeu casar-se com ela. Mas como ela rejeitou tal proposta, vendo-se desprezado ele transpassou-a com uma flecha e assim consumou seu martírio.

Através dos testamentos, vimos que a devoção às Onze Mil Virgens, se comparada a outras várias já abordadas, não era muito comum entre os testadores da Comarca do Rio das Mortes, uma vez que apenas um (1) deles se declarou devoto a elas e uma (1) testadora diziam ter por Santa Úrsula grande devoção pela identificação com o seu nome. Essas devoções, que nos remetem à Idade Média, foram muito difundidas na Idade Moderna e logo atingiram o Brasil colonial. Pela história lendária que cerca as Onze Mil Virgens, imagina-se que a devoção a elas esteja diretamente relacionada à “hora da morte” onde os testadores, por exemplo, além de oferecerem missas e pedirem a intercessão de seus santos de devoção pessoal para que os livrassem do purgatório, clamavam a intercessão de Santa Úrsula e das Onze mil Virgens. Em a *Legenda Áurea* (2003), Jacopo Varazze relata uma passagem associada ao momento da morte de um devoto das Onze mil Virgens. Veja:

Um religioso que tinha grande devoção pelas virgens viu, certo dia em que estava gravemente doente, uma virgem de grande beleza aparecer e pergunta-lhe se a conhecia. Admirado com a visão, respondeu que não, e ela disse: “Sou uma das virgens por quem você tem uma afetuosa devoção, e para recompensá-lo por isso, caso recite onze mil vezes a oração dominical por amor e homenagem a nós, na hora de sua morte terá nossa proteção e consolação” (VARAZZE, 2003, p. 885).

Viu-se que a passagem acima parece incitar e até motivar a devoção às Onze Mil Virgens (exemplos de mártires), uma vez que ela poderia garantir ao indivíduo proteção e consolação na hora de sua morte. A devoção às virgens, durante o século XVIII, acaba se justificando, assim como as demais, pelo temor diante da morte, que era o caminho inevitável para a alma alcançar a salvação eterna, o inferno ou, ainda, se sujeitar às penas no purgatório.

Vimos em Santa Úrsula e nas Onze Mil Virgens um bom exemplo da virtude e da castidade encontradas em Maria, e em vários dos santos católicos que teriam optado por dedicar suas vidas a Deus, preservando a pureza de seus corpos, o que é considerado

um estímulo e um modelo exemplar para a prática cristã. Nesse caso, a obediência fervorosa aos mandamentos da lei de Deus, cujo sexto é “Não pecar contra a castidade”, suscitava uma demonstração de amor incondicional. Para o imaginário jesuítico do século XVI, a prática de atos virtuosos como martírio e castidade, se vivenciados em plenitude, garantiriam a maior glorificação da alma, ao contribuírem para a realização dos desígnios de Deus na terra. Manter uma vida casta e completamente devota a serviço de Deus configurava-se como uma atitude heróica e digna de imitação (DUARTE, 2001, p. 3).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma vez que o objetivo central desta pesquisa foi compreender a religiosidade devocional da comarca do Rio das Mortes em um âmbito mais íntimo ou pessoal, os testamentos foram escolhidos como importantes fontes para se atingir a sensibilidade religiosa dos testadores da região. Apesar de serem elaborados em momentos de pouca nitidez, entre os limites da vida e da morte, eles revelaram, implícita ou explicitamente, o passado do testador ou aspectos de seu passado, e o que nele ficou bem ou mal resolvido (PAIVA, 1995).

Ao que parece, a grande maioria dos testadores, ao deixar por escrito as últimas vontades, atendem à necessidade de se apegarem às suas devoções. Os hábitos, valores e as práticas sociais parecem girar em torno da crença e do medo da morte ou o do sentimento de insegurança advindo da incerteza do que vem antes ou depois dela. Assim, a devoção aos santos vai além dos gestos individuais, podendo expressar uma experiência cotidiana, um imaginário vivido coletivamente e as relações sociais que se estabelecem por meio dela (ANDRADE, 2010).

No que diz respeito ao campo da imagética religiosa, Lopes (2010, p. 142) afirma ser necessário ir além da constatação de que as imagens religiosas cumprem funções particulares e expressam significados e que, por isso, “[...] é importante reconhecer e investigar a rede de sentidos que se forma, na experiência devocional, com um campo imagético plural”. Existe um conjunto de trocas que formam redes de sentidos que ligam os sujeitos através das imagens (como as novenas), numa lógica de devoção que os permite produzir um uso peculiar do conteúdo imagético religioso a partir de representações ancoradas na tradição, mas também permeadas por um percurso subjetivo.

Também a respeito das imagens, esse trabalho vai de encontro às abordagens de José Carlos Pereira (2003). O autor toma emprestado o texto de Mircea Eliade, *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões* para facilitar a compreensão do objeto analisado, a imagem⁹⁸. Eliade afirma que este objeto sagrado não é adorado por reconhecer-se nele uma representação fidedigna da divindade, mas justamente porque é *hierofania*, ou seja, “revela” algo que já não está fixado pela materialidade da imagem, mas o *sagrado*. “Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se *outra coisa* e,

⁹⁸ Pereira (2003) chega a substituir o substantivo “pedra” por “imagem”, que foi utilizado pelo autor ao exemplificar o conceito de sagrado.

contudo, continua a ser *ele mesmo*, porque continua a participar do meio cósmico envolvente” (ELIADE apud PEREIRA, 2013, p. 91).

Contudo, ao ser reconhecida em sua sacralidade, sua realidade imediata (“natural”) transforma-se em realidade sobrenatural, tornando-se capaz de alterar uma situação como, por exemplo, de sofrimento em não sofrimento, de tristeza em alegria, de desânimo em esperança, modificando, assim, o estado de espírito daqueles que a consideram enquanto tal (PEREIRA, 2003). Assim, a compreensão trazida por Eliade da imagem enquanto objeto sagrado traz elementos que permitem entender melhor a relação do devoto frente à imagem do sagrado de sua devoção, o incentivo e a valorização da criação plástica das figuras religiosas, além de oportunizar questionamentos e reflexões acerca da associação entre imagem e representação.

De acordo com Chartier (2004), as representações devem ser entendidas como classificações e divisões que organizam a apreensão do mundo social enquanto categorias de percepção do real. As representações, embora aspirando à universalidade, seriam, então, variáveis segundo as disposições dos grupos ou classes sociais, determinadas pelos interesses dos grupos que as forjavam.

Nos documentos pesquisados e no percurso histórico descrito, verificou-se que as manifestações de devoção passavam também pela sacralização uma série de símbolos diferentes, entre eles, a imagem do “seu santo”. Nos dias de hoje, ainda é comum o devoto indicar seu compromisso de devoção através de medalhas, camisetas, broches, anéis, adesivos e até mesmo tatuagens. Também no século XVIII, percebeu-se a relevância das imagens para os testadores. Além de declará-las no rol de bens, havia a preocupação em dar um destino a elas, ou seja, eram deixadas em herança, assim como outros bens materiais, inclusive os de grande valor econômico. No mais, símbolos como medalhas com a imagem do santo ou da Virgem de sua devoção eram as representações mais comuns declaradas nos testamentos, o que justifica a relação entre imagem e devoção tratado por Eliade e Chartier.

Assim, se o *capítulo 1* teve por objetivo a abordagem teórica, o seguinte, *capítulo 2*, adentrou no universo mineiro, partindo da compreensão geral do catolicismo devocional do século XVIII e suas heranças portuguesas. Viu-se que a dimensão religiosa nas Minas setecentistas constituía-se no principal espaço de socialização na região. Constatou-se que a religiosidade devocional na comarca do Rio das Mortes, no intervalo temporal compreendido entre 1730 a 1800, era dinâmica e bem complexa e seu estudo, através da análise documental, trouxe a discussão sobre as estratégias de

formação de identidades coletivas de vários grupos que interagiram nesse espaço. Apesar dos testamentos trabalhados apresentaram como ponto comum a preocupação com a “hora da morte”, foi possível atestar que os critérios que definiam uma devoção no contexto acima descrito eram muito particulares e perpassavam pela cumplicidade entre o devoto e o santo presente nas manifestações devocionais.

As demandas testamentárias mostraram que os devotos assim procediam para garantir a salvação de suas almas mediante à devoção e fé no poder intercessor da Virgem Maria, dos santos, anjos, Espírito Santos, das imagens e do que mais lhes pudesse garantir a salvação. Aos *capítulos 2 e 3* foi reservada a tarefa de fornecer uma visão geral das devoções declaradas pelos testadores da comarca do Rio das Mortes. Alí foram encontradas as expressões mais importantes e as condições cotidianas de uma vivência material e espiritual.

Viu-se que o culto aos santos era muito presente na cultura religiosa desses testadores, inclusive trazendo uma biografia que justificava sua identidade sagrada. Inúmeras são as devoções que vêm se manifestando na região, desde o início de sua formação. Algumas, no entanto, tiveram maior repercussão, talvez por conta da sua especificidade, sua construção histórica ou da religiosidade que ali se manifestou. Verificou-se que os santos (as) “tradicionais” como Santa Ana, Santo Antônio, São José e São Joaquim foram os que mais ganharam lugar na piedade do povo e o que foi adotado como fundador de uma das ordens terceiras, São Francisco de Assis, era o mais notório entre os testadores investigados.

Os testamentos desvelam, ainda, que em vida, as pessoas temiam “a morte que a todos é infalível” e acabavam dedicando parte de sua vida terrena preparando-se para o tão esperado momento final que remetia a alma a três opções de destino: alcançar a salvação eterna, ser aprisionada nas profundezas do inferno ou, ainda, sujeitar-se às penas no purgatório. Fato é que as adversidades da vida e o medo da morte levavam as pessoas a recorrerem às suas devoções pessoais e a tantas outras que julgassem ter o poder para intervir positivamente para o bem final.

Todavia, 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 e do que viria antes e depois dela. Por exemplo, 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. Às Onze Mil Virgens caberia a tarefa de proteger e consolar aqueles que por Elas invocassem na hora da morte. De qualquer forma, segundo Menezes (2005, p.168),

é a plasticidade da figura do santo, isto é, sua capacidade de passar por transformações, de suportar projeções e absorver significados, de transformar-se, de adequar-se a demandas variadas, tanto no tempo como em formas locais de apropriação, que garante sua permanência como um mediador significativo em contextos históricos distintos.

Das representações de Maria mencionadas pelos testadores registrados na região da comarca, Nossa Senhora do Carmo, Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora da Conceição apresentaram os resultados mais expressivos. No caso de Nossa Senhora do Carmo, além da proteção relacionada ao uso do escapulário, tal devoção poderia justificar-se pela atuação dos irmãos terceiros na região, uma vez que essas associações eram grandes promotoras e sedes de devoções. Já em relação a Nossa Senhora do Rosário, os registros históricos indicam que a difusão dessa devoção possa estar ligada à manutenção do sistema escravista e também à presença da irmandade “da Virgem” na vila de São João del Rei.

A devoção a Nossa Senhora da Conceição, por sua vez, parece estar associada, principalmente, a fatores históricos marcantes desde o início do processo de colonização do Brasil. Trata-se de uma devoção transplantada de terras portuguesas e que não tardou muito em dominar todo o território colonial. Embora na região da comarca não tenham sido encontrados registros de grandes edificações religiosas em sua homenagem, segundo Megale (1980, p. 141), Nossa Senhora da Conceição é um dos oragos mais comuns em Minas Gerais, figurando não somente em pequenas capelas, como nas mais ricas e bonitas igrejas setecentistas, quando a descoberta do ouro permitiu o desenvolvimento da arte religiosa na província. Visto que o território das Minas encontrava-se tomado por essa devoção, a comarca do Rio das Mortes certamente não se constitui em uma exceção.

Detectou-se, também, que a sociedade mineira da época pesquisada era marcada por uma série de divisões tanto raciais, como sociais e de gênero. Como exemplo dessa fragmentação, pode-se citar os negros, pardos e libertos que representavam um grupo diferenciado. Muitas devoções no século XVIII funcionavam como mecanismo de distinção de grupos, o que pôde ser visto no interior das irmandades, em que seus

membros se identificavam com seus santos, em grande parte, por sua etnia e também por aspectos simbólicos associados a suas tradições e anseios, de proteção ou de liberdade.

Foi possível perceber também que as associações leigas exerceram um papel central nas formas associativas da vida religiosa daquela sociedade. Uma vez nelas admitidos, os irmãos comprometiam-se e participavam efetivamente das atividades sob a responsabilidade dessas associações que revelavam, antes de tudo – principalmente as que congregavam a elite branca - um propósito de promoção e de prestígio de seus integrantes, na medida em que adquiriam destaque social ao ostentarem suas opas e insígnias nas procissões, festas e demais cerimônias religiosas (ARAÚJO, 2012).

Deve-se enfatizar, ademais, que longe de serem apenas símbolo de prestígio social e poder, representavam um espaço de sociabilidade, caridade e devoção. Além de agregar indivíduos com condições financeiras e sociais semelhantes, também reuniam em torno de si pessoas que partilhavam da mesma fé. Em suma, essas associações de leigos desenvolveram um amplo leque de ações com expressiva acentuação religiosa e múltiplas vivências de fé que congregavam as festividades por elas patrocinadas, granjeando um enorme poder em termos religiosos (ARAÚJO, 2001). Baseado nos testamentos, viu-se que era comum pessoas se associarem a mais de uma confraria, pois além de indicar um sinal de devoção e ampliar o espaço de sociabilidade do indivíduo (por ocasião de festas, eleições, acompanhamento dos irmãos, etc.) ela significava, para este, um maior amparo na hora da morte.

Ficou claro nos testamentos que os esforços dos testadores se justificavam pela importância atribuída ao momento derradeiro da morte, já que a salvação da alma era a preocupação central. Para isso, eram feitos pedidos de intercessão a Deus, a Virgem Maria, aos santos e anjos de particular devoção, pedindo que fossem seus protetores, que os ajudassem e por eles intercedessem. A Eles eram dirigidos os pedidos nos últimos instantes da vida, quando o moribundo, ao redigir seu testamento, solicitava intercessão para alcançar o caminho da salvação.

A religião na comarca do Rio das Mortes representava o centro da convivência dos habitantes da região, abarcando manifestações da vida social e comunitária. As demandas testamentárias trabalhadas nesta pesquisa ofereceram indícios sobre as condições cotidianas de uma vivência material e espiritual. Nesse sentido, o presente trabalho espera ter corroborado com a noção que hoje se tem sobre a religiosidade nas Minas setecentistas, pondo em prática uma compreensão mais integrada das relações em

torno das devoções a partir dos legados testamentais que expressam significados e espaço de vivências sociais e culturais que fundamentam e compõem a região da comarca do Rio das Mortes, durante o século XVIII. Esta área de investigação contribui para a compreensão das práticas sociais e culturais que fundamentam as identidades, valores e significados locais, desde o período temporal trabalhado, até a contemporaneidade.

Referências

ABREU, Jean Luiz Neves. Difusão, produção e consumo das imagens visuais: o caso dos ex-votos mineiros do século XVIII. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 25, n° 49, 2005, p. 197-214.

_____. **O Imaginário do Milagre e a religiosidade popular**: um estudo sobre a prática votiva nas Minas do século XVIII. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

ALVES, Célio Macedo. A imaginária religiosa setecentista em Minas 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, p. 427-450.

_____. Um Estudo Iconográfico. In: COELHO, Beatriz (Org). **Devoção e Arte: Imaginária Religiosa em Minas Gerais**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005, p. 69-92.

ANDRADE, Solange Ramos de. **O culto aos Santos**. A Religiosidade Católica e seu Hibridismo. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPHU, Ano III, n. 7, maio, 2010.

AQUINO, Maurício de. **História e Devoção: Construção social do culto a Nossa Senhora Aparecida do Vagão Queimado de Ourinhos – SP (1954-2004)**. Bauru, SP: Edusc, 2011.

ARAÚJO, Manoela Viera Alves de. **A Coroa, a Igreja e o fenômeno Confrarial nas Minas Setecentistas**. XVIII Encontro regional (ANPUH-MG). Mariana, julho de 2012.

ARAÚJO, Maria Lucília Viveiros. **Reflexões sobre a pesquisa historiográfica dos testamentos**. 2005.

ARAÚJO, Marta Maria Lobo de. **A Confraria do Santíssimo Sacramento de Pico de Regalados (1731-1780)**. Coimbra: ATAHCA, 2001 (a).

ARQUIVO DO INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. São João del Rei. **Livros de testamentos**, 1730-1800.

AUGRAS, Monique. **Todos os Santos são bem-vindos**. Editora Pallas. Rio de Janeiro, 2005.

BARBOSA, Waldemar de Almeida. **Dicionário Histórico-Geográfico de Minas Gerais**. Editora Itatiaia Ilimitada, Belo Horizonte-Rio de Janeiro. 1995.

BETHENCOURT, Francisco. Os equilíbrios sociais do poder. In: MATTOSO, José. **História de Portugal: no alvorecer da modernidade (1480-1620)**. Editora Estampa, 1997.

BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média** – século XII. Lisboa: Edições 70, 1986.

BONETTI, Inácio. **As fontes da Salvação**. Carta do Mês, estigmatinidade; Nº 201, 202, 203, março/junho, 2007.

BORGES, Célia Maia. **Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário**: devoção e solidariedade em Minas Gerais: séculos XVIII e XIX. JF: Editora UFJF 2005.

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

BROWN, Peter. **The cult of the saints**: The Rise and Function in Latin Christianity. Chicago: University Press, 1981.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. Tradução de Aldo Porto. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CALAVIA, Oscar. **O que os santos podem fazer pela Antropologia?** Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, 2009, 198-219.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. **As Irmandades de São Miguel e as Almas do Purgatório**: culto e iconografia no setecentos mineiro. Belo Horizonte; C/Arte, 2013. Cap 2 (Iconografia e devoção às almas em Portugal, p.57- 79).

_____. IN: **Boletim do CEIB**-Centro de Estudos da Imaginária Brasileira. B Horizonte, v.4, nº 16 (2000), setembro, p. 3 4.

_____. “**Devoção e representação do Arcanjo Miguel e das Almas do Purgatório na Capitania das Minas**”, Revista do Instituto de Artes e Cultura/UFOP,1 (1994): 61-69.

_____. **São Miguel, as Almas do Purgatório e as balanças**: iconografia e veneração na Época Moderna. *Memorandum*, 7, 102-127. Retirado em Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos07/campos01.htm> Memorandum 7, out/2004 Belo Horizonte: UFMG; Ribeirão Preto: USP.

_____. 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.

CAMURÇA, Marcelo Aires. As muitas faces das devoções: das romarias e dos santuários ao turismo, ao marketing religiosos e aos altares virtuais. In: **Fragmentos da Cultura**. Goiânia, V. 16, n. ¾, 2006, p. 257-270.

_____. Panorama Religioso do catolicismo e do Protestantismo no Brasil. In: **Revista Magis, Caderno de Fé e Cultura**. Centro Loyola de Fé e Cultura, PUC-RJ, Nº. 14,1996, p. 2-15.

CHARTIER, Roger. Por uma Sociologia Histórica das Práticas Culturais. In: _____. **História Cultural: entre Práticas e Representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 13-28.

_____. O mundo como representação. In: **Revista Estudos avançados**. V. 5, nº11. São Paulo, Jan./Abr. 1999, p. 173-191.

_____. **Leituras e leitores na França do Antigo Regime**. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Unesp, 2004.

_____. **A história cultural: entre práticas e representações**. 2ª Ed. Trad. Maria Manuela Galhardo. Lisboa: DIFEL Difusão editorial 2002.

CIPOLINI, Pedro Carlos. **A devoção Mariana no Brasil**. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 40, n. 1, p. 36-43, jan./abr. 2010.

COELHO, Beatriz (Org). **Devoção e Arte: Imaginária Religiosa em M.G.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

CUNHA, Arlindo de Magalhães Ribeiro da. **São Gonçalo de Amarante: um vulto e um culto**. Vila Nova de Gaia: Câmara Municipal de Vila Nova de Gaia, 1996.

CURTO, Diogo Ramada. Os equilíbrios sociais do poder. In: MATTOSO, José. **História de Portugal: no alvorecer da modernidade (1480-1620)**. Editora Estampa, 1997.

DRIESSEN, Henrik. “Elite” Versus “popular” religion? The politics of Religion in Rural Andalusia, an Anthrohistorical Perspective. In: SANTAJO, C. Álvares et al. **La Religiosidade Popular**. Barcelona: Anthopos. Vol. 1,1989, p. 82-104.

DUARTE, Stela Beatriz. **Martírio e Castidade: atos de virtudes evidenciados no exemplares textuais quinhentistas**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011.

DURÃES, Margarida. “Porque a morte é certa e a hora incerta...” Alguns aspectos dos preparativos da morte e da salvação eterna entre os camponeses Bracarenses (Séc. XVIII-XIX). In: **Sociedade e Cultura 2**. Cadernos dos Nordeste, série Sociologia, Vol. 13 (2). 2000, 295-342.

EVANGELISTA, Adriana Sampaio. **Pela Salvação de minha alma: vivência da fé e Vida cotidiana entre os irmãos terceiros de Minas Gerais – séculos XVIII e XIX**. Tese (doutorado em Ciência da Religião), UFJF, Juiz de Fora, 2010.

FLECK, Eliana Cristina Deckmann & DILLMANN, Mauro. A Vossa graça nos nossos sentimentos: a devoção à Virgem como garantia da salvação das almas em um manual de devoção do século XVIII. **Revista Brasileira de História**. Vol.32 nº.63, São Paulo 2012. On-line version ISSN 1806-9347. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01882012000100005>.

FRANCO JR., Hilário. **A Eva barbada**. Ensaio de mitologia medieval. SP: EDUSP, 1996.

FREYRE, Gilberto (1933) – **Casa-Grande & Senzala**. 25ª edição. Rio: José Olympio editora, 1987.

FURTADO, Junia. 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.

GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques et SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo/Bauru: Imprensa Oficial do Estado/EDUSC, 2002, p. 149-163.

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

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26.ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1995. (Obra publicada em 1936).

JURKEVICS, Vera Irene. **Os santos da Igreja e os Santos do Povo**: devoções e manifestações de religiosidade popular. Tese de doutorado apresentada ao curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2004.

LIMA JÚNIOR, Augusto de. **História de Nossa Senhora em Minas Gerais**: origens das principais invocações. Belo horizonte: Autêntica Editora: editora PUC Minas. Coleção Historiografia de Minas. Série Alfarrábios, 2008.

LOPES, José Rogério. **A imagética da devoção**: a iconografia popular como mediação entre a consciência da realidade e o ethos religioso. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010.

_____. **Imagens e Devoções no Catolicismo Brasileiro**. Fundamentos Metodológicos e Perspectivas de Investigações. **Revista de estudos da Religião** – REVER, ISSN 1677-1222. Pós-Graduação em Ciência da Religião, PUC, São Paulo, 2003.

_____. **Velhas devoções, novas devoções**: mediações e mudanças no cristianismo devocional contemporâneo. PLURA, Revista de Estudos de Religião, vol.1, nº 1, 2010, p. 109-135.

MALAGUIAS, Carlos de Oliveira. **Trabalho, família e escravidão**: pequenos produtores de São José do Rio das Mortes, de fins do século XVIII a meados do XIX. Dissertação de Mestrado em História – UFMG, 2010.

MATA, Sérgio da. **Chão de Deus**: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais. Brasil. Século XVIII-XIX. Berlim: Wissenschaftlicher Verlag Berlin, 2002.

MEGALE, Nilza Botelho. **107 invocações de Maria no Brasil: história, folclore e iconografia**. Editora Vozes, Petrópolis, 1980.

MENEZES, Renata. **A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: 2004.

MONTERO, Paula. Religiões e Dilemas da Sociedade Brasileira. In: **O que ler na Ciência social Brasileira (1970-1995)** – ANPOCS, Editora Sumaré Antropologia, Volume I.

MOSCOVICI, S. **A Máquina de fazer Deuses**. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

OLIVEIRA, Monalisa Pavonne. **Devoção e Poder: a Irmandade do Santíssimo Sacramento de Ouro Preto (Vila Rica 1732-1800)**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto. Mariana – MG, UFOP, 2010.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro & ARAÚJO, Maria das Graças Ferreira. “Pequenos Santos”: uma devoção familiar. PLURA, **Revista de Estudos de Religião**, vol. 2, nº 1, 2011, p. 80-100.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, v. 36, fasc. 141, pp. 131-141, março de 1976.

_____. **Religião e dominação de classe: Gênese, estrutura e função do catolicismo organizado no Brasil**. Petrópolis: vozes, 1985.

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.

PEREIRA, José Carlos. A Linguagem do Corpo na Devoção Popular do Catolicismo. **Revista de Estudos da Religião**. ISSN 1677-1222. Nº 2, 2003, p. 67-98.

PEREIRA, José Carlos. **Devoções marginais: Interfaces do imaginário do religioso**. Porto Alegre;zouk, 2005.

PETRUSKI, Maura Regina. Eu oro, tu oras, eles oram para Corina Portugal. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano IV, n. 12, Janeiro 2012 - ISSN 1983-2850. <http://www.dhi.uem.br/gtrelegiao/index.html>. Acesso: out./2013

PIMENTEL, Elam de Almeida. A Imagem da Devoção de São Longuinho em Freguesia In: **Sacrilegens- Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião** – UFJF, Juiz de Fora, v.2, n.1, p.101-114, 2008. [tp://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2009/08/2-5.pdf](http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2009/08/2-5.pdf) 102.

PIMENTEL, Elam de Almeida. A imagem de Devoção de São Longuinho em Freguesia. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v.2, n.1, p.101-114, 2005. www.ufjf.br/sacrilegens/files/2009/08/2-5.

REIS, João José. **Quilombos e revoltas escravas no Brasil**. Revista USP, São Paulo (28), Dezembro/Fevereiro 95/96, p. 14-39.

RENDERS, Helmut. **Raízes, projetos, mentalidades e perspectivas da religião “cordial” do Brasil**: uma viagem em busca da alma brasileira. Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, MG. Como pré-requisito para a conclusão do programa de pós-doutorado em Ciência da Religião, 2011.

RODRIGUES, Herbert. **Entre o espetáculo e a devoção**: a festa do Divino Espírito Santo em Mogi das Cruzes (SP). Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da universidade de São Paulo. São Paulo, 2006.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Condicionamentos Sociais do Catolicismo Popular**. In: Revista Eclesiástica Brasileira, v. 36, n. 141, 1976, p. 159.

SÁ, Isabel dos Guimarães. A história religiosa em Portugal e no Brasil: algumas perspectivas (Séculos XVI-XVIII). In: **Brasil – Portugal: História, agenda para o milênio**. Org. ARRUDA, José Jobson & FONSECA, Luís Adão da. Edusc, 2001, p. 29-54.

SANTALÓ, Alvarez Carlos; BUXÓ, Maria Jesús; RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (coords.). **La Religiosidad Popular**. Vol. 2. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. **Santos e devotos no Império Ultramarino Português**. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 2009, 146-178.

SILVA, Kellen Cristina. **“No silêncio do olhar, a compreensão da palavra”- o discurso imagético da religiosidade na irmandade de Nossa Senhora das mercês de Tiradentes, MG**. III Encontro Nacional de Estudos da Imagem, 03 a 06 de maio de 2011-Londrina-PR. <http://www.uel.br/eventos/eneimagem/anais2011/trabalhos/pdf/Kellen%20Cristina%20Silva.pdf>

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão. **Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil (1990-2003)**. UFRJ, 2002. www.abrem.org.br/copiar.php?arquivo=categoriagenero.pdf. Acesso: 08/2013.

SOARES, João Alvares. **Sermão da gloriosa S. Anna, Mãe de Maria SS. Senhora Nossa, na festa que lhe consagrão os Moedeiros na Catedral da Cidade da Bahia**. Lisboa: Officina Augustinianna, 1733, p.1-31.

SOUZA, Daniela dos Santos. **Devoção e identidade:** O culto de Nossa Senhora dos Remédios na Irmandade do Rosário de São João del-Rei – séculos XVIII e XIX. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011.

SOUZA, Daniela dos Santos. **Devoção e identidade:** O culto de Nossa Senhora dos Remédios na Irmandade do Rosário de São João del-Rei – séculos XVIII e XIX. Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei. UFSJ, São João Del Rei, 2010.

SOUZA, Laura de Mello. História da cultura e da religiosidade. In: **Brasil – Portugal: História, agenda para o milênio.** Org. ARRUDA, José Jobson & FONSECA, Luís Adão da. Edusc, 2001, p. 75-80.

SOUZA, L. de M. e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz.** São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. **Inferno Atlântico:** demonologia e colonização, séculos XVI a XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Maria Beatriz de Mello. **Mãe, mestra e guia:** uma análise da iconografia de Santa'Anna. *Topoi*, Rio de Janeiro, dezembro, 2002, p. 323-250.

SOUZA, Marina de Mello e. **Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro.** Universidade Federal Fluminense Brasil, Tempo, vol. 6, nº 11, 2001, p. 171-188.

STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e cultura. In: VALLA, Victor Vincent (org.). **Religião e cultura popular.** Rio de Janeiro: DP & A, 2001.

TEIXEIRA, Faustino. **Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo.** REVISTA USP, São Paulo, n.67, setembro/novembro 2005, p. 14-23.

WOODWARD, Kenneth L. **A fábrica de santos.** Tradução de Raul de Sá Barbosa; São Paulo, editora Siciliano, 1992.

VAINFAS, Ronaldo. **Santo Antônio na América Portuguesa:** religiosidade e política. REVISTA USP, São Paulo, n.57, março/maio 2003, p. 28-37.

VARAZZE, Jacopo de. **Legenda áurea:** vidas de santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, J. (Dir.). **O Homem Medieval.** Lisboa: Presença, 1989, p. 211-230.

VILLALTA, Luiz Carlos & RESENDE, Maria Efigênia Lage de. (Org). **História de Minas Gerais:** As Minas Setecentistas. Autêntica; Companhia do Tempo, vol. 2, 2007.

VOLVELLE, Michel. **As almas do Purgatório:** ou o trabalho de luto. Tradução: Aline Meyer e Roberto Cattani. São Paulo: Editora UNESP, 2010.