

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

**Giovana de Carvalho Castro**

**VÁ COM A DEUSA: O AMENIZAR DO FIM ATRAVÉS DA DEVOÇÃO À  
NOSSA SENHORA DA BOA MORTE SÉCULOS XVIII E XIX**

Dissertação apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em Ciência da Religião  
como requisito parcial à obtenção do  
título de Mestre em Ciência da Religião  
por Giovana de Carvalho Castro  
Orientadora: Profa. Dra. Vitória Peres de  
Oliveira.

**Juiz de Fora**  
**2005**

Giovana de Carvalho Castro

**Vá com a Deusa: O amenizar do fim através da devoção à Nossa Senhora da Boa Morte Séculos XVIII E XIX**

Dissertação defendida e aprovada, em 23 de junho de 2005, pela banca constituída pelos professores:

BANCA EXAMINADORA

---

Dra. Vitória Peres de Oliveira (orientadora)  
Programa de Pós-graduação em História, UFJF

---

Dra. Beatriz Helena Domingues  
Programa de Pós-graduação em História, UFJF

---

Dr. Riolando Azzi  
Programa de Pós-graduação em História, UFRJ

## AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, *Profa. Dra. Vitória Peres*.

À minha *família e amigos*.

Ao órgão financiador da pesquisa *Conselho Nacional de Pesquisa (CNPQ)*.

A *todos* que colaboraram na realização do presente trabalho.

## RESUMO

A dissertação tem como tema de estudo a devoção à Nossa Senhora da Boa Morte na região de Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX, enquanto estratégia para abrandar o medo ancestral da morte, e, fortemente ligada ao imaginário coletivo. Busca-se perceber a devoção como resultado de um processo cujas raízes remontam ao imaginário medieval, trabalhando-se a ideia de que o catolicismo, a política pastoral da Igreja e a sociedade em geral foram influenciadas pela existência do medo da morte. As fontes dividem-se em primárias manuscritas, fontes primárias impressas; ambas relativas às Irmandades de Nossa Senhora da Boa Morte, e, bibliografia de apoio. Procura-se cotejar as informações encontradas nos documentos da época entre si e com a bibliografia consultada. Busca-se, quando necessário, promover um diálogo entre os autores. No decorrer do trabalho de pesquisa conclui-se que a devoção à Nossa Senhora da Boa Morte revelou-se como uma reconstrução cultural, dando um novo significado à questão da finitude humana.

**Palavras-chave:** Morte, Fé, Devoção, Irmandades, Nossa Senhora da Boa Morte

## ABSTRACT

This paper has got as theme the devotion to “*Nossa Senhora da Boa Morte*” in the state of Minas Gerais (Brazil) during XVIII and XIX centuries. The devotion was used as a strategy to soften the ancient fear of death, strongly linked to the imaginary collective. Look up to realize the devotion as result of a process whose roots ascend to the imaginary medieval, worked with the idea that Catholicism, the pastoral politic from the church and the society in a general view, had been influenced by the remains of deaths’s fear. Concerning the used sources, it divides in primary manuscripts sources, primary printed sources and a support bibliography. It tries to compare the informations founded in a many documents from that time with consulted bibliography. This study allowed us to understand how people are able to input new meanings and other significations to stipulated practices. To the people that lived in Minas Gerais in the XVIII and XIX centuries religiosity was in depth than appearance or the other exterior aspects from the faith. Religiosity had an intense and deep meaning, it disclose interlaced with quotidian.

**Keywords:** Death, faith, devotion, brotherhoods, “*Nossa Senhora da Boa Morte*”

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

AEAM – Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana

APM – Arquivo Público Mineiro

## SUMÁRIO

|          |  |           |
|----------|--|-----------|
| <b>1</b> | <b>INTRODUÇÃO.....</b>   | <b>08</b> |
| <b>2</b> | <b>AS INTERPRETAÇÕES DA MORTE</b>  |           |
| 2.1      | <b>A percepção da morte constante no lócus da sociedade católica: análise da morte cotidiana enquanto herança da cultura medieval.....</b> | <b>14</b> |
| 2.2      | <b>Barroco e pedagogia do medo.....</b>  | <b>26</b> |
| 2.3      | <b>A ritualização da morte.....</b>  | <b>32</b> |
| <b>3</b> | <b>RELIGIÃO E RELIGIOSIDADES</b>   |           |
| 3.1      | <b>Catolicismo na Colônia – igreja e irmandades.....</b>   | <b>37</b> |
| 3.2      | <b>Caminhos do pecado e do perdão.....</b>   | <b>48</b> |
| 3.3      | <b>Sufrimento e dor da alma – céu, inferno e purgatório.....</b>   | <b>57</b> |
| <b>4</b> | <b>A BOA MORTE</b>   |           |
| 4.1      | <b>A Advogada dos pecadores.....</b>   | <b>65</b> |
| 4.2      | <b>A Morte ressignificada em Nossa Senhora.....</b>  | <b>76</b> |
| <b>5</b> | <b>CONCLUSÃO.....</b>  | <b>85</b> |
|          | <b>REFERÊNCIAS.....</b>  | <b>90</b> |
|          | <b>APÊNDICE</b>  |           |
|          | <b>FONTES ARQUIVÍSTICAS.....</b>   | <b>98</b> |

## 1 INTRODUÇÃO

A formação da identidade brasileira perpassa inevitavelmente pela cultura religiosa do catolicismo. Este estudo visa ao aprofundamento do olhar sobre as relações entre fé e sociedade mineira, através da pesquisa das construções do imaginário social coletivo e de uma de suas estratégias de abrandamento da fugacidade da vida, expressa na devoção à Nossa Senhora da Boa Morte.

A fraqueza presencial de religiosos na Colônia não impediu que o imaginário dos crentes se construísse em bases teológicas bastante sólidas – a preparação para a morte, a preocupação com a salvação da alma, a afirmação da geografia do além – que foram margeados pela moral reformista de Trento. A preocupação com a salvação da alma marcou esses homens e mulheres e instalou-se na longa duração em práticas e ritos específicos para o bem morrer. A inevitabilidade da morte foi reconstruída de várias formas, formando um quebra-cabeça polissêmico de complexa análise. Havia, como já muito afirmado por diversos pesquisadores, uma boa convivência com o espaço próprio da morte, mas essa ainda era temida, se fosse repentina, sem preparação e, principalmente, sem funeral e sepultamento adequados, sem os ritos de boa passagem, marcados pela pompa e luxo, numa das maiores expressões da sociedade barroca – o espetáculo público.

Sob a sombra do fim, o catolicismo foi redimensionado dentro da perspectiva de religiosos e leigos, envolvendo uma íntima ligação com o Além. Afirmou-se uma visão de mundo marcada pela escatologia que envolvia o culto aos mortos e a crença na imortalidade da alma.

Nesse contexto, questionava-se com frequência: com o que contar, então, com a juventude já dada e que se escoia rapidamente, ou com a promessa de uma vida eterna ainda que não tão concreta? Aprofundando essa análise, pôde-se perceber então que, por trás da preocupação com a fugacidade da vida, estava o medo da morte. Olhando pelo viés do imaginário do período em estudo percebe-se que os atores querem acreditar na vida eterna, na ressurreição da carne, reforçada nas suas orações diárias. Mas crer na ressurreição da carne, no perdão de seus pecados e na vida eterna revelava-se tarefa mais difícil que orar por tais realizações diariamente. Assim, sob viés da noção de pecado enquanto ausência do divino, nascia a idéia de que nem todos seriam contemplados com a graça divina, e isso era



apavorante. Além disso, inexistia para os não agraciados o vazio. A eles cabia uma fatia amarga do bolo da eternidade: o inferno. Um problema que em si já se revela complexo – o medo da morte – ganha no Barroco cores ainda mais fortes. Temer a morte era apenas o começo: temia-se a não ressurreição, a não vida eterna ao lado de Deus Pai e da Sagrada Família e temia-se – talvez mais que tudo – o Inferno e ao diabo. Mas nem tudo eram trevas e perdição para os homens desse tempo. Havia ainda a possibilidade de remissão dos pecados. Se errar é humano, no contexto popular, perdoar era divino.

Muitos pesquisadores buscaram estudar a morte por diversos enfoques, como, por exemplo, as manifestações de luto, rituais cerimoniais ou as estratégias de salvação através dos testamentos. Independente do olhar está intrínseca nessas pesquisas a busca da compreensão de como as diversas sociedades lidavam com a questão da morte e o sofrimento advindo. Assim, este trabalho busca dar uma contribuição acerca da religiosidade suscitada em torno da morte, na região de Minas Gerais dos séculos XVIII e XIX, focalizando-se no devocional à Nossa Senhora da Boa Morte. Partiu-se da hipótese que essa devoção, estudada através da documentação relativa às Irmandades de mesmo nome, serviria como elemento de abrandamento da angústia trazida para a finitude – tanto para os mortos como para os vivos.

Estudos acerca de irmandades religiosas no Brasil não são algo novo, e muitas foram as perspectivas utilizadas. No que se refere à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e sua atuação em Minas Gerais, não se tem nada específico, mesmo porque a ideia de Boa Morte não se liga somente a essa irmandade. De forma geral, todas as irmandades se utilizavam desse conceito e seus membros sentiam-se confortados com a possibilidade de uma vida eterna garantida por ritos funerários adequados e missas após morte. Assim, “morrer bem constitui assunto de maior relevância para o cristão, pois se considera que dela depende em grande parte a salvação (CAMPOS, 1995, p. 5)”. Mais uma vez a temática religiosa está intimamente relacionada com o social, pois morrer também está ligado ao estado perfeito da alma, que só é alcançado pela pureza do corpo.

Por isso, visando a aprofundar as pesquisas acerca dessa construção histórica – do bem morrer dentro do imaginário do catolicismo dos séculos XVIII e XIX – escolheu-se analisar a devoção a Nossa Senhora da Boa Morte como uma nova forma cultural de lidar com a morte, frisando que, o objeto deste estudo não envolve estudos relativos à organização social da Irmandade, mas sim, aos elementos relacionados ao devocional e sua ligação com o imaginário acerca da finitude.

O objetivo geral consiste, portanto, em analisar uma das construções mentais acerca da morte nas Minas Gerais dos séculos XVIII/XIX, através do estudo da devoção à Nossa

Senhora da Boa Morte, procurando estabelecer-se uma conexão entre tal devocional e o arcabouço cultural da sociedade do período. Para atingi-lo, buscou-se remeter as raízes do medo da morte, pesquisa que levou à Europa medieval, já que essa relação se estabeleceu no processo de longa duração. Assim, foram seguidos os rastros da morte na passagem para a Idade Moderna na Europa, suas novas perspectivas e novos ritos. A isso somam-se os estudos relativos ao Barroco – já consagrado enquanto estilo artístico e projeção do mental. Acompanhou-se a instalação desses novos padrões na Colônia portuguesa, associados à mentalidade religiosa do catolicismo pós-tridentino e da força impositiva do Estado português, rica no uso de imagens sobre a finitude humana, constantemente expressa na fala dos religiosos.

A especificidade da sociedade que se instala na região das Minas Gerais é abordada na parte 2 do trabalho, onde ela aparece fortemente marcada pela herança europeia somada ao estigma do Barroco e sua preocupação com as vanidades e sobrevivência da alma. Aqui, destaca-se o papel das Irmandades e sua intervenção na relação entre vivos e mortos que se estreita com a afirmação no imaginário popular da geografia do Além.

Finalmente, busca-se entender como esses elementos margeadores – herança medieval acerca da morte, implantação do catolicismo na Colônia, relações acerca de pecado e salvação da alma, geografia do além e papel das Irmandades - suscitaram e alimentaram o culto à Nossa Senhora da Boa Morte. Percebe-se que morte e religião ocupam campos comuns no imaginário<sup>1</sup> do homem religioso da região de Minas Gerais, ao longo dos séculos analisados. Devido à riqueza de possibilidade de uso de fontes, oferecida pela História Cultural, há nela uma via mais coerente de alcance dos objetivos desta pesquisa- gerais e específicos. Graças a ela, pôde-se construir um quadro da sociedade colonial que a aponta como local de maior densidade urbana, marcado pelas tensões da fiscalização constante da Coroa, com grande quantidade de marginalizados sociais definidos como desclassificados do ouro pela historiadora Laura de Mello e Souza, e que têm no catolicismo um elemento de forte coesão e manutenção da ordem social. Soma-se a isso a sombra permanente da morte e da punição pelos pecados cometidos.

O referencial teórico utilizado nesta pesquisa vem da História Cultural, metodologia recente nos anais da Historiografia, e que se acredita ter dado sua maior contribuição com a introdução do diálogo com outras disciplinas, tais como Antropologia e Religião, e a introdução de novas fontes, visando-se a melhor reconstrução de seus objetos. A

---

<sup>1</sup> Entende-se como imaginário as formas de construção culturais utilizadas por elementos do grupo social como formas de compreensão de eventos das mais variadas naturezas.

complexidade conceitual, quando se trabalha com história cultural, traduz uma série de obstáculos de difícil transposição. Uma das razões para todas essas dificuldades reside precisamente na delimitação bastante tênue entre história cultural e seus níveis representativos. Trabalhar-se história cultural é estabelecerem-se diálogos prováveis com a história das mentalidades, a história das idéias e, mais especificamente neste trabalho, com a antropologia e os estudos de religião. Robert Mandrou já afirmava que a história das mentalidades se baseia em histórias de visões de mundo, ao que se soma a análise de Vovelle (1989, p. 13), segundo a qual “ela é o estudo das mediações e da relação dialética entre, de um lado, as condições objetivas da vida dos homens e, de outro, a maneira como eles narram e mesmo como a vivem”.

Através dessas diretrizes, analisou-se a questão da resignificação dentro do contexto abordado enquanto elemento cultural tangenciado por uma teia de relações e heranças culturais, tendo como norte a questão religiosa. A opção pelo tema deste trabalho foi motivada pela percepção de que, apesar da racionalização que permeou a produção do conhecimento a partir do século XIV, salvar-se, reconciliar-se com o criador e livrar-se do estigma da Queda ainda revela-se como uma permanência cultural significativa no imaginário coletivo perceptível sob o olhar de longa duração. Baseando-se nessas balizas metodológicas, utilizamos como pressupostos gerais a abertura na escolha das fontes, tendo como objetivo principal entender a devoção à Nossa Senhora da Boa Morte como uma construção histórica em determinado espaço cronológico, mas também como uma resignificação da cultura religiosa inserida na longa duração. A escolha de tal linha metodológica se deu motivada pela percepção de que cultura e religiosidade são quase sinônimas no que se referem ao objeto em questão.

Esta pesquisa desenvolveu-se nos arquivos da Cúria Metropolitana de Mariana e no Arquivo Público Mineiro<sup>2</sup>. Inicialmente o estudo voltou-se para as fontes buscando-se a análise da devoção à Nossa Senhora da Boa Morte como forma de diminuir a angústia de vivos e mortos em relação à morte. No entanto, percebeu-se que aquela consistiu numa construção mais rica, já que deu a seus devotos a possibilidade de ritos e devoção com duplo sentido – morte e assunção. Para fundamentar essa hipótese, foram analisados os livros de compromisso, contas, acordos e assentos de irmãos das cidades de (Guara)Piranga, Catas Altas, Cachoeira do Campo, Pouso Alto, Campanha, Airuoca, Mariana e São João Del Rei.

---

<sup>2</sup> Visando facilitar as referências ao uso de fontes arquivísticas utiliza-se as seguintes abreviaturas para se remeter aos arquivos: AEAM (Arquivo Eclesiástico do Arcebispado de Mariana) e APM (Arquivo Público Mineiro).

As informações acerca das Irmandades de Nossa Senhora da Boa Morte das cidades de Vila Rica de Ouro Preto e Barbacena, que apresentam registros de boa parte dos séculos XVIII e XIX, foram obtidas junto às fontes secundárias.

Visando a estabelecer um fio condutor, traçou-se um percurso, que aparece estruturado no texto da seguinte forma:

Na seção 2, **As interpretações da morte**, aborda-se a angústia da finitude.

A parte I - **A percepção da morte constante no lócus da sociedade católica** trata da morte cotidiana enquanto herança do catolicismo lusitano. Discutem-se aqui as visões acerca da morte num plano mais geral e sua relação com a ideia do pecado original. Buscou-se entender como o medo da morte transformou-se em medo pelos destinos da alma e como se instalou uma dinâmica entre vivos e mortos, que dava a ambos a esperança da salvação, mas que também estabeleceu laços indissociáveis entre eles, abrindo um espaço que, mais tarde seria ocupado pelas Irmandades. Daí partiu-se para a relação entre esses elementos e a religião – no caso, o catolicismo – na formação da mentalidade portuguesa, fortemente pautada pela intervenção estatal e trazida para a Colônia sob a bandeira do padroado. Pôde-se observar, então, que a preocupação com a alma altera os ritos de morte e que o catolicismo se apropria de tal discurso e o associa à devoção a santos e à Virgem Maria, principalmente após o Concílio de Trento, sendo tais resoluções aplicadas de forma corrente no catolicismo implantado no Brasil.

Na parte II - **Barroco e Pedagogia do medo**: a morte sob o viés da sociedade colonial mineira foi analisada a afirmação do discurso religioso acerca da importância da salvação da alma associado ao pessimismo barroco. Esse processo, que se inicia em meados do século XVI, revela-se de suma importância ao serem definidos os aspectos que nortearão a mentalidade cultural de fundo religioso, pois instalará no senso comum a associação entre morte, salvação e devoção religiosa; afirmando-se aqui, as discussões apresentadas na parte I, acerca da fragilidade da vida. Destaca-se também a importância dos pregadores, como o padre Antônio Vieira, que bem sintetiza essa ligação e cristaliza o arrependimento diário e devocional como caminho assegurado à salvação. A angústia barroca apresentava-se como formadora de mentalidade e de uma ambiência na qual a morte permeava todos os aspectos da vivência, encantando e apavorando. A herança medieval, mais uma vez, faz-se presente, legando ao Barroco seu senso de crise e de pessimismo, que se transforma num extremo apego à vida e num lamento constante ante a sua brevidade. O interesse é perceber como a temática barroca assimilou essa construção mental, passando a utilizá-la como forma de conselho aos homens, os quais a morte iguala. Finalizando a primeira parte discutir-se-ão os

ritos que se inauguram a partir da cristalização no imaginário popular dos elementos questionados partes I e II.

Na seção 3, **RELIGIÃO E RELIGIOSIDADES**, há a preocupação em ligar os elementos do arcabouço mental acerca da morte em Minas Gerais à formação de religiosidades, que foram permanentemente pautadas pela já discutida herança medieval, mas que trazem em seu bojo diversas especificidades. Essas especificidades envolvem uma intensa participação leiga expressa nas irmandades e numa ritualização extremamente pública e ostensiva. A esses elementos, relacionaram-se as projeções e práticas relativas ao pecado e formas de perdão, já que a preocupação com a salvação da alma liga-se diretamente às opções feitas em vida e como fora possível a esses devotos dentro dessa cultura, construir uma devoção, como a de Nossa Senhora da Boa Morte – misto de mãe e advogada, como forma de concretizar a salvação da alma pelos imbricados caminhos do Além, apresentados na parte III deste capítulo.

A seguir, na seção 4, **A BOA MORTE**, debruçou-se sobre a implantação da devoção à Nossa Senhora da Boa Morte expressa, nos documentos das Irmandades. Preocupou-se, aqui, em apresentar a devoção como uma nova face da morte, expressa no imaginário popular pela figura de uma encarnação da Virgem, aquela que venceu a morte e intervirá pela salvação de seus devotos, simbolizando a resposta às angústias advindas da morte, do julgamento, da cobrança pelos pecados, num novo formato que agrega em si o conforto advindo do colo maternal e as possibilidades de salvação para a alma, com ênfase na intercessão entre divino e humano por via da crença em Nossa Senhora da Boa Morte, que desemboca numa nova construção histórica ratificada nos séculos XVIII/XIX, fazendo das celebrações da morte uma festa à vida.

## 2 AS INTERPRETAÇÕES DA MORTE

### 2.1 A percepção da morte constante no lócus da sociedade católica: análise da morte cotidiana enquanto herança da cultura medieval

A morte nos faz cair em seu alçapão,  
 É uma mão que nos agarra  
 E nunca mais nos solta.  
 A morte para todos faz capa escura,  
 E faz da terra uma toalha;  
 Sem distinção ela nos serve,  
 Põe os segredos a descoberto,  
 A morte liberta o escravo,  
 A morte submete rei e papa  
 E paga a cada um seu salário,  
 E devolve ao pobre o que ele perde  
 E toma do rico o que ele abocanha  
 Froidmont (1979, p. 50).

Parte-se, aqui, do pressuposto que, de forma ampla, o homem é cheio de contradições e incoerências, pelo fato de ser ele o único animal que sabe que vai morrer e, no entanto, ambiciona prolongar sua existência. Driblar a trágica certeza que lhe dá sua condição de criatura tornou-se assim uma aspiração que acompanhou a trajetória humana. Talvez, em nenhum momento da história, essa contradição tenha sido mais perceptível que durante o período colonial na América Portuguesa, marcada pela difusão do Barroco, não só enquanto estilo artístico, mas também como projeção mental. A concretude da morte era tão tangível como a vida, posto que o tema central do Barroco se encontra na antítese entre vida e morte. Advêm daí difusos sentimentos que envolvem questões relativas à brevidade da vida, à angústia da passagem do tempo, que tudo destrói. Diante disso, o homem barroco oscila entre a renúncia e o gozo dos prazeres da vida. E são muitos os desdobramentos que advêm da percepção da morte – reencarnação, imortalidade, alma – que, por si só, já são de grande complexidade e ganharam, ao longo dos séculos, conotações de ordem moral, que agregaram ideias como céu inferno, prazer e dor – Eros e Tanatos.

De forma bastante simplificada, como resultado do cruzamento de algumas premissas filosóficas, sociológicas e antropológicas, pode-se falar em três “faces” assumidas pela morte no humano, ainda que o estudo da morte em si não seja o objetivo central deste trabalho:

- a morte como recomeço de vida, ligando-se à complexa ideia de imortalidade da alma e de integração em um projeto maior, com forte cunho religioso;
- a morte como destino fatal do homem, como saída que traz paz, descanso. Essa linha aborda o caminho utilizado por muitos filósofos, mas traz em seu bojo uma possibilidade paradoxal de reinterpretação dada pelas religiões – principalmente as cristãs: morte como pena do pecado dos pais primevos;
- a morte como possibilidade de permanência imanente à existência humana convivência diária e aberta a reinterpretações.

Essas possibilidades não são puras, mas sim inter-relacionais e servem de reflexo para a angústia humana diante da morte; e, por grande parte da história ocidental, bafejou com mais força na formação da mentalidade a associação entre morte e pecado original tornando a morte do homem marcadamente teísta. A esse teísmo somou-se o medo.

Para o homem cristão, advém do Gênesis a explicação da sua finitude - morte constitui um juízo de Deus em decorrência do pecado original. Desobedecendo, o homem recebe uma vida finita – e o que é pior, ele não sabe exatamente quando vai terminar – marcada pela dor e por provações. Nesse sentido, a morte sintetiza simultaneamente o aniquilamento do corpo e a punição divina.

Entretanto a doutrina prescreve que a reconciliação com Deus é possível, através do batismo, que suprime a mácula do pecado original. Essa cerimônia marca a aceitação da crença que, reiterada através dos demais sacramentos, apresenta como modelo maior a vida, morte e ressurreição de Jesus. Portanto, para aquele que acredita em Cristo, a morte constitui numa síntese de finitude e infinitude, pois contém a promessa de uma vida futura plena, isenta de impedimentos (SCHMAUS, 1965 apud CAMPOS, 1995, p. 8).

Nos primórdios do cristianismo, a morte significava a espera do novo advento apenas para os bons, que ressuscitariam para toda a eternidade. Aos maus, o nada era a condenação, a aniquilação do espírito e o fim da existência juntamente com o fim do corpo. As mudanças aparecem ao longo do século XI/XII, e as representações se alteram. O Apocalipse torna-se o momento de separação os puros dos impuros, do julgamento das ações e da necessária e bem-vinda intercessão dos santos. Ainda que tal processo de depuro fosse assustador, o crente contava com sua distância – escatologicamente isso ocorreria somente ao final dos tempos e não imediatamente após a morte, o que servia para amenizar o medo. De acordo com Delumeau, “as coletividades e as próprias civilizações estão comprometidas num diálogo permanente com o medo” (DELUMEAU’ 1989, p. 12). O medo da morte advém da sensação

de insegurança que se instala por meio de sua ação, pois, se o medo funciona como proteção contra a morte como se proteger do maior dos medos?

A questão da salvação era, sem dúvida, apavorante e perturbadora. A partir do século XIII, os homens passaram a se preocupar cada vez mais com as garantias espirituais e, caso não o fizessem com cuidado em vida, ainda podiam contar com o testamento para fazer cumprir sua vontade, fazendo crescer a influência da igreja e das irmandades<sup>3</sup>. O estudioso Huizinga (1919, p.89) defende a ideia de que tal processo de intensificação religiosa do ato de morrer, paradoxalmente, é fruto de um intenso processo de tomada de consciência individual – e de certa forma racionalista – que acaba por gerar uma profunda desesperança perante a miséria humana.

Para o historiador, Ariés (1977, p.57) há dois olhares possíveis para a vivência da morte. A primeira delas envolveria a noção da morte domada, esperada, na qual o vivente sabe que vai morrer, envolvendo rituais que datam de meados dos séculos XII, e cuja cerimônia tradicional é dissecada pelo autor através da literatura corrente. Num primeiro momento, o doente faria uma breve lamentação acerca das coisas que lhe foram caras, depois perdoaria os seus e lhes pediria perdão – momento em que ele se evadiria do mundo e passaria a zelar pela salvação de sua alma. Mas, a participação religiosa em tais cerimoniais era restrita e dava-se através da absolvição do corpo presente. Em momento algum o moribundo deixa de participar e de presidir o ato, com ampla presença de plateia, mas sem grande dramaticidade. Segundo o autor, tal postura pode ser explicada pela tradição da morte que não gerava ações

---

<sup>3</sup> Considera-se importante aqui uma breve definição de irmandade, termo que será mais bem explorado ao longo do texto: as irmandades desempenharam papéis importantes na história de muitos países do Ocidente e, até a atualidade, administram igrejas e hospitais. Irmandade é uma sociedade civil que tem por finalidade principal honrar e cultuar determinado santo, ou algum atributo de Cristo, de Deus ou da Virgem Maria. Os membros da irmandade prestam também auxílio entre si. Em geral, as irmandades são independentes umas das outras e obedecem ao bispo. Quando algumas ficam subordinadas a uma principal, essa denomina-se arquiconfraria. A origem das irmandades ou confrarias remonta ao século XIII, ao tempo da fundação das grandes ordens religiosas medievais, a franciscana e a dominicana. Os fiéis reuniram-se em irmandades, levados pelo exemplo da criação da Ordem Terceira Franciscana, formada de leigos. Em 1208, Odon, arcebispo de Paris, fixou uma festa anual para uma confraria de Nossa Senhora. A partir de então, formaram-se no mundo medieval inúmeras confrarias de todos os gêneros, ligadas a várias igrejas. Algumas construíram posteriormente seus próprios templos. Na Idade Média, as corporações congregavam todos os membros dos diversos ofícios e tinham sempre em anexo uma confraria ou irmandade para prestar assistência social e religiosa aos órfãos, viúvas e velhos operários. Em alguns casos, incumbia-se das exéquias de seus membros. A confraria erigia também uma igreja ao patrono da corporação, quase sempre um santo que houvesse exercido o ofício: são Crispim, para os sapateiros; são José, para os carpinteiros; são Fiacro, para os jardineiros etc. Essa modalidade assistencial de confraria desapareceu com as corporações e persistiram apenas as que se constituíram sob a aprovação dos bispos diocesanos. A bula *Quaecumque*, de Clemente VIII (1604), proibiu a criação de confrarias sem autorização dos bispos locais, aos quais coube também a aprovação dos estatutos. Segundo disposições eclesásticas, os bens das confrarias, com o desaparecimento dessas, devem ficar com a mitra. Apesar dessa dependência jurídica, as irmandades gozam de autonomia. Recebem e elegem seus membros à vontade, administram seus bens e podem constituir pessoa jurídica. Uma das primeiras e mais importantes irmandades chegadas ao Brasil foi a da Misericórdia. A ela foram confiadas as S, fundadas em quase todas as principais cidades do Brasil e subvencionadas pela coroa portuguesa.



de impacto e fazia parte da inércia e da continuidade cotidianas. Os mortos estavam em todos os lugares e seus cadáveres conviviam com os vivos que passeavam e festejavam pelos cemitérios e dançavam sobre os ossos. Só a partir do século XIII, a Igreja passará a proibir as danças e festas nos cemitérios, pondo fim à promiscuidade entre vivos e mortos e separando de forma radical seus mundos. Essa nova mentalidade mudou também as formas de morrer.

Num processo de longa duração, as atitudes em relação à morte se alteraram, até o ponto em que ela se dramatiza. Da aceitação da morte enquanto processo natural passou-se para uma miríade de visões particulares, que ao longo dos séculos, acabaram formando uma nova consciência coletiva acerca do morrer. Deixou-se de morrer como todas as espécies para passar a morrer enquanto pessoa e, nesse intervalo, as ações pessoais e o destino da alma ganharam suprema relevância (ARIÉS, 1977).

As representações coletivas que se revelam nos textos religiosos e leigos mostram uma concepção de miraculoso que desponta nos séculos X a XII e alicerça-se, fundamentalmente, no entrecruzamento constante do mundo sensível com o mundo das realidades espirituais, o que faz dos mortos seres que interagem cotidianamente no plano da realidade humana. A motivação por trás dos contatos dos entes espirituais com os mortais na alta Idade Média tem variadas razões: ratificar a promoção espiritual de indivíduos que seguiram a fé cristã de forma louvável; admoestar aos vivos que, uma falta particular pode prejudicar sua condição de modelo de virtude cristã e lembrar-lhes de que este caminho condenará sua alma; e, ao mesmo tempo, criar vínculos que ligam os dois mundos – já que, muitas vezes, os mortos apareciam aos vivos pedindo preces para aliviarem os pecados de sua alma. Os mortos são, então, utilizados pelos monges e pregadores como meio de coerção moral dos indivíduos - mas evidenciam, ao mesmo tempo, a possibilidade de comutação das faltas pelas práticas litúrgicas da competência dos monges, pelo retorno do arrependido ao seio da Igreja. Durante os séculos X e XII, inúmeras visões foram divulgadas, sendo que a maior parte fala de suplícios infligidos à alma pecadora, mas também das possibilidades de salvação para os que já morreram, através das preces dos vivos.

Em coletâneas de aparições como o “De Miraculis”, de Pedro o Venerável, observa-se mesmo uma ritualização das práticas intercessórias, onde a confissão das faltas antes da morte se converte mesmo num pré-requisito para o alívio das penas, e as faltas expiadas no Além são precisamente aquelas que o moribundo esqueceu de confessar e para as quais deixou de fazer as penitências devidas (SCHMIDT, 1999, p.38)

Como o contato entre esses planos tem por objeto privilegiado a salvação das almas – mesmo dos mortos –, acaba-se por desembocar na construção mental do Purgatório. Nesse contexto, a morte era o grande momento de transição das coisas passageiras para as eternas. Mas, apesar do temor suscitado, a Idade Média assistiu, de certa forma, à domesticação da morte, que fez do além um terreno próximo, com geografia amplamente divulgada, fazendo do mesmo um espaço familiar ao moribundo, que aguardava o derradeiro momento. A morte ganhou persona nessa cultura eminentemente religiosa; passou a ser temida por ser inesperada, mas também foi sentida como um rito de passagem para um outro mundo, o Além. Os medievais percebiam o Além como uma realidade: assim, a Idade Média foi o tempo do Além. A preocupação com o pós-morte foi uma constante em suas vidas.

Essa miséria perante o fim da vida, muitas vezes associada a decomposição do cadáver aos elementos macabros da morte, acabou tornando-se mote constante dos discursos dos religiosos, que visavam com isso a provocar o medo da danação eterna.

O homem do fim da Idade Média identificava sua impotência a sua destruição física, a sua morte. Via-se ao mesmo tempo fracassado e morto, fracassado porque mortal e portador da morte. As imagens da decomposição e da doença traduzem com convicção uma aproximação nova entre as ameaças da decomposição e a fragilidade de nossas ambições e de nossas ligações. Tão profunda convicção da época esse sentimento de melancolia, intenso e pungente (ARIÉS, 2002, p. 47).

O conhecimento, ainda que superficial, dessa geografia do além levava aos mortais a esperança da salvação de sua alma – já que nas brechas entre perfeito e imperfeito estava o espaço de resgate do pecado – o Purgatório. E infinitas eram as possibilidades de se chegar até ele ou de se abreviar o tempo de permanência no mesmo.

No Portugal pós-tridentino, a escatologia reforçou a ênfase no culto aos mortos com uma dupla finalidade – afirmar o poder de salvação da Igreja e injetar o pavor nos vivos. A alma ganhou um estatuto especial de bem a ser preservado e salvo, tão sacro a ponto de receber legados pecuniários dignos de inveja. Mas, o culto aos mortos não se revelou em Portugal apenas no período pós reforma. Segundo Alexandre Daves (1998, p.112) há todo um enraizamento histórico que foi apenas reforçado pelos jesuítas do século XVI e concretizado pelo fiel através dos atos finais que garantiriam a sobrevivência da alma. Coube, assim, ao catolicismo reformado a tarefa de redimensionar o culto aos mortos, enfatizando-se a questão da salvação dos vivos ao que se somaram práticas religiosas oriundas da Alta Idade Média que, reforçavam a necessidade do cristão de desprender-se dos bens materiais através de

doações e esmolas. A junção de tais aspectos desembocou na prática testamentária de instituição da alma como herdeira, e de donativos à Igreja, voltados para celebração de missas e cerimônias que garantissem a perpetuação da alma em bom lugar. Durante os séculos XVII e XVIII, Portugal assistiu à proliferação de dois tipos de textos que visavam a popularizar as condutas formadoras do ideal de perfeição cristã que em muito se aproximavam a códigos morais de bons costumes. Eram os manuais de civilidade e as artes do bem morrer. Esses últimos tinham por função atuar como um guia prático de comportamento voltado para dar repostas aos problemas da morte.

No que tange às raízes portuguesas e, por extensão, ao Brasil colonial o, culto aos mortos liga-se diretamente à análise do catolicismo, sendo essa indissociável da visão de Estado, pois era outra face da moeda da colonização – a expansão da fé estava atrelada à expansão do Império. A empresa colonial lusa em momento algum de sua história pode ser separada de seu caráter sagrado, e as navegações foram, em muitos momentos, vistas como uma variante das cruzadas, ao que se somou a tradição ibérica de guerra santa (ainda que esse conceito tenha sido uma apropriação feita junto aos “infiéis”). Foi com esse modelo mental que os ibéricos aportaram na América Latina empunhando uma bandeira que misturava tomada de posse com possessão ideológica. Surgiram, assim, diversos modelos religiosos que associavam o catolicismo à guerra – Santos guerreiros como São Miguel, São Jorge ou mesmo Santo Antônio numa de suas inúmeras variantes. As procissões tornaram-se espaço privilegiado de ostentação de poderio do Estado e da fé, e onde a festa não atingia o fiel, a Igreja incutia o medo. Para tanto, propagou-se a necessidade de atos de piedade e oração e a prática pública da religião para salvação da alma. As cerimônias públicas também remontam a Portugal dos descobrimentos, onde as festas religiosas ocupavam cerca de ¼ do calendário anual.

Essa aproximação levou o Estado a discutir questões de ordem religiosa e, vice-versa, já que os campos eram interdependentes, e quaisquer mudanças eram sentidas dos dois lados. Um bom exemplo disso é a forma discutida de legado de bens do falecido, que podiam ficar para família, para o Estado ou para sua alma – podendo essa se tornar herdeira universal dos bens. Estabeleceu-se um processo intenso de atitudes piedosas para com os mortos, expressos através das alminhas.<sup>4</sup> O etnólogo português Flávio Gonçalves aponta as alminhas como a

---

<sup>4</sup> As alminhas são painéis populares feitos em têmpera sobre madeira e colocados num nicho de pedra, geralmente colocados nas estradas e encruzilhadas, muito comuns nos séculos XVI ao XIX. Visavam a despertar no viajante sentimentos de comoção e piedade pára com as almas do purgatório. O tema é tratado por uma iconografia que não varia muito: no alto da peça está Cristo Crucificado, ladeado pela Virgem do Carmo, Santíssima Trindade, São Miguel, Santo Antonio, São Francisco ou outras variantes, dependendo da

longa duração do culto aos mortos na Antiguidade ibérica, com uma tradição do uso de encruzilhadas como locais voltados para instalação de espaços de proteção e que, graças à apropriação jesuítica, vê-se transformado em local de devoção às almas. Após o Concílio de Trento, os jesuítas assumem a divulgação do dogma de culto às almas, associando-o à devoção a São Miguel – um Osíris católico, responsável por pesar as almas na hora da morte. As confrarias das Almas espalham-se por Portugal ao longo dos Seiscentos, e os compromissos das Irmandades são unânimes na obrigatoriedade do culto aos mortos e no uso do testamento para salvação das almas. Os atos finais dos vivos eram signo da manutenção da inteireza digna de sua alma em contrapartida ao apodrecimento do corpo.

A alma ganhou identidade própria, e o cristianismo deu corpo a ela atribuindo-lhe concretude. É nessa concretude já existente que o catolicismo pós-tridentino irá investir. O culto aos mortos não visava apenas ao resgate dos já falecidos. Ele visava também à divulgação de uma nova ética religiosa, voltada para a recompensa dos vivos que buscavam a salvação. O mundo do Além tinha o poder de interferir no mundo dos vivos, pois a conduta religiosa dos vivos ligava-se diretamente ao culto dos mortos. A crença na imortalidade foi associada a um modelo ético onde se pregava amplamente o desapego aos bens terrenos. A prática esmoleira viu-se rapidamente ampliada, estendendo-se aos testamentos – costume que atingiu seu auge no século XVIII. A concretude da alma estende-se também a sua residência na eternidade. Ao pensarem o Além, ao preocuparem-se com o pós-morte, os medievais tornaram a realidade transcendente: como o mundo dos vivos, o mundo material, era efêmero, era um mundo de aparências, era uma *representação* - uma imagem, uma ideia de algo - a vida no mundo deveria voltar-se para o verdadeiro significado oculto por trás do véu da matéria. Esse sentido da vida humana era dado pelo mundo do Além.

Tais construções foram acrescidas – ou absorvidas – pela Igreja Católica, principalmente na visão jesuítica. Dentro da filosofia inaciana, o homem só poderia ter percepção da importância de sua vida para sua morte se esse momento ganhasse cores terríveis. Morrer torna-se uma arte que deve ser cultivada ao longo da vida e que merece diversas passagens dos exercícios inacianos.

---

tradição local. Mais abaixo, aparecem as almas dos condenados, debatendo-se nas labaredas de fogo, alguns com um dos braços erguidos (suplica ajuda), outras com as mãos postas sobre o peito, em posição de orantes (esperança), algumas com os seios descobertos (prostitutas), outras com os atributos de quando eram vivos. Perto da moldura anjos sobrevoam e tiram as almas da fogueira. Debaixo do retábulo uma legenda que sugere a devoção das almas “*Ó vós que ides passando, não esqueçais a nós neste lume penando*” ou “*Lembraí-vos das almas do Purgatório com um Padre Nosso e uma Ave Maria*” Encerrando o altar abre-se uma pequena cavidade para esmola das almas. Apud: DAVES, Alexandre Pereira, *op cit.*, p.73.

Terceiro – considerar, como se estivesse em artigo de morte, a forma e medida que então queria ter adotado no modo da eleição presente, e conduzindo-me por ela, aja com inteira determinação.

Quarto - cuidando e considerando como estarei no dia do juízo, pensar como então queria ter deliberado acerca da presente coisa, e a conduta que então queria ter tido, e tomá-la agora, para que assim encontre inteiro prazer e gozo (LOIOLA, 1985, p.248).

Percebe-se, aqui, a total superação da distância entre o tribunal universal e a morte individual. Embora o julgamento futuro não tenha sido eliminado, ele se transforma apenas numa forma simbólica de algo que já ocorreu no momento da morte. Não é no quarto do agonizante que sua salvação se decide, mas na sua vida. Talvez por isso, essa morte, apesar de assustadora por seu julgamento, não seja completamente isenta de consolo e alento, pois ela se inscreve numa pedagogia de salvação. Aparece, aqui, também, a construção do bem morrer – quase sinônimo do bem viver dentro dos moldes religiosos, pois, se a morte é repentina, sua espera deve ser diária.

Essa mudança de olhar se ratifica através dos rituais e de suas modificações. Se na Alta Idade Média morria-se em público, mas de forma pouco religiosa, o novo ideário propaga a morte cristã como modelo de salvação. Os ritos que marcavam a entrega do corpo a Deus pouco se preocupavam com a manutenção de seus túmulos, desde que esses estivessem em território sagrado. A individualização do morrer trouxe novas perspectivas para o mundo medieval e, por extensão, para o Brasil colonial.

Num breve panorama deve-se frisar que, aqui, ocorre a mais importante alteração nas mentalidades. No momento em que a morte foi separada da vida e fortemente ritualizada, ela ainda não se tornara assustadora, mas, nesse momento, ela passa a ser. Isso se deve ao fato da gradativa aproximação do juízo final e a superação da distância da eternidade do apocalipse para o quarto do doente. Cabe agora ao fiel investir na sua salvação, primeiro através do Batismo, signo de entrada na comunidade cristã e fator fundamental para se contrapor à mancha do pecado original. Essa cerimônia marca a aceitação da crença que, reiterada através dos demais sacramentos, apresenta como modelo maior a vida de Cristo. Portanto, para aquele que acredita em Cristo, a morte se constitui numa síntese de finitude e infinitude, pois contém a promessa de uma vida futura plena, isenta de impedimentos (SCHMAUS, apud CAMPOS, 1995, p. 6<sup>3</sup>).

A biografia individual adquire um peso cada vez maior, já que é o peso das ações individuais que influenciará na salvação da alma, dando ao fiel uma enorme carga de

responsabilidade pela salvação de sua alma, e é dessa construção mental que a Igreja Católica se apossará fortemente a partir da Contrarreforma.

Durante a segunda metade da Idade Média, do século XII ao século XV, deu-se uma aproximação entre três categorias de representações mentais – as da morte, as do reconhecimento por parte de cada indivíduo de sua própria biografia e as do apego apaixonado às coisas e aos seres possuídos durante a vida. A morte tornou-se o lugar em que o homem melhor tomou consciência de si mesmo (ARIÉS' 1977, p. 58<sup>1</sup>).

A síntese desse processo de fusão – fim, atos pessoais como via de salvação e apego à vida – vai gerar um mecanismo de conflito que muito servirá de inspiração para os discursos religiosos. A postura evangelizadora e missionária com traços de guerra santa e caráter fortemente impositivo acentuou-se na Ibéria com a reforma tridentina. Aqui, a ênfase na morte ganha cores mais fortes, associando-se a ideia da salvação da alma e perenidade do ser em permanente tensão com elementos religiosos e mundanos. Estabeleceu-se, assim, uma forma de troca simbólica entre Igreja e fiéis.

Como já dito, há uma forte identidade unindo nação e catolicismo entre os ibéricos, e a tradição conformou usos e hábitos de legitimação do poder político pela ritualística religiosa e pela aproximação com o macabro. Um dos religiosos que melhor sintetizou isso foi Antônio Vieira. Orador e jesuíta influente, ao longo dos seus extensos anos de vida, Vieira espalhou a mensagem da morte enquanto arte e horror. Seus sermões foram adorados e disputados durante sua residência em Roma, e sua verve lhe valeu a apreciação da Santa Sé, que via nos seus sermões a síntese do evangelho tridentino. Vieira defende a necessidade de oração para os mortos, mas também para os vivos – pois esses têm em sua breve existência a chave que definirá toda sua imortalidade. A noção de brevidade da vida é uma das questões mais recorrentes dos sermões religiosos, pois somente o homem que estivesse preocupado com a morte viveria de modo decente. A vida era somente um momento no qual o pó que se é, anima-se pela vontade divina e, portanto, deveria ser vivida na certeza de que se retornaria à condição de inanimado, despossuído de vida.

Se já somos pó, qual a diferença existente entre vivos e mortos? Os vivos são o pó levantado pelo vento, os mortos são o pó caído. Adão, feito de pó, recebendo o vento do sôpro divino torna-se vivo. Nas Escrituras, levantar é viver, cair é morrer. Assim, como distingue Davi, há o pó da morte e o pó da vida.

Ora, suposto que já somos pó, e não pode deixar de ser, pois Deus o disse, perguntar-me-eis e com muita razão, em que nos distinguimos logo os vivos dos mortos? Os mortos são pó, nós também somos pó: em que nos

distinguimos uns dos outros? Distinguimo-nos os vivos dos mortos, assim como se distingue o pó do pó. Os vivos são pó levantado, os mortos são pó caído: os vivos são pó que anda, os mortos são pó que jaz:. Estão essas praças no verão cobertas de pó; dá um pé-de-vento, levanta-se o pó no ar, e que faz? O que fazem os vivos, e muitos vivos. Não aquietam o pó, nem pode estar quêdo: anda, corre, voa, entra por esta rua, sai por aquela; já vai adiante, já torna atrás; tudo enche, tudo cobre, tudo envolve, tudo perturba, tudo cega, tudo penetra, em tudo e por tudo se mete, sem aquietar, nem sossegar um momento, enquanto o vento dura. Acalmou o vento, cai o pó, e onde o vento parou, ali fica, ou dentro de casa, ou na rua, ou em cima de um telhado, ou no mar, ou no rio, ou no monte, ou na campanha. Não é assim? Assim é. E que pó, e que vento é êste? O pó somos nós [...] o vento é a nossa vida: [...]. Deu o vento, levantou-se o pó; parou o vento, caiu. Deu o vento, eis o pó levantado: êsses são os vivos. Parou o vento, eis o pó caído: êstes são os mortos. Os vivos pó, os mortos pó; os vivos pó levantado, os mortos pó caído; os vivos pó com vento, e por isso vãos; os mortos pó sem vento, e por isso sem vaidade. Esta é a distinção, e não há outra (VIEIRA, 1968, p.186).

A morte, decorrente da Queda atingiu o primeiro e chegará ao último dos homens. Uma vida de vaidades e diversões é mero intercurso entre o início e o fim, levando vivos e mortos a estabelecerem um laço de solidariedade que os transforma em extensão uns dos outros.

Nem cuide alguém que é isto metáfora ou comparação, senão realidade experimentada e certa. Forma Deus de pó aquela primeira estátua, que depois se chamou corpo de Adão. Assim o diz o texto original: [...] A figura era humana e muito primorosamente delineada, mas a substância ou a matéria não era mais que pó. A cabeça pó, o peito pó, os braços pó, os olhos, a bôca, a língua, o coração, tudo pó. Chega-se pois Deus à estátua, e que fêz? [...]. E tanto que o vento do assôpro deu no pó(...): eis o pó levantado e vivo; já é homem, já se chama Adão. Ah! pó, se aquietaras e pararas aí! Mas pó assoprado, e com vento, como havia de aquietar? Ei-lo abaixo, ei-lo acima, e tanto acima, e tanto abaixo, dando uma tão grande volta, e tantas voltas. Já senhor do universo, já escravo de si mesmo; já só, já acompanhado; já nu, já vestido; já coberto de fôlhas, já de peles; já tentado, já vencido; já homiziado, já desterrado; já pecador, já penitente, e para maior penitência, pai, chorando os filhos, lavrando a terra, recolhendo espinhos por frutos, suando, trabalhando, lidando, fatigando, com tantos vaivéns do gôsto e da fortuna, sempre em uma roda viva. Assim andou levantado o pó enquanto durou o vento. O vento durou muito, porque naquele tempo eram mais largas as vidas, mas ao fim parou. E que Ihe sucedeu no mesmo ponto a Adão? O que sucede ao pó. Assim como o vento o levantou, e o sustinha, tanto que o vento parou, caiu. Pó levantado, Adão vivo; pó caído, Adão morto [...]. Êste foi o primeiro pó, e o primeiro vivo, e o primeiro condenado à morte, e esta é a diferença que há de vivos a mortos, e de pó a pó. Por isso na Escritura o morrer se chama cair, e o viver levantar-se. O morrer cair: [...] O viver, levantar-se: [...] surge (6). Se levantados, vivos; se caídos, mortos; mas ou caídos ou levantados, ou mortos, ou vivos, pó: os levantados pó da vida, os mortos pó da morte. Assim o entendeu e notou Davi, e esta é a distinção que fêz quando disse [...]: Levastes-me, Senhor, ao pó da morte.

Não bastava dizer [...], assim como: (...) Se bastava; mas disse com maior energia: [...] ao pó da morte, porque há pó da morte, e pó da vida: os vivos, que andamos em pé, somos o pó da vida: [...] os mortos, que jazem na sepultura, são o pó da morte: [...](VIEIRA, 1968, p.187).

De nada vale ao homem seu corpo, sua principal característica é sua alma e por ela ele deve zelar. O acúmulo de bens materiais é inútil, pois a maior riqueza que o homem pode ter na hora de sua morte é uma biografia pessoal que acarrete a certeza da imortalidade, e os homens em muito absorveram esse discurso ao verem nos bens materiais um caminho para salvação de suas almas. Fizeram das doações aos pobres, legados a Irmandades e gastos com os funerais, formas de fazer uma vida de vanidades e acúmulo justificar-se ao seu fim de forma positiva.

No entanto, a ideia que se afirma e torna-se a geradora de medo no momento da morte é o local que a alma ocupará na imortalidade de sua existência.

Senhores meus, não seja isto cerimônia: falemos muito sèriamente, que o dia é disso. Ou cremos que somos imortais, ou não. Se o homem acaba com o pó, não tenho que dizer; mas se o pó há de tornar a ser homem, não sei o que vos diga, nem o que me diga. A mim não me.faz mêdo o pó que hei de ser; faz mêdo o que há de ser o pó. Eu não temo na morte a morte, temo a imortalidade; eu não temo hoje o dia de cinza, temo hoje o dia de Páscoa, porque sei que hei de ressuscitar, porque sei que hei de viver para sempre, porque sei que me espera uma eternidade, ou no céu, ou no inferno (VIEIRA, 1968, p.189)

Nesse ponto, a pregação religiosa se afirma como caminho para o bom gozo dessa eternidade. Se a vida é transitória, e a morte, o início da vida real, cabe ao homem atentar para o esforço inútil dos desfrutes carnavais e guardar para si a certeza de que o que mais importa nesta vida é o fato de que é através dela que se atingiria a eternidade. Por ela ser-se-ia avaliado.

Ora, senhores, já que somos cristãos, já que sabemos que havemos de morrer e que somos imortais, saibamos usar da morte e da imortalidade. Tratemos desta vida como mortais, e da outra como imortais. Pode haver loucura mais rematada, pode haver cegueira mais cega que empregar-me todo na vida que há de acabar, e não tratar da vida que há de durar para sempre? Cansar-me, afligir-me, matar-me pelo que forçosamente hei de deixar, e do que hei de lograr ou perder para sempre, não fazer nenhum caso! Tantas diligências para esta vida, nenhuma diligência para a outra vida? Tanto mêdo, tanto receio da morte temporal, e da eterna nenhum temor? Mortos, mortos, enganai êstes vivos. Dizei-nos que pensamentos e que sentimentos foram os vossos quando entrastes e saístes pelas portas da morte? A morte tem duas portas: [...] . Uma porta de vidro, por onde se sai da vida, outra porta de diamante, por onde se entra à eternidade. Entre estas duas portas se acha sùbitamente um homem no instante da morte, sem poder tornar atrás, nem



parar, nem fugir, nem dilatar, senão entrar para onde não sabe, e para sempre [...] (VIEIRA, 1968, p.187).

A morte é terrível não pelo fim, mas pelas angústias que ele acarreta. O momento da revelação chega com ela e contrapõe o homem consigo mesmo. O arrependimento nesse momento – na visão de Vieira – não tem mais valia. Assim, a morte deve servir como exemplo para a vida, e como ela é inesperada, deve incutir nos homens o arrependimento cotidiano.

Oh! que momento, torno a dizer, oh! que passo, oh! que transe tão terrível! Oh que temores, oh! que aflição, oh! que angústias! Ali, senhores, não se teme a morte, teme-se a vida. Tudo o que ali dá pena, é tudo o que nesta vida deu gosto, e tudo o que buscamos por nosso gosto, muitas vezes com tantas penas. Oh! que diferentes parecerão então todas as coisas desta vida! Que verdades, que desenganos, que luzes tão claras de tudo o que neste mundo nos cega! Nenhum homem há naquele ponto que não desejara muito uma de duas: ou não ter nascido, ou tornar a nascer de novo, para fazer uma vida muito diferente. Mas já é tarde, já não há tempo: (...). Cristãos e senhores meus, por misericórdia de Deus ainda estamos em tempo. É certo que todos caminhamos para aquele passo, é infalível que todos havemos de chegar, e todos nos havemos de ver naquele terrível momento, e pode ser que muito cedo. Julgue cada um de nós, se será melhor arrepender-se agora, ou deixar o arrependimento para quando não tenha lugar, nem seja arrependimento. Deus nos avisa, Deus nos dá estas vozes; não deixemos passar esta inspiração, que não sabemos se será a última. Se então havemos de desejar em vão começar outra vida, comecemos-la agora (...). Comecemos de hoje em diante a viver como queremos ter vivido na hora da morte. Vive assim como quiseras ter vivido quando morras. Oh! que consolação tão grande será então a nossa, se o fizermos assim! E pelo contrário, que desconsolação tão irremediável e tão desesperada, se nos deixarmos levar da corrente, quando nos acharmos onde ela nos leva! É possível que me condenei por minha culpa e por minha vontade, e conhecendo muito bem o que agora experimento sem nenhum remédio? É possível que por uma cegueira de que me não quis apartar, por um apetite que passou em um momento, hei de arder no inferno enquanto Deus fôr Deus? Cuidemos nisto, cristãos, cuidemos nisto. Em que cuidamos, e em que não cuidamos? Homens mortais, homens imortais, se todos os dias podemos morrer, se cada dia nos imos chegando mais à morte, e ela a nós, não se acabe com este dia a memória da morte. Resolução, resolução uma vez, que sem resolução nada se faz. E para que esta resolução dure e não seja como outras, tomemos cada dia uma hora em que cuidemos bem naquela hora. De vinte e quatro horas que tem o dia, por que se não dará uma hora à triste alma? (VIEIRA, 1987, p.191).

Aproximar-se de Deus – essa é a única forma de garantir a salvação da alma humana. Inspirar-se na santidade para conduzir os modelos de vida e entender que cuidar da morte é cuidar da vida

Esta é a melhor devoção e mais útil penitência, (...)Tomar uma hora cada dia, em que só por só com Deus e conosco cuidemos na nossa morte e na nossa vida. E porque espero da vossa piedade e do vosso juízo que aceitareis êste bom conselho, quero acabar deixando-vos quatro pontos de consideração para os quatro quartos desta hora. Primeiro: quanto tenho vivido? Segundo: como vivi? Terceiro: quanto posso viver? Quarto: como é bem que viva? Torno a dizer para que vos fique na memória: Quanto tenho vivido? Como vivi? Quanto posso viver? Como é bem que viva? Memento homo! (VIEIRA, 1968, p. 187).

A leitura desse sermão é reveladora da mentalidade barroca e católica em torno da morte. A pregação afirma a necessidade do exercício diário de devoção religiosa como aspecto indispensável à eternidade redentora. Mas, em Minas Gerais, a presença do clero era rara. O discurso da salvação foi apropriado pelos coloniais, que viviam exatamente na ambiguidade apontada por Vieira – seduzidos pelas tentações do mundo e temerosos de seus destinos. Se uma vida fosse marcada pelas vanidades, pela luxúria e pelo apego, ela poderia ser redimida pelo pertencimento a uma irmandade, pelo apego a um santo de devoção, que permitiria ao homem apelar no momento da terrível e temível passagem.

O luto, por extensão, também se ritualizou – ou melhor – sofreu uma alteração de forma. A dor passou a ser externada e ganhou vestes próprias em tons fortes e sinistros, para se evidenciar não apenas sua seriedade, mas também sua força enquanto linguagem. Tudo isso para lembrar ao homem sua condição frágil, de pó vivente, que a qualquer momento poderia deixar de se mover.

Segundo interpretação de Michael Schmaus, a angústia diante da morte deve-se pouco à decomposição do corpo. Diz respeito, de um lado, às incertezas que o cristão tem em relação à sentença que lhe será proferida no Juízo particular, concomitantemente à morte. De outro, pondera o teólogo, é a angústia condizente com a separação da família, dos amigos e das formas humanas de existência e, nesse sentido, a morte é solidão para os que ficam e para os que partem. Com ela são definitivamente encerradas as possibilidades de vida pessoal e social, concluindo-se absolutamente o destino humano (CAMPOS, 1995, p. 5).

Por isso, é essencial cuidar dos mortos. Como não era possível seguir à risca o modelo cristão, novas leituras foram construídas, abrindo-se espaço a novas formas de salvação, que não passavam pelo ideal de pureza.

## 2.2 Barroco e Pedagogia do Medo

A afirmação do Barroco na Europa se dá em consonância com a descoberta do Novo Mundo e de novas civilizações, indo de encontro às narrativas bíblicas referentes à existência de um paraíso, que esses homens, inspirados em narrativas maravilhosas e relatos bíblicos, acharam por bem proclamar terreno<sup>5</sup>. A Igreja Católica nele apoiou-se para seu processo de expansão em direção aos novos territórios ultramarinos, ansiosa que estava por recuperar-se das perdas sofridas na Europa com o advento da Reforma Protestante.

O barroco é precisamente [...] o resultado duma conciliação entre o mundo da tradição cristã-católica-europeia e as formas de percepção e sensibilidade das vastíssimas regiões que se incorporaram ou entraram em contato com ele: conciliação cientemente preparada em Roma, à cidade da qual partiu o impulso renovador, a única no mundo que possuía as forças necessárias para orientar e dominar, preparada numa linha de coerência, com advento na tradição, mas perspectiva ancestral etimológica duma universalidade que não tinha rejeitado, também, noutras fases de esplendor, contributos e empréstimos admiráveis. Uma vez aceite a nova realidade, a expressão artística devia adaptar-se a uma variedade quase infinita de articulações, que pudesse garantir – como na realidade aconteceu – uma produção original aderente às exigências das novas estruturas sociais, quer onde existiam tradições e substratos de grandes civilizações anteriores, quer onde se estavam originando formações totalmente imprevisíveis por transplantações e misturas heterogêneas. E, na verdade, o catolicismo, debaixo do signo do Barroco [...] manifestara uma quase inexaurível vitalidade artística (ÁVILA, 1997, p. 25).

A chegada do estilo ao Novo Mundo foi temperada com uma série de aspectos que lhe garantiram uma dita especificidade marcada pelo poder de persuasão, noção primordial de estética dos Seiscentos (ARGAN, 1955, p. 55). Tal poder tornou-se o mote da arte barroca colonial, indo de encontro às pregações de religiosos, amplamente utilizado pela Igreja com a função de despertar a devoção dos fiéis. Imagens foram construídas, visando a montar um espetáculo voltado para envolvê-los em malhas finas, mas eficientes, normatizando sua vida além do religioso, com ideias que se estendiam ao social e ao político. Ampliando suas fronteiras para o além-mar, o Barroco ganhou caráter cosmopolita, afirmando-se como uma matriz unificadora dos países católicos. À estética da persuasão somaram-se os temas dominantes da expressão barroca – decadência, ruína, sentido trágico da vida humana e a transitoriedade e destruição advindas da passagem do tempo, demonstradores do grau de

---

<sup>5</sup> O imaginário dos Seiscentos dialogava frequentemente com os relatos bíblicos e insistiam em uni-los a relatos de viajantes que afirmavam a existência de um paraíso terreno. Ver O’GORMAN, Edmund. **A invenção da América**. São Paulo: UNESP, 1992.

confusão em que se encontravam as sociedades, entre o medieval e o moderno, angustiadas e descontentes consigo própria.

A futilidade da vida e a dominação de todas as coisas pela sombra da morte são vistas numa obsessão pela morte que frequentemente leva a uma meditação torturante. O tempo era visto como um estado de fluxo contínuo e a morte como processo de decadência (PETERS, 2001 p. 142-3) .

Na busca pela relativização desse estado de confusão, a festa e o rito instauraram-se como formas de abrandamento, estabelecendo um momento único – algo entre o trágico e o festivo, num mundo marcado pela representação enquanto forma de afirmação – fosse de poder ou de fé.

Delineou-se, assim, uma tortuosidade ambígua que tornam nebulosos os sentimentos e expressões e despertam-se as necessidades de uma normatização bastante representativa, rebuscada e recorrente, de forma cerimonial que delimitasse territórios e afirmasse valores. A novidade não é vista como progresso, mas sim como ameaça, e a sociedade se esforça em exaltar a autoridade, a ordem, a tradição e a força como mantenedoras da vida. Mas a força da tradição deixava brechas através das quais o novo penetrava, sendo paulatinamente absorvido e reinventado, num processo que afirmava a legitimidade da teoria da dissimulação (TIRAPELLI apud AGNOLIN, 2005, p.170)<sup>6</sup>. Pode-se estender essa análise à vivência cotidiana do católico na Colônia, limitado pelas constantes ameaças de punição de sua alma, que, ao longo de sua vida, estabelece uma prática de dissimulação honesta, simulando virtudes de forma pública e obedecendo às suas vontades pessoais, sem por isso sentir-se menos cristão. Monta-se um teatro de representações e simula-se a ocultação dos vícios, introduzindo-se, conforme afirmado pela historiadora Janice Theodoro, a ideia de representação, embora a autora discorde da possibilidade de dissimulação no barroco colonial.

A representação se afirma nos rituais, nas missas, procissões, discursos, sermões asseverando mais uma vez o caráter tortuoso do Barroco, cujo discurso tergiversa nas adjacências da prática, revelando a forma encontrada para superar a certeza da danação para os pecadores, vista no sermão de Vieira. Assim “buscar o pensar nas formas do Barroco levamos ao encontro dos atravessamentos do discurso político no discurso religioso dos

---

<sup>6</sup> A teoria da legitimidade da dissimulação foi sustentada por toda uma literatura política, elaborando um complexo de normas que deviam garantir a estabilidade e a defesa da ordem [...]. E no contexto histórico, muito peculiar, dos séculos XV/XVII, se reconstrói, na sua forma não menos peculiar, em volta da complexidade do processo de dissimulação. Apud: AGNOLIN, Adone. A política barroca: A arte da dissimulação. In: TIRAPELLI, Percival. **Barroco - memória viva**. São Paulo: UNESP, 2005, p. 170.

Setecentos. Nessa sociedade, os signos barrocos inscrevem a maneira de ver o mundo em que a política e a religião determinam a práxis” (GREGOLIN; MONTANHEIRO,2000, p. 202).

Instala-se, então, uma dupla possibilidade: a crença e a descrença numa outra vida conduzem a formas diferentes de ações no cotidiano. O arcabouço mental envolvia a certeza de que o mundo era o lócus privilegiado para o combate entre Deus e o Diabo, sendo que o troféu era a salvação da alma de cada um dos mortais.

A América havia sido até certo ponto uma surpresa para a Europa, que logo tratou de integrá-la ao seu imaginário baseado nas suas visões acerca das coisas do outro lado do mundo – coisas estranhas, bizarras, diabólicas. Um dos primeiros cronistas da História do Brasil, Pero de Magalhães Gandavo, já afirmava que a vitória do nome Brasil sobre o de Santa Cruz já indicava o poder do diabo “nas terras d’além mar. Brasil foi o nome que lhe deu vulgo mal considerado” (GANDAVO,1980, p. 80), a semelhança com a tinta da madeira de cor vermelha, como as brasas do inferno. Essa certeza da presença do diabo no mundo manteve-se no imaginário brasileiro e foi muito forte durante o processo de formação da religiosidade mineira. Dom Manuel da Cruz, fundador e primeiro bispo de Mariana, quando enviado para Minas Gerais pediu a El-Rei que não deixasse de

dirigir-lhe sua real proteção para estas duas fundações, assim do Bispado (de Mariana), como do Seminário (de Nossa Senhora da Boa Morte), e para que tudo mais que (...) necessário para o bom regime daquela diocese, a que não faltarão contradições, porque o demônio tem forte aborrecimento a estas e semelhantes obras do serviço de Deus e bem das almas (Carta de Dom Manuel da Cruz ao rei de Portugal. AEAM, 1747).

Satanás estimulava a ambição, incitava revoltas, promovia danças lascivas como o perseguido calundu, aparecia soprando novas ideias e apoiando velhas corrupções e cooptando almas (SOUZA, 1986,).

O místico e o mundano eram fortemente interseccionados e mantinham estreita relação com o comportamento social, e, assim, a preocupação com o advindo após a morte foi especialmente presente nesse contexto. Como já dito, a Idade Média em toda a Europa – estendendo-se às Colônias ibéricas - foi rica nesse campo de construção de mentalidades e culminou na criação de imagens que forjaram a cultura ocidental numa visão de longa duração. Nesse contexto, a morte era o grande momento de transição – o supremo momento de transição fundamental das coisas passageiras para as eternas.

Como era comum nas sociedades tradicionais, não havia separação radical, como hoje temos, entre a vida e a morte, entre o sagrado e o profano, entre

as cidades dos vivos e a dos mortos. Não é que a morte e os mortos nunca inspirassem temor. Temia-se, e muito, a morte sem aviso, sem preparação, repentina, trágica e sobretudo sem funeral e sepultura adequados. Em Paris, em 1625, 345 irmandades procediam às cerimônias de sepultamento e das missas pelas almas dos filiados. Aos mais abastados, eram dedicadas cerimônias fúnebres dignas de reis e rainhas. Esses funerais foram chamados por Michel Vovelle de “profusão barroca”. O funeral barroco era cercado de muita pompa: o luxo dos caixões, dos panos funerários, inúmeras velas, músicas, autoridades, a decoração suntuosa da igreja, e, sobretudo, o local privilegiado, no templo, para o sepultamento. Quanto mais próximo do altar-mor, maior demonstração de prestígio... e de possibilidade de salvação! [...] (REIS, 1991, p. 59).

Esses traços chegaram à Colônia, mas fundiram-se a outros elementos. A fé católica no sobrenatural – no além – envolvia crença na existência do Céu, do Inferno e do Purgatório. A aproximação da morte sempre gerava medo com relação ao destino, que teria a alma do vivente estabelecendo uma diferença entre medo da morte e medo da danação. Segundo Adalgisa Campos,

havia mais temor pela perdição do corpo, do fim da matéria, e do julgamento de Deus. A morte era vista, no imaginário social daqueles tempos, como um grande momento, do qual dependia a salvação da alma, portanto, não consistia num fim em si mesma, [...] conduzia para a vida eterna (...) para a possibilidade de uma vida no céu – ou não (1986, p. 21; 37).

Esse temor relativo ao julgamento vinha sendo construído desde o século XVII, permanentemente reforçado nos sermões de padre e pregadores, que intensificavam através da oratória, o medo do momento do “ajuste de contas” e da aniquilação do corpo, conforme já visto no sermão de Vieira.

A exortação ao arrependimento é essencial para a salvação de uma alma que quer se livrar do pecado e garantir uma eternidade de ressurreição e graça. Mas a segmentação entre bem e mal não era clara e, muitas vezes, apelava-se para as forças ocultas, nem sempre benéficas na busca de solução de problemas estabelecendo-se um trânsito entre Deus e o Diabo, cujo acerto era empurrado para a hora da morte. A ritualização da morte normatizava o evento, buscando assegurar todas as garantias possíveis para o bem-estar do falecido. Um dos primeiros teóricos brasileiros a lidar com a questão da morte e seus ritos foi Gilberto Freyre. Segundo ele, o morto, no Brasil, ocuparia um limbo – algo localizado entre o terreno e o “além”, tornando-se dependente dos vivos para a passagem dessa condição. Para tanto estabelecer-se-iam ritos que firmassem essa passagem e assegurassem a permanência e

integração do morto do “outro lado”, preservando sua alma e mantendo o sossego dos vivos, que não seriam mais perturbados pelos apelos da alma.

A morte a todos igualava, era o destino que aguardava a todos os viventes; a absorção dessa premissa fez do Barroco muito mais do que um estilo ou um capítulo da História da Arte. Com base nas discussões entre os estudiosos será utilizado aqui um termo bastante polêmico – barroco mineiro – “gama variada de obras artísticas, de comportamentos sociais, de manifestações múltiplas da vida nas Minas Gerais do século XVIII, que, a rigor, não se limitam a um período histórico bem definido e uniforme” (MENDES, 2002, p. 36).

O Barroco afigura-se assim enquanto estilo artístico preponderante na Colônia, mas também como formador de mentalidade. Dentro da visão de Affonso Ávila, reelaborou-se na região “um estilo mais de civilização do que estritamente de arte, o qual, favorecido pelas condições geográficas da região, acabou cristalizando-se no seu insulamento e marcando fundamentalmente a trajetória mental do povo das montanhas” (ÁVILA, 1964, p.111).

O homem barroco sabia da fluidez do tempo e da aproximação cada vez mais acelerada do dia de seu julgamento e tinha para si a certeza de que pó voltaria a ser. Foi embasado nessa certeza que o ritual que aqui se configurou formatou-se, objetivando amenizar as angústias e confortar os viventes, na certeza de contar com auxílio quando chegasse sua hora. A morte era uma viagem repleta de riscos, a maior parte conhecida pelo fiel em vida, através dos discursos dos eclesiásticos. A morte do justo era dignificada, enquanto a do pecador era utilizada como modelo de exortação, como nos poemas do padre Domingos Simões Cunha, que atentavam como a morte só devia ser temida por aquele que não tivesse sabido viver dentro do modelo cristão, em consonância com o argumento utilizado por Vieira.

Teceu-se, assim, uma malha estreita dos fios puxados através do mundo mineiro colonial e o culto aos aspectos da morte – alminhas, missas, procissões, enterros, testamentos, devocionais de salvação, ratificando-se aquilo que Afonso Ávila chamou de sentimento de efemeridade da vida. O discurso eclesiástico não deixava por menos, acentuando os penosos castigos que aguardavam a alma no além, lembrando ao pecador que ele estava na mira divina. Os princípios clássicos do racionalismo são abandonados, e a eles se sobrepõe a tragicidade da condição humana, absorvida não pelo crivo do formalismo, mas, sim, pelo da imaginação e da sensorialidade, externadas na forte emotividade dos cultos e festas. A dissimulação honesta, apontada anteriormente, abriu espaço para que o mundo tangível fosse reelaborado, num misto de ambiguidades e paradoxos, que profanaram o sacro e sacralizaram o profano, fazendo da visão a principal ferramenta de compreensão; “mesmo onde o visual

não está explícito, o movimento e o dinamismo, por exemplo, estarão sempre supondo o pré-visual” (NEVES, 1986, p. 117). A reelaboração implicava no coletivo festivo até mesmo para a morte.

Assim, graças a pregações e imagens recorrentes, a preocupação com a morte e com a salvação da alma instalou-se fortemente no imaginário dos fiéis da Colônia, e a religião proporcionou o arsenal necessário para a ritualização da finitude. Os compromissos das Irmandades sintetizaram de forma ímpar o papel dos vivos na salvação dos mortos e dedicaram longos capítulos à necessidade da solidariedade entre os irmãos, que se estendia além da vida terrena

#### Capítulo 4º

Que em remuneração dos interesses que fazem os referidos Irmãos em sua vida quando falecer qualquer deles será obrigada a acompanhá-los em Corporação de Cruz com seu Padre Capelão, dar-lhes Sepultura sem prejuízo da Fábrica como até o presente faziam, e mandar-lhe Sufragar com Missas, a saber, ao Irmão que tiver servido de Juiz, ou outros Cargos de Escrivão, Tesoureiro, e Procurador e tiver gastado seus Cabedais em aumento da Irmandade serão dezesseis Missas outros que não estiverem nesta Circunstância serão somente oito, e a proporção os mais que nada tenham pagado nesse caso então, Sempre se lhe mandará dizer as que couber no possível conforme as forças da Irmandade e outrossim será esta obrigada na mesma forma dar Sepultura aos filhos dos Irmãos que bem tivessem servido, e utilizado a mesma somente até a idade de dez anos, e não demais idade (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Vila Rica de Ouro Preto, AEAM, 1727)<sup>7</sup>

### 2.3 A Ritualização da Morte

A religiosidade mineira, como foi por muito tempo definida, assemelhou-se erroneamente a um bloco compacto e homogêneo, um manto sob o qual estavam abrigados todos os filhos da Colônia. Não foram aqui encontrados os intensos níveis de sincretismo atestados em outras regiões, mas, a pluralidade existia, só que não a ponto de retirar de Minas o título de estado mais católico do Brasil (NOVINSKY, 2001).

A colonização da região, para onde afluíram grandes levas populacionais foi marcada pela maciça entrada de portugueses, que trouxeram em sua bagagem a herança da religiosidade lusitana. Devido ao forte controle imposto à região pela Coroa, esse credo

---

<sup>7</sup> O Compromisso que aqui aparece da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Vila Rica de Ouro Preto data do ano de 1810. O documento se refere à regularização da Irmandade que funcionava desde 1727.



manteve-se “puro”, guardando a maior parte dos traços do catolicismo português. Outro elemento deve ser levado em conta na análise do catolicismo mineiro, além da matriz tradicionalista lusitana e a dificuldade de acesso à região: a proibição da presença da Igreja enquanto instituição, na região<sup>8</sup>, transformou-a num enorme celeiro do catolicismo leigo. Mas a mestiçagem deixou suas marcas, como bem demonstram os autos de devassa, que apontam a permanência de práticas mágicas de negros e índios entre os brancos, estabelecendo-se uma fresta pela qual brotaram inúmeras reconstruções coletivas.

Entende-se que, na essência do olhar barroco, destaca-se o desencanto com o homem – ser repleto de vícios e pecados, merecedor de penas e expiações, como se perpetua na iconografia de sofrimentos e martírios de santos - e com o mundo. A fixação com a decomposição e o martírio do corpo aproxima-o da morte, experiência assustadora e, até certo ponto, pessoal. Outra ideia recorrente é a de movimento, fluidez, transformação e transitoriedade, que afeta a tudo e a todos, arrastando com ela a visão do mundo como um teatro, onde tudo é ilusório. O concreto serve apenas como referencial para a experimentação, e o artifício torna-se a base do espetáculo, a morte é certa e termina por aí o dado. Os elementos que advêm dessa certeza misturam-se e recriam-se no imaginário sensível e ilimitado barroco.

A negação da morte que se enxerga nas sociedades atuais não era praxe na sociedade colonial. Para que a crueza do fim fosse menos dolorosa, um sem número de rituais coletivos foi gradativamente absorvido e deu forma à arte de morrer no período. Os ritos davam sentido à vida e mascaravam o incompreensível do fim, implantando uma aliança indissociável entre vida e morte – morria-se como se vivia, ocupar-se com a morte equivalia a ocupar-se com a vida. A integração do morto ao além era marcada por um longo caminho que envolvia toda a sociedade, a qual cabia, em parte, o bem-estar da alma do falecido. A fé associada ao discurso do medo aumentava, e muito, a angústia das pessoas perante a morte e dos possíveis desdobramentos posteriores a ela. A utilização de uma linguagem recorrente enfatizava uma imagem de Deus como vingador, ameaças à integridade do ser, mensagens apavorantes sobre a aniquilação da alma, advertências sobre o poder sedutor do diabo ou do curto caminho que conduz ao Inferno. O discurso teológico se tornou um caminho para a construção de consciências, pintando a morte do ateu e do pecador com cores horripilantes, utilizando-se fartamente do peso da vida na hora da morte. Na hora da morte, a vida torna-se inalterável, não se pode mais recomeçá-la nem se redimirem as faltas cometidas. Essa sociedade criara

---

<sup>8</sup> O que não quer dizer que a região tenha ficado totalmente destituída de eclesiásticos, cuja presença era rara, mas não inexistente.

sua própria rede polissêmica de relações com o sobrenatural numa região preñhe de adversidades

e em torno das igrejas barrocas, com suas altas torres que pareciam, num arrebatamento de fé, buscar alcançar Deus, fervilhava a vida mineira, quase sempre em descompasso com o ordenamento social, político, econômico e cultural que as autoridades religiosas e laicas tentavam impor (GROSSI, 1999, p. 2).

O mais importante era manter a integridade da alma, evitando-se que a morte a encontrasse maculada por pecado mortal. Esse estado de “limpeza” implicava necessariamente na presença do sacerdote, que ministraria os sacramentos Eucaristia e Extrema Unção e daria o perdão. Outro aspecto importante que marcava a morte era o testamento, documento que dava voz ao morto e garantia a realização de suas vontades e necessidades terrenas e no além. Como bem afirma Adalgisa Arantes Campos, “a salvação foi o grande objetivo que norteou a realização de testamentos, mais ainda que a disposição sobre os bens” (CAMPOS, 1993, p. 14), levando a uma avalanche de boas ações, que visavam ao bem estar da alma. A invocação aos santos e à Virgem Maria também se revelavam como poderosos artifícios de intervenção dos destinos dos seres aos quais todos apelavam, independentes de seu ethos sociais. O primeiro bispo de Mariana, D. Frei Manoel da Cruz, administrador do Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte, apelou a Virgem em seu testamento redigido em 1763, “[...] à gloriosa Virgem Maria [...] que pela minha alma interceda no tribunal de seu amado filho para que não atendendo para a miséria de minhas culpas haja de usar com ela com todos os atributos da sua piedade e misericórdia” (Testamento e Inventário de D. Frei Manoel da Cruz, AEAM, 1763). Mas a Virgem não era a única advogada invocada pelos mortais. Pedia-se auxílio aos santos, aos anjos da guarda, às almas do Purgatório. Donativos a obras pias também eram comuns nos testamentos, como forma de atrair a simpatia divina.

A partir da fixação do purgatório no imaginário, estabeleceu-se uma forte afinidade entre os vivos e almas que lá padeciam, cabendo aos viventes o proferir constante de orações pelos mortos, como forma de aliviá-los das penas purgatórias, em troca da reciprocidade dos mortos que passam a interceder pelos viventes.

A devoção que se exprime pelos altares e pelos ex-votos às almas do Purgatório mostra que daí em diante não só essas almas adquiriram méritos mas podem também dirigi-los aos vivos, restituir-lhes, devolver-lhes sua assistência (...) os sistemas de solidariedade entre os vivos e os mortos,

através do Purgatório tornou-se uma cadeia circular sem fim, uma corrente de reciprocidade perfeita (LE GOFF, 1993, p. 347-8; 425-6).

Os mortos eram alvo de tratamento especial, desde as roupas até o cortejo, com presença de enorme assistência, que dava ao funeral um ar ironicamente festivo. A variação se dava de acordo com as posses do falecido, mas o caráter festivo mantinha-se como permanência. Segundo João José dos Reis, a pompa dos funerais antecipava o feliz destino imaginado para o morto e, por associação, promovia esse destino. Sob essa ótica, o autor afirmava que o funeral era um ritual de escape, reequilibrando o todo, abalado pela presença da morte, e permitindo a continuidade das vidas.

Encontra-se nos livros de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte a mesma preocupação recorrente com os ritos de morte e funerais dos irmãos. Mesmo durante o século XIX, apontado pelos pesquisadores como o século durante o qual os ritos de morte foram gradativamente se alterando, eles mantêm tal preocupação, confirmada pelos livros de conta, que demonstram a diminuição, mas não o desaparecimento, com as missas e gastos com os irmãos falecidos.

#### Capitulo Décimo

Haverá nesta Irmandade um capelão aprovado, o qual será eleito tão somente pelos oficiais da mesa sendo este obrigado a dizer as missas as Irmandade aos domingos, dias santos, e no dia que se lhe determinar no altar de Nossa Senhora pelos Irmãos Vivos e Defuntos, como também celebrar todos os atos e acompanhamentos dos irmãos falecidos a sepultura (Compromisso Irmandade Nossa Senhor da Boa Morte de Campanha, AEAM, 1840, p.4)

Mas o funeral simplesmente não assegurava a Boa Morte ao fiel. Eram necessários os sacramentos, obtidos ao longo da vida junto aos eclesiásticos, numa simbologia que unia sagrado e profano, e expressavam os sinais da graça divina num salvo conduto rumo ao paraíso. À proximidade da doença, que trazia em sua esteira a morte, ultimavam-se os preparativos para a obtenção dos sacramentos finais: penitência, para expurgar a alma de seus pecados; eucaristia, para alimentar a alma e ratificar o pacto com Deus; e a extrema unção – signo de conforto para a hora da passagem. A importância dos sacramentos pode ser auferida pela punição dada aos sacerdotes que o recusassem – o impedimento da sepultura eclesiástica. Aqui, as Irmandades, que serão melhor analisadas na segunda parte deste trabalho, adquirem uma importância primordial, na preparação e acompanhamento dos cortejos. Muito comuns eram os casos de pessoas que, ao sentirem a aproximação da morte, buscavam aderir a uma Irmandade, para que essa se ocupasse de seus ritos de passagem.

Todos os que quiserem entrar por Irmãos na dita Irmandade pagarão, um mil, e duzentos réis, e de anual seiscentos réis, e os que quiserem entrar em artigo de morte ou sendo já de muita idade pagarão dezenove mil e duzentos réis ou o que se ajustar com o Irmão Procurador em razão de que estes já não vem utilizar, e só sim se vêm com eles despende com os Sufrágios que a Irmandade costuma fazer os que falecem, e querendo qualquer entrar remido será pelos mesmos dezenove mil, e duzentos réis (LACET, 2003, p.84)

A vestimenta do morto também adquire importância nos funerais. Para fazer a passagem para a nova existência, o morto deveria estar trajado de forma decente – podendo tais trajes incluir suas melhores roupas em vida, mortalhas de santo ou as vestes da irmandade a que pertencia. Concedidos os sacramentos e vestido o morto, era hora dos ofícios fúnebres, que visavam a encomendar a alma a Deus. De acordo com as Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia,

Nenhum defunto poderia ser enterrado sem ser primeiramente encomendado pelo seu pároco ou outro sacerdote do seu mando, o que deveria ser feito com muita diligência, procurando saber anteriormente se o morto havia deixado testamento e/ou determinações a respeito dos funerais, legados pio ou obrigações de missas, a fim de que fossem cumpridos: após o que deveria encomendá-lo, onde o corpo estivesse com sobrepeliz e estola preta ou roxa, segundo o ritual romano (VIDE, 1707, p. 287-8).

Aqui também, as irmandades estavam presentes, pois contavam com capelães em seu quadro voltados para acompanharem os ofícios fúnebres. A encomendação poderia ser feita na residência ou em local sagrado, e a elas seguia-se o sepultamento. Um cortejo acompanhava o corpo, no qual era marcante a presença das irmandades e segundo as Constituições um pároco deveria estar presente.

Serão obrigados os irmãos desta Irmandade a carregarem o irmão defunto na tumba até a sepultura e sendo a distancia grande se irão revezando conforme a distancia do caminho para o que terão o cuidado o juiz da Irmandade de mandar chamar pelo irmão que governar a irmandade, os irmãos que serão necessários os quais não poderão de nenhuma sorte escusar, e todo irmão que for omisso nos acompanhamentos faltando três vezes não sendo por justa causa, a qual manifestará, ao juiz serão expulsos da irmandade e serão obrigados cada irmão a ter roupa branca, e nas procissões e acompanhamentos irão com ela [...] (Compromisso Irmandade Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira do Campo, AEAM, 1731, p.6)

Era o momento de auge da morte, onde quanto maior fosse o número de participantes mais reverenciado era o morto, e, em troca os vivos angariavam para si alívio no cumprimento

do ritual, que assegurava o bem-estar do falecido. A pompa fúnebre marcaria o cortejo dos mais ricos, mas mesmo os menos privilegiados tinham um enterro marcado pelo ajuntamento e pela balbúrdia. Como de costume, as sepulturas eram muito simples, e não havia o hábito de investir-se no luxo de caixões. Os membros das irmandades podiam contar com os esquifes das mesmas, e uma simples mortalha envolvia o cadáver em sua condução ao local de sepultamento. É o que aparece no Livro de Contas da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da cidade de Barbacena ao quitar uma quantia “pelo que pagou a Manoel Inácio Fernandes por um esquife de jacarandá que por determinação da Irmandade ele fez e para nele serem conduzidos os irmãos a sepultura consoante recibo [...]” (IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DA BOA MORTE, 1789; 1790, apud LIMA, 2004, p. 24).

Finalmente, após todas as solenidades, chegava a hora do sepultamento. Era desejo de todos serem enterrado no interior das Igrejas, já que a permanência do corpo em local santo aumentava as possibilidades de salvação. Inúmeras proibições foram feitas nesse sentido pela Igreja Católica, com exceção para eclesiásticos e alguns leigos que gozavam de privilégios. Mas as regras foram muitas vezes burladas, e na impossibilidade de tal feito, os em tornos das igrejas tornaram-se os alvos privilegiados dos católicos na busca do bem-estar de seus mortos, configurando-se um local para os mortos, que se manteve até meados do século XX.

Permanentemente junto ao altar da Senhora da Boa Morte serão enterrados os irmãos que servirem ou tiverem servido de juizes em uma cova que para isso nos concessará o Reverendo Vigário desta Matriz (...) e os irmãos e oficiais serão enterrados em o corpo da Igreja em duas, ou três covas que também pedimos ao Ilmo. Sr. Bispo para que sejam separados [...] (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – Cachoeira do Campo, AEAM, 1731, p.5)

### 3 RELIGIÃO E RELIGIOSIDADES

#### 3.1 Catolicismo na Colônia – igreja e irmandades

Na definição de Otavio Paz, o século XVIII foi tão religioso como o século XX é científico e técnico (PAZ, 1997, p. 45). A busca pelo ouro empurrou os mais corajosos para o interior, e, daí, nasceram arraiais, vilas e cidades, que ergueram suas igrejas dando continuidade a tradições, carregadas nas imagens e devoções, transportadas nas algibeiras e na memória. As sociedades que daí se originaram foram forjadas na força do ferro e

embaladas pela violência, de uma gente que não obedecia a normas ou a códigos morais e ansiosa pelo enriquecimento rápido. Nasceu da rudeza uma certeza da morte, não de fundo filosófico, mas pela observação cotidiana, numa terra de pouca lei, fome, doenças e muita ganância. Morrer era fácil, talvez mais que viver. Foi nessa ambiência que a religião católica aportou em meados do século XVII, trazida na bagagem dos primeiros desbravadores.

Cada ano, vem nas frotas quantidades de portugueses e de estrangeiros, para passarem as minas. Das cidades, recôncavos e sertões do Brasil, vão brancos, pardos e pretos, e muitos índios de que os paulistas se servem. A mistura é de todas as condições de pessoas, homens e mulheres, moços e velhos, pobres e ricos, nobres e plebeus, seculares e clérigos, e religiosos de diversos institutos, muitos dos quais não tem no Brasil convento ou casa (ANTONIL, 1982, p. 167).

O estabelecimento da igreja, do Estado português e a chegada de população à região de Minas Gerais estavam ligados intimamente à extração do ouro, fator que contribuiu para que essa região tivesse tomado rumos diversos em relação às outras áreas da Colônia, permitindo a implantação de uma fé pouco pautada na teologia católica tradicional, devido à carência de sacerdotes e à pouca regularidade dos ritos oficiais.

Somente em meados dos XVIII, enxerga-se um esforço de maior centralização e homogeneização da religiosidade, que se reflete no Triunfo Eucarístico, em 1733, e a criação do bispado de Mariana, em 1745. Esses esforços são margeados pelas Constituições do Arcebispado da Bahia, francamente inspiradas nas resoluções do Concílio de Trento<sup>9</sup>, que ratifica uma nova forma de religiosidade católica.

São diretamente ligadas a esse contexto de descobrimento e instalação, que nascem as Irmandades religiosas em Minas. Sob essa bandeira “fundaram-se irmandades leigas nas Colônias ultramarinas, seguindo os estatutos de suas matrizes em Portugal. A mais importante dessas irmandades era a Irmandade de Nossa Senhora, Mãe de Deus, Virgem da Misericórdia” (RUSSEL-WOOD, 1981, p. 14).

Para Caio César Boschi, a história das confrarias, arquiconfrarias, irmandades e ordens terceiras se confunde com a própria história social das Minas Gerais do setecentos. De forma bem superficial, pode-se apontá-las como associações de leigos, de caráter religioso, com fins

---

<sup>9</sup> O Concilio de Trento tem sido apresentado geralmente como uma resposta ao avanço do protestantismo. No entanto seu campo de ação e seus objetivos foram bem mais vastos. Tendo como um dos principais a reforma do clero discutiu diversas questões que levaram a revisitação da dogmática e espaço de discussão que levou a afirmação da Bíblia como fonte de unicidade da fé, o respeito às tradições apostólicas como fonte de verdade divina (ainda que não escritas), os sacramentos como fonte de obtenção de graças. Finalmente em 1563 o Concilio chegou ao fim e Pio IV confirmou os seus decretos pela Bula Benedictus Deus,

de culto a um santo de devoção, mas, na vida colonial cotidiana, elas significaram muito mais. Foram fundamentais para a formação da cultura religiosa da Colônia, fundadas às centenas e era raro o agrupamento humano que não contasse com alguma. Seus objetivos excediam o terreno espiritual, levando-as a inserir-se no cotidiano, estabelecendo regras e pautando costumes de ajuda mútua, que constituíram um dos seus maiores atrativos num local de quase total vacância do assistencialismo estatal e espiritual.

É já bastante conhecido e discutido seu papel nos ritos fúnebres, cujos gastos aparecem com bastante frequência nos livros de contas das irmandades, na forma de contratação de serviços que assegurassem a salvação da alma e garantia uma "boa morte" ao irmão defunto. Segundo João José dos Reis “[...] havia os que partiam sem pedir qualquer providência específica quanto ao cortejo fúnebre, a mortalha e a sepultura, e até sem apelar para intercessores celestes, mas raramente omitiam suas missas fúnebres” (REIS, 1991, p. 85).

Firmou-se, então, uma diversidade religiosa amalgamada pela sombra do catolicismo, pavor das devassas inquisitoriais e angústia quanto aos destinos da alma. A religião era um dado, não uma possibilidade, e sua ligação com o Estado tornava-a um elemento duplamente coercitivo. A entrada na sociedade se dava pelo batismo, e o ritmo da vida era regulado pelo calendário litúrgico. A segurança do corpo e da alma era garantida pela confissão, principalmente no leito de morte, onde era fundamental antes da extrema unção. Os livros que aqui chegavam eram alvo de censura religiosa, e a justiça fazia-se profana e divina. Uma vida encharcada de religião, era essa a realidade da Colônia brasileira. Pois “povo nenhum tem tanta inclinação como o de Minas para se tornar religioso, e mesmo, para sê-lo sem fanatismo. Ao mesmo tempo espiritualistas e cheios de reflexão, inclinam-se naturalmente, para as coisas sérias, sua vida [...] oferece ainda mais essa propensão e seu gênio afetuoso predispõe a uma doce piedade [...]” (SAINT-HILAIRE, 2002, p. 165).

A interpenetração entre Estado português e Igreja fora ratificada no século XV, quando o Papa Bonifácio IX concede ao rei D. João I o direito ao Padroado, tornando-o e a seus descendentes protetores da religião na Ibéria e em suas Colônias. Além disso, os reis obtêm o direito de cobrança e administração dos dízimos eclesiásticos e da escolha de membros para a ocupação de cargos religiosos, em troca da proteção e proventos materiais para a expansão da fé católica. Com o advento da Contrarreforma, tais princípios são reforçados, e a ideologia religiosa transforma as Colônias no novo campo de ação, donde D. João III afirmar que a “principal causa que me levou a povoar o Brasil foi que a gente se convertesse a nossa fé” (HOORNAERT, 177, p. 62).

O objetivo mais direto era a implantação da obediência permanente ao Estado e à Igreja. Por exemplo, segundo Luciano Figueiredo, o maior combate foi feito contra o concubinato, visando à disseminação e à preservação da família legítima (FIGUEIREDO, 1993, p. 62). Mas, por baixo dessa aparente homogeneidade, pipocavam diversas religiosidades, expressas principalmente nas manifestações do catolicismo leigo, que se afastavam cada vez mais do rito institucionalizado, levando a choques constantes entre irmandades e autoridades eclesiásticas – já que ambas se consideravam legítimas representantes da Santa Igreja e do Deus tridentino. No século XVIII, a direção da religiosidade em Minas Gerais era atributo do bispado do Rio de Janeiro, que tentava, dentro de suas possibilidades, acompanhar da melhor forma possível os caminhos do sagrado na região. Depara-se, na Colônia brasileira, com um catolicismo que transcende os antagonismos generalizantes acerca de catolicismo erudito e o popular, sendo esse visto apenas como espaço de ressignificação da Religião católica oficial. A religiosidade estava fortemente permeada pela ideia de entidades sobrenaturais, que usam seus poderes para proteger os pobres e fracos mortais, cabendo a esses agradecer seus guardiões.

Por outro lado, preocupada com os rendimentos advindos da Colônia e sabedora que era do poder da Igreja, a Coroa Portuguesa preocupou-se em impedir a presença institucional da Igreja na região das Minas Gerais, conduzindo a formação religiosa para a mão dos leigos. Novos ventos pareceram soprar a partir de 1748, quando da posse de Dom Frei Manoel da Cruz, primeiro Bispo de Mariana, ao que se segue a criação do Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte, dois anos depois; mas o Seminário pouco altera o quadro popular de que, apesar da necessária presença do padre, a religião é do povo.

Nessa construção, os Santos ocupam um lugar especial, assim como a Virgem Maria. Embora o culto a essa se assemelhe ao dos santos, ela encontra-se num lugar especial no imaginário popular. Ela é colocada acima deles e, muitas vezes também, de Cristo. Advogada, redentora, salvadora das almas aflitas, fonte de eterna misericórdia, essa mãe de infinito amor ocupa um lugar especial no coração dos mineiros, que lhe dedicaram intensa devoção, ratificada no seu enorme número de designações e homenagens. O culto mariano remonta à tradição jesuítica portuguesa, que nele via a forma mais apta de despertar piedade. Tanto é que a primeira igreja jesuíta construída na Bahia homenageava Nossa Senhora da Ajuda, e tantas outras invocações advieram até a criação das Congregações Marianas. A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, alvo deste estudo, possui suas raízes ligadas à fé portuguesa, sendo que a informação mais antiga data de 1661, com a construção de uma capela sob essa invocação na localidade de Lombo do Autoquia, em Portugal. Aqui no Brasil o culto não se



manteve restrito à região de Minas Gerais, tendo se estendido a Bahia<sup>10</sup>, Olinda, São Paulo e Rio de Janeiro, inspirando a formação de Irmandades da mesma invocação.

A capitania de Minas Gerais, apesar de sua interioridade, mantinha laços com o litoral através das cidades do Rio de Janeiro e da Bahia, e no seu interior desenvolveu-se uma sociedade urbanizada. Em suas origens, encontram-se comunidades à margem da legalização metropolitana, que apreenderam nos cultos religiosos uma forma de preservação do grupo. As igrejas antecediam as residências, ratificando-se uma religiosidade de forma elástica, propícia a se adaptar às necessidades existentes, mas em muito desafiadora e inadequada aos olhos da Santa Sé. Mas, como já afirmado, não se pode negar que tal postura desafiadora só se sustentou graças à existência de uma forte carga de esperança da salvação, que transparecia nas irmandades de culto aos Mortos, como as das Almas do Purgatório, de São Miguel Arcanjo e a de Nossa Senhora da Boa Morte. Ao processo de surgimento das irmandades liga-se diretamente a forte atuação leiga na região. A ameaça ao controle da Coroa Portuguesa na região levou a mesma a optar pela expulsão das ordens religiosas da região, enfatizando-se o papel dos leigos reunidos nas confrarias, que passaram a zelar não só pela alma mas também pela assistência caritativa, na vacância do Estado. Mas, mesmo durante o período em que os religiosos puderam circular livremente pela região das Minas, sua ação era limitada, em virtude das grandes dimensões, ao que se contrapunha a carência de eclesiásticos.

#### Capítulo 6

De como se há de ter com os irmãos enfermos

Estando algum enfermo será visitado pelos oficiais e sendo tão pobre que não tenha com que se puder sustentar a mesa o socorrerá com suas esmolas mostrando nisto a verdadeira caridade de irmãos e quando se houver de lhe dar o senhor se lhe concederá sua casa e terá o procurador cuidado de dar parte a mesa [...] (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – Cachoeira do Campo, AEAM, 1731)

Essas associações leigas com orientação religiosa optavam pelo culto a um santo ou à devoção particular, remontam a sociedades europeias do Antigo Regime, tendo sido batizadas sob a alcunha de confrarias ou irmandades<sup>11</sup>. Sob esse manto encontra-se um sem número de

<sup>10</sup> Uma das mais atuantes Irmandades de Nossa Senhora da Boa Morte existente até hoje está instalada na Cidade de Cachoeira, Recôncavo Baiano. Esta foi criada em Salvador por negras africanas alforriadas de nação ketu, devotas de Nossa Senhora da Boa Morte, e tinha como objetivo promover a alforria e a sobrevivência de negros libertos, prestar festividades e homenagem à Nossa Senhora da Boa Morte, sem, no entanto, deixar de lado o culto aos deuses africanos – o culto aos orixás. Hoje, a Irmandade ainda realiza as festividades de agosto em homenagem à Nossa Senhora da Boa Morte, tendo como membros somente mulheres negras, acima de 40 anos e que tenham iniciação no candomblé.

<sup>11</sup> Ver definição de Irmandades na parte I do capítulo 1 dessa dissertação.

organizações que em muito transcendiam a atuação meramente religiosa. As mais antigas já aparecem com a instalação das primeiras capelas e logo criaram uma rede de ajuda mútua, sob a insígnia de seus santos de proteção, carregando em si microcosmos da tessitura social, inclusive suas mazelas e conflitos, multiplicando-se com voraz velocidade. Volta-se, aqui, a muito debatida questão acerca da exterioridade dessa religiosidade. Estaria o mineiro mais preocupado com o espetáculo do que com o sagrado? Percebe-se que não, principalmente no que se refere às irmandades, que tinham sua ação bastante ampliada, que podem, de forma geral, ser agrupada em três campos:

a - econômico-social – funcionavam como entidades de segmentos, congregando pessoas da mesma cor, servindo de instrumento de ação social. Inspiradas nas confrarias medievais – o culto comum e assistência mútua – a devoção a determinado santo significava a unidade dos irmãos na proteção e salvaguarda dos interesses comuns;

b - psicológico/social – o que ocorria dentro das irmandades é que todos se sentiam irmãos , além da questão do conforto propiciado pela certeza do apoio na hora da necessidade;

c - cultural – a construção e o compartilhar de aspectos culturais diversos (TORRES, ano?, p. 638).

Para Lange, existia uma diferença entre as irmandades de obrigação e as de devoção. “As primeiras estavam sujeitas a jurisdição eclesiástica e secular e deveriam possuir os livros necessários para prestação de contas [...] enquanto as devoções se achavam livres desta formalidade [...]” (LANGE,1979, p. 21). Para que o funcionamento das irmandades fosse regular, era necessário que as mesmas fossem reconhecidas oficialmente, com elaboração de compromissos, formação de mesa diretora e lista de associados (BOSCHI, 1986, p. 114). Seu fortalecimento liga-se diretamente à promessa de boa morte e auxílio mútuo em momento de necessidade, e muitas devoções sobreviveram à sombra das irmandades, possibilitando-se assim a permanência das entidades que contavam com poucos recursos.

De acordo com Boschi, as irmandades ganharam poder e força quase ilimitados, levando à formação de um modo de fazer católico ligado diretamente à fé dos locais, distante da ortodoxia. Para regular o funcionamento das irmandades

estabeleciam-se os compromissos que determinavam as aspirações e objetivos da instituição, os meios a serem adotados pelos confrades para atingi-los, esclarecendo os termos de sua filiação e a punição para aqueles que se desviasse, regulamentavam ainda, as relações entre a instituição e as

---

autoridades eclesiásticas e civis, especificando também as formas de sustentação material e concentração de gasto (AGUIAR,1993, p. 68).

Pode-se encontrar esses elementos no Compromisso, que aqui aparece da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Vila Rica de Ouro Preto do ano de 1810, do qual destacam-se os aspectos de sociabilidade, auxílio mútuo, cuidado com os mortos, preocupações rituais e festividades em torno da devoção, e que, em virtude disso, em sua maior parte.

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, da Vila Rica do Ouro Preto ,  
Minas Gerais , 1810.

#### Capítulo 1º

Primeiramente Suplicam os impetrantes Juiz, Oficiais, e mais Irmãos da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte ereta na Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Vila Rica de Ouro Preto Minas Gerais, e Bispado de Mariana a revalidação da referida Irmandade porque Sendo esta ereta desde o ano de 1727 pelo Excelentíssimo, e Reverendíssimo Bispo que foi da Cidade do Rio de Janeiro, Dom Frei Antonio de Guadalupe que então também o era deste Bispado, o qual então lhes aprovou a Sobredita Irmandade com um Compromisso, e com este se governaram, e se aumentou a dita Irmandade em grande número de Irmãos, e Sempre com muito fervor e zelo no Culto Divino até que requerendo a Vossa Alteza Real a Confirmação de outro Compromisso remitido ao Supremo Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens da Cidade de Lisboa este se desencaminhou com outros do mesmo Tribunal talvez por descuido dos seus Procuradores.

Confiados os impetrantes na Régia Confirmação daqueles Estatutos, que haviam remetido a Corte de Lisboa em o ano de 1762, no ano de 1781 recorreram e alcançaram do altíssimo Papa Pio VI dois Breves de Indulgências, que a Nossa Augusta Soberana a Senhora Dona Maria Primeira que Deus Guarde foi Servida Confirma-los com Seu Régio Beneplácito, Sendo por isso Cada vez mais aumentada à referida Irmandade. E porque se dêem Honra de Deus o Louvor de Maria Santíssima e utilidade da Religião Católica imploram da piedade de Vossa Alteza Real a aprovação dos presentes Estatutos para o bom regime, e conservação da referida Irmandade Sendo Vossa Alteza Real o Protetor Perpétuo dela.

#### Capítulo 2º

Que para a boa regência desta Irmandade se deva na Eleição, que se proceder em o dia ou véspera da Festividade de Nossa Senhora da Boa Morte Eleger-se os Oficiais, a Saber, um Juiz, um Escrivão, um Procurador, e um Tesoureiro, e doze Irmãos de Mesa, e da mesma forma do outro Sexo oito ou dez Juizas, e doze Irmãs de Mesa da maneira que estes Cargos Servirão pessoas de maior probidade da Corporação principalmente os primeiros nomeados Sendo das suas obrigações Administrar, e Zelar a dita Irmandade cada um no que lhe Cumprir, e todos juntos com melhor acerto acordarem unanimemente e decidirem pelo maior concurso de votos.

#### Capítulo 3º

Que para Subsistência da mesma Irmandade sejam obrigados a pagar os ditos Mesários de Expensas, a Saber o Juiz vinte e quatro mil réis, o Escrivão doze mil réis, o Tesoureiro seis mil réis, o Procurador nada pelo trabalho que tem da Cobrança, e Zelar, e cuidado no acompanhamento, e

enterramento dos nossos Irmãos que finarem: as Juízas pagarão dezenove mil, e duzentos réis os Irmãos, e Irmãs de Mesa pagarão cada uma dois mil, e quatrocentos réis, havendo um Cofre de três chaves em que se guarde o dinheiro, tendo o Juiz uma chave, o Escrivão outra, e o Tesoureiro outra. Todos os que quiserem entrar por Irmãos na dita Irmandade pagarão, um mil, e duzentos réis, e de anual seiscentos réis, e os que quiserem entrar em artigo de morte ou sendo já de muita idade pagará dezenove mil e duzentos réis ou o que se ajustar com o Irmão Procurador em razão de que estes já não vem utilizar, e só sim se vêm com eles despendem com os Sufrágios que a Irmandade Costuma fazer os que falecem, e querendo qualquer entrar remido será pelos mesmos dezenove mil, e duzentos réis.

. E como esta com o grande número de Irmãos que tem hoje em dia se vem na precisão de pagar a Fábrica vinte cinco mil réis em cada não de Sepulturas que compram além dos que eles têm na dita Matriz e pagam arrendamento ou pensão anualmente para os Cadáveres dos Irmãos que finam, Suplicam ereção de Sua Capela própria aonde com mais cômodo o façam.

#### Capítulo 5º

Que a referida Irmandade seja obrigada a festejar Nossa Senhora da Boa Morte todos os anos em o dia oito de Setembro ainda em qualquer Domingo do dito mês com Novena, e Missa Cantada e Sermão conforme as forças da mesma e no mesmo dia se publicará a Eleição dos novos Oficiais que hão de servir o ano futuro, cuja Eleição será feita de véspera em Concurso dos Irmãos, e Mesa atual com assistência do Padre Capelão que nosso for para desempatar quaisquer votos, ou dúvidas, e assim de que se proceda na dita Eleição com toda a Solenidade. E da mesma forma serão obrigados em todos os Domingos de cada mês a fazer Celebrar o Santo Jubileu com o Santíssimo Sacramento exposto fazendo-se o Sagrado (...) como nos é Concedido pelo Santíssimo Papa Pio Sexto, e Régio Beneplácito da Nossa Sempre Augusta Soberana para o que nosso Padre Capelão no dito dia da Celebração da Missa deixará prevendo o Sacrário com a Sagrada forma para a dita Exposição.

#### Capítulo 6º

Que o Padre Capelão que a Mesa Eleger seja Confessor aprovado o qual será obrigado a Celebrar Missa em todos os Domingos e dias Santos na nossa Capela ou Altar as oito horas de manhã, e Confessará a alguns Irmãos, e Irmãs que pedirem e acompanharão sempre a Corporação em todos os atos de Procissão Solene e funerais de nossos Irmãos que finarem o qual terá preferência nas Missas com que se Sufragarem, a estes, logo que não haja alguns Irmãos Sacerdotes que as queiram Celebrar em pagamento dos anuais e mesadas que deverem; porque nesse caso devem ser atendidos, uma vez que a Irmandade não despenda.

#### Capítulo 7º

Que algumas vezes acontece darem os Oficiais as suas expensas com excesso, ou por serem mais abundantes de Cabedais, ou porque a sua devoção assim lhe pede, somos de acordo que Semelhantes excessos se deponham ou em Cofre separado, ou nos mesmo da Irmandade, e será ajuntando este pouco sem que se despenda em cousa alguma, e só sim para socorro de alguns Irmãos ou Irmãs que caiam em necessidade grande, e se veja desamparado sem parentes ou amigos o Socorram sendo estas circunstâncias por prova sabida.

#### Capítulo 8º

Que a Festividade de Nossa Senhora referida no Capítulo quinto seja conforme o costume com duas Procissões Solenes uma de enterro e Matina

na véspera, e outra da Assunção da mesma Senhora na tarde do dia da Festa conforme o gosto e devoção dos Oficiais que servem sem que hajam de onerar com despesa a Irmandade. E que além dos Oficiais declarados no Capítulo terceiro também se façam Presidentes para as Capelas ou Subúrbios desta Vila assim como um Andador para fazer o que a Mesa lhe determinar sendo uma de suas obrigações avisar os Irmãos para todas ocasiões de enterros e Conferência da Irmandade Sendo a obrigação do Juiz Presidente Presidir, e Zelar em todas as Cousas da Irmandade, a do Escrivão escrever, e fiscalizar, a do Procurador vigiar, cobrar, e arrecadar e a do Tesoureiro receber, guardar, e pagar havendo recibo em forma para o Escrivão lhe fazer receita e despesa, e por ela prestar em Juízo a sua conta

#### ENCERRAMENTO.

Ao primeiro dia do mês de Agosto do ano de mil oitocentos e dez nesta Vila Rica de Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto em o Consistório da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição da mesma Vila aí presentes os Irmãos Mesários atuais, e mais concurso de Irmãos foram lidos todos os Capítulos do presente Compromisso, que acharam uniformemente estarem os mesmos em tudo a suas vontades, e como se deverá reger a presente Irmandade Sendo os mesmos Capítulos aprovados, e Confirmados por Sua Alteza Real que Deus Guarde a quem todos Suplicavam ainda rogavam a Concessão, de que em semelhantes adjuntos poderem por termo declarar, aumentar, ou diminuir algumas cláusulas, que aqui lhe não forem declaradas, ou excessivas sejam, e de como assim o disseram, e aprovaram todos abaixo assinaram e eu Antonio José de Freitas Guimarães o fiz escrever como Escrivão da Irmandade atual.

Antonio José de Freitas Guimarães.

Padre Joaquim José Pereira.

Manoel Antonio Campos. – Procurador.

Manoel da Ascensão Cruz.

Duarte José da Cunha. – Tesoureiro.

José Álvares Valente.

Manoel Madeira de Santarém.

Antonio Rodrigues Chaves.

Cláudio de Avelar Moreira.

Matias Rodrigues Ferreira e Silva.

Manoel Gonçalves Neves.

Simão Pereira Pena.

Ignácio Ferreira da Silva.

Manoel Magalhães Gomes Júnior.

Paulo de Castro Lobo.

Antonio Francisco Campos.

João da Rocha de Andrade.

Faustino dos Santos.

Francisco Caetano Pereira.

João Lopes da Cruz.

Antonio Lopes da Cruz (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, da Vila Rica do Ouro Preto, AEAM, 1810, p.1/2)

Os Compromissos foram a forma encontrada pela Coroa Portuguesa para regular o funcionamento das Irmandades, e, além deles, quaisquer alterações em aspectos relativos ao funcionamento das mesmas deveriam passar pelo crivo do Estado. A preocupação com os

serviços fúnebres aparecia como uma das mais recorrentes nas irmandades, principalmente aquelas que agregavam as camadas mais pobres. Os rituais envolviam cortejo, local e formato das sepulturas, panos funerários e os sufrágios pela alma, como aparecem no compromisso supracitado. Não raro, era a admissão de novos membros à beira da morte, que desejavam assim contar com o auxílio dos serviços das irmandades, já que a prática de rezar pelos mortos já se estabelecera no contexto cristão, pelo menos a partir do século II d.C.

Mas, o fato de ter seu controle cerceado na região não implicou na retirada por inteiro da Igreja Católica. A fundação do Bispado de Mariana e a posterior criação do Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte mostram de forma muito clara a preocupação em formar-se um clero regular de acordo com as determinações do Concílio de Trento e das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, implementar-se e fortalecer-se a doutrina e os sacramentos, enquadrar-se e policiar-se a população de fiéis, afirmando-se o poder da Igreja e da Metrópole. Segundo Adalgisa Arantes, tais intenções são claras através da instituição das visitas pastorais. Essas verificavam a ação doutrinária; regulavam a ação e a expansão das irmandades – visando a maior clareza das mesmas; checavam se os sacramentos estavam sendo cumpridos; e preocupavam-se com a questão do culto – seu decoro e pureza nos moldes da religiosidade barroca. Isso não implicou numa normatização bem-sucedida que emergira triunfante das particularidades locais, mas permitiu a criação de um padrão de homogeneidade que, se não foi de todo cumprido tampouco foi totalmente abandonado.

A já citada literatura das Artes de Bem Morrer foi lentamente substituída por uma mensagem religiosa que enfatizava a necessidade da perene preocupação com a morte, estabelecendo-se um exercício cotidiano de reflexão. Mudou o formato da divulgação do bem morrer, do texto para a associação entre palavra e imagem; mas a mensagem continuava a mesma, veiculando a necessidade do permanente arrependimento. Segundo Daves, na Minas do século XVIII, circulavam com grande frequência os livros de piedade ao que se somou a popularização da devoção a santos, que se associavam ao bem morrer, como Nossa Senhora da Boa Morte.

A imagem da Boa Morte, mormente representada deitada num leito em posição de jacente, é ainda hoje venerada em Sabará onde se encontra uma pequenina imagenzinha (30 cm apenas) ricamente estofada, com roupa de cama trabalhada em rendas (de bilro) locais, encontrando-se morta sob uma cama inclusa em urna de vidro, para melhor apreciação dos devotos, quase sempre ajoelhados no interior da nave da igreja da Ordem Terceira do Carmo de Sabará, onde depositam respectivas esmolas (DAVES, 1998, p.79).

A cultura barroca era centrada na imagem, em todos os seus aspectos e recursos, visando ao deleite do olhar, fosse para o prazer ou para o pesar; e os festejos fúnebres, pautados por uma economia de luxo, visavam a estabelecer um padrão de riqueza, que se igualasse às cortes celestes e aproximasse o homem do sagrado, tarefa pela qual valia a pena sacrificarem-se quaisquer bens materiais.

As Irmandades constituem, assim, como já constatado por João José dos Reis, a principal via de formação e afirmação das expressões do catolicismo popular, e seus santos de devoção se sobrepõem a Deus no imaginário dos fiéis. O autor aponta que as festividades de morte celebravam também a vida exaltando as devoções e alimentando esperanças de salvação.

Em agosto, Nossa Senhora da Boa Morte era festejada por várias irmandades e conventos, sendo a festa maior e mais pomposa aquela organizada pelas irmandades negras da Boa Morte e do Senhor dos Martírios, na Igreja da Barroquinha. A procissão carregava o esquife da Senhora Morta até o convento das Mercês e voltava. Sobre a festa que se seguia, escreveu Silva Campos, uma prodigalidade de gastos (...) com a orquestra numerosa, pregadores de fama, custosa decoração e iluminação do templo e do adro, foguetes, bombas, traçaria, fogueiras, balões, música no palanque, e fogo de artifício. Além disso se armava um grande banquete – com muita comida, vinho e licores – que acompanhava o velório da santa, à semelhança das sentinelas domésticas (REIS, 1993, p. 138).

Intervenção estatal e devoções populares misturaram-se à sensibilidade barroca, formando religiosidades que deram inúmeras facetas à religião católica colonial. A preocupação com o expressar desses aspectos somou-se à perene obstinação barroca com a temática da morte e transformaram-na num ponto fundamental de interseção entre vivos e mortos. A festa a Nossa Senhora da Boa Morte aparece normatizada em todos os Compromissos analisados, com detalhes regulando não só a realização dessa mas também a participação dos irmãos e forma como deveriam se apresentar, quando “a 15 de agosto se realizarão as festividades em homenagem a Nossa Senhora da Boa Morte à qual os irmãos deverão comparecer com suas opas azuis claras e murças brancas e tochas acesas” (Compromisso Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Barbacena, 1796, apud LIMA, 2004, p. 37).

As Irmandades de Nossa Senhora da Boa Morte nas cidades analisadas apresentavam uma multiplicidade de formação no que se refere a seus membros. A da cidade de Barbacena, fundada em 1754, apresenta já em seu livro de Compromisso sua formação voltada para os devotos pardos.

Capítulo I – Nós os **devotos homens pardos** moradores nesta Freguesia de Nossa Senhora da Piedade da Borda do Campo (atual cidade de Barbacena), Termo da Vila de (...), Comarca do Rio das Mortes, Bispado de Mariana, Minas do Ouro e Estado do Brasil, assentamos que visto colocado em sua capela própria dentro da matriz da mesma freguesia a gloriosa imagem de Nossa Senhora da Boa Morte, fazemos este Compromisso (COMPROMISSO DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DA BOA MORTE DE BARBACENA, 1780. Apud: LIMA, 2004, p. 22),

Os demais livros de Compromisso não apontam nesse sentido, mas os livros de assentos de irmãos de São João Del Rei indicam ser também essa a orientação da Irmandade na cidade, bem como a de Mariana. As mulheres tinham ampla participação na mesma, no entanto poucas foram as que chegaram a ocupar o cargo de Juízas. As Irmandades das cidades de (Guara)Piranga e Cachoeira do Campo traziam em seu cabedal de irmãos homens e mulheres, negros e pardos, livres e escravos bem como alguns brancos. Essa diversidade não impediu uma certa normatização das festas em torno da devoção.

### 3.2 Caminhos do Pecado e do Perdão

O que a fé nos ensina  
 Isso a fé nos ensina e devemos crer como certo  
 Nem a alma nem o corpo do homem padecerão a  
 Destruição total. Mas os ímpios ressuscitarão para  
 Suportar penas incalculáveis e os justos para a vida  
 eterna (AGOSTINHO, 2002, p.93)

A Igreja Católica associou a prática religiosa com a confessional. Detalhar explicitamente suas faltas fazia parte da cultura religiosa, e, desde 1215 com o Concílio de Latrão, a confissão anual tornou-se obrigatória, embora em Trento tenha-se retificado que a mesma deveria incluir apenas os pecados mortais.<sup>12</sup> Empreendeu-se, então uma forte campanha, visando instalar, no imaginário, a ideia do confessionário enquanto via de entrada para os céus, local no qual se revelava a infinita misericórdia de Deus, disposto a sempre perdoar àquele que se arrependesse. Longos debates sucederam-se acerca da questão da forma de arrependimento necessária ao perdão – a baseada na contrição, fruto do arrependimento

---



sincero e inspirada no amor a Deus, ou a atrição – fruto do medo com relação aos destinos da alma. Acerca do assunto, os homens de Trento posicionaram-se da seguinte forma acerca da contrição:

[...] é uma dor, e detestação do pecado cometido, com propósitos de não tornar a pecar. Este modo de contrição em todo tempo foi necessário para alcançar o perdão dos pecados, e no homem que caiu depois do batismo, deste modo prepara para remissão dos pecados, se estiver junto com a confiança da divina misericórdia [...] Declara, pois, o santo concílio que esta contrição encerra não só deixar de pecar, e principio de nova vida, mas também ódio da passada [...] e o desejo do sacramento (IGREJA CATÓLICA, 1781, p. 311).

No que se refere à atrição, o Concílio afirma que, mesmo sendo uma contrição mal realizada, por ser sua motivação apenas o medo das penas para a alma, se ela conseguir tirar do homem o desejo de pecar, ela pode revelar-se, então, como um dom de Deus. Dessa forma, embora fosse bastante rigoroso acerca dos pecados mortais<sup>13</sup>, – que impediam ao fiel os sacramentos finais, mesmo que houvesse fé e contrição –, a Igreja posicionou-se de forma ambígua, ao afirmar a remissão através dos sacramentos. Essa misericórdia foi fundamental para a sobrevivência da religiosidade na Colônia, onde a vida era muito árdua. Muitos para a Colônia se dirigiam, na esperança de enriquecimento e ansiando desesperadamente pelo retorno a Portugal. As cidades cresciam de forma desordenada, sem nenhum planejamento; e eram locais onde a sujeira, doença e a fome disputavam espaço. Ambiência de preguiça, indolência e promiscuidade – assim era a leitura acerca da Colônia feita por muitos dos viajantes que por aqui passaram ou nela residiram. O cotidiano era marcado pela doença e pelo sofrimento, e o corpo era visto como permanente estágio de fragilidade, continuamente exposto à intromissão de forças ocultas.

Clima propício ao pecado e aos vícios, em que os trajes de pompa eram reservados aos momentos de público, mas que, no interior das residências, limitavam-se a finas camisas, saias transparentes e gibões, que mal cobriam o peito dos homens, expondo as carnes à apreciação pública. As casas, simples e de poucos móveis, estimulavam uma convivência forçada, e muitas famílias dividiam a mesma cama. Luxo e miséria coabitavam e, apesar do esforço em aparentar pompa no vestir, a maior parte dos habitantes tinha pouca noção das regras de educação e comportamento europeus. O importante era mostrar, desfilar, ostentar.

<sup>13</sup> “infiéis,[...] fornicários, adúlteros, lascivos, concubinários de varões, ladrões, avarentos, beberrões, malélicos, roubadores, e todos os que cometem pecados mortais dos quais se podem abster com ajuda da divina graça [...]. In: IGREJA CATÓLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. O sacrosanto, e ecumenico Concílio de Trento em latim e portuguez .Lisboa, 1781, p.133. .

Um dos momentos mais privilegiados para isso era a festa pública. Festas religiosas e civis disputavam espaço no calendário e ocupavam a maior parte do tempo dos coloniais. O não cumprimento do calendário de festividades religiosas foi declarado como pecado mortal pelo sínodo diocesano de 1707.

É perceptível que a construção do pecado foi essencial para dar corpo ao discurso da culpa promovido pela Igreja e alimentado pela cultura do medo, justificando-se a presença do mal no mundo e os sofrimentos humanos. Nas palavras de Santo Agostinho, o pecado seria uma palavra, uma ação ou um desejo contrário à lei divina e, mesmo para os médicos, as doenças eram fruto dele, reflexo das enfermidades da alma<sup>14</sup>.

Em Minas, o trânsito entre divino e demoníaco era constante, pelo menos, enquanto o indivíduo gozasse de boa saúde, a morte não se lhe afigurava enquanto concreta e próxima – pois a dor e o sofrimento podiam ser tanto punição de Deus como arte do demônio. A prostituição grassava na Colônia, navios lotados de mulheres despejavam sua carga com frequência e engrossavam as fileiras, já existentes, formadas por brancas e indígenas. Acusadas de indução ao pecado, foram um dos alvos preferidos das mesas inquisitoriais. A partir do século XVIII, a prostituição atingiu índices alarmantes, e muitas mulheres alugavam seu corpo, de suas escravas e de filhas para assegurar-se sua sobrevivência. Era isso ou a mendicância, tarefa nem sempre fácil num território no qual a pobreza espiava pelas frestas. No entanto, a miséria abriu espaço para que muitas “pessoas de bem” aliviassem o peso de seus pecados através da ação junto aos desfavorecidos, fosse em vida ou na iminência da morte.

A instalação das medidas do Concílio de Trento acerca da normatização da Igreja na América Portuguesa revelou-se uma tarefa de difícil execução. O desejado Concílio colonial não se efetivou, saindo dele apenas um sínodo diocesano, ocorrido em 1707, durante o qual foram elaboradas as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, utilizadas como referência religiosa para os bispados do Brasil até o século XIX. Nelas se revela a opção dos religiosos pelas determinações de Trento, versando sobre temas como pecado, castigo, penitência salvação, purgatório, paraíso e inferno, os sacramentos como fator de salvação, a importância da prática de sufrágios para a libertação das almas do purgatório, enfatizando-se a ação dos vivos (OLIVEIRA, 2001, p. 89-90). Tem-se ainda referência ao diabo, como ser que

---

<sup>14</sup> Para maiores informações acerca da afinidade entre medicina e religião na Minas Colonial consultar ABREU, Jean Luiz Neves. **O imaginário do milagre e a religiosidade popular** – um estudo sobre a prática votiva na Minas do século XVIII. Belo Horizonte, UFMG, 2001.

existe para desviar os fiéis dos caminhos divinos, principalmente na hora da morte, contra o qual as armas privilegiadas dos homens seriam a fé e as obras. Na hora da morte, o sacramento da extrema unção revela-se indispensável na luta contra o inimigo dos filhos de Deus e as Constituições afirmam que

É o sacramento da Extrema Unção, o quinto da santa madre Igreja, de grande utilidade para os fiéis, instituído por Cristo Nosso Senhor, como definiu o Sagrado Concílio de Trento, para nos dar especial ajuda, conforto e auxílio na hora da morte, em que as tentações do nosso comum inimigo costumam ser mais fortes e perigosas, sabendo que tem pouco tempo para nos tentar [...] Os efeitos próprios deste sacramento são (entre outros) consolar o enfermo, dando-lhe confiança e esforço, para que na agonia da morte possa resistir aos assaltos do inimigo, e levar com paciência as dores da enfermidade (VIDE, 1853 apud OLIVEIRA, 2001, p. 91).

Na região de Minas, revelou-se o esforço dos primeiros bispos para afirmar-se esse ideário, através de cartas pastorais, concessão de indulgências e incentivo à oração, arrependimento, confissão e penitência<sup>15</sup>. O pecado na América Portuguesa chocou homens preparados para enfrentá-lo. Os inquisidores por muitas vezes, confrontaram-se com os desvios, aos quais a Colônia induzia os homens, mesmo aqueles criados no seio do catolicismo ibérico. As mulheres eram seu alvo privilegiado, numa ambiência de misoginia, que remonta às origens das religiões ocidentais. Marcadas pelo estigma do pecado original e da Queda deveriam submeter-se à seus pais, maridos e irmãos, tutores de sua virtuosidade e zeladores de sua castidade<sup>16</sup>.

Segundo o padre Antônio Vieira que na origem do pecado original estava a mulher, pois “foi causa uma mulher, e que mulher? Não alheia, mas própria, e não criada em pecado, mas inocente e formada pelas mãos do mesmo Deus. Assim, se a mulher botou a perder Adão, quando não havia no mundo outra mulher, que será quando há tantas e tais?” (VIEIRA, 1968, p. 287).

No entanto, mulheres presas a casa e ao marido eram vigiadas com menos rigor que aquelas que livres se afirmavam. Vistas com desconfiança, foram, por diversas vezes, acusadas e condenadas pela Igreja. Seu crime mais apontado – a feitiçaria. A associação direta entre a mulher e o mal a ligava ao portão de entrada do demônio no mundo, já que sua natureza dúbia, inconstante e vaidosa era facilmente corruptível. Mas, seu pecado mais grave

---

<sup>15</sup> Sobre a ação pastoral dos primeiros bispos de Minas Gerais ver OLIVEIRA, Adriana Cavalcante, **A ação pastoral dos bispos da Diocese de Mariana**. Campinas: 2001, p. 99-118.

<sup>16</sup> Isso em muito se aplica às mulheres livres e ricas, pois as escravas e egressas de famílias pobres, ironicamente, gozavam de maior liberdade

era o de ser livre, liberta do casamento e da maternidade, que eliminava uma das suas maiores chances de redenção.

Se o caminho seguido fosse o do casamento, cabia ao casal a manutenção da virtude. Sexo apenas para a procriação, sendo o prazer sujo grave pecado. A sodomia<sup>17</sup> foi colocada como crime grave, passível de queima na fogueira. A ela seguia -se a bestialidade – ato sexual com animais e masturbação. Dos crimes contra a família, constantes das Constituições do Arcebispado da Bahia, vinha o adultério, cuja punição era severa com as mulheres e elástica com os homens. O rigor, no entanto, não impediu as transgressões femininas, muitas vezes motivadas pela ausência dos cônjuges. Mais tarde, por volta do século XVIII, a preocupação dos padres se estenderia ao concubinato e à bigamia já que se revelou impossível homens e mulheres casados serem controlados e ouvir-se a todos.

O concubinato ou amancebamento foi definido como ilícita conversação do homem com mulher, continuada por tempo considerável, de acordo com as Constituições de Arcebispado da Bahia, e se tornou uma das transgressões das mais cometidas no Brasil colonial. A irregularidade dos contatos tornava a prática às vezes, não intencional. Notícias de morte de parceiros geravam novos relacionamentos, muitas vezes surpreendidos pelo retorno de um primeiro marido ou esposa. Ao concubinato, muitos padres se renderam, “apadrinhando” um sem número de crianças que, mais tarde, seriam reconhecidas como seus filhos em testamentos.

Outro crime visto com horror era o incesto<sup>18</sup>, e neste, de forma inédita, o principal punido era o homem. Sendo as penas possíveis: morte, degredo ou trabalho forçado nas galés. A legislação eclesiástica também se estendeu ao rapto e ao estupro. Como a justiça dos homens e a de Deus estavam irmanadas a desordem social foi, muitas vezes, apontada como incitação demoníaca, punida com o degredo e excomunhão. O braço da Inquisição em Minas condenou blasfemos, sodomitas, concubinos – esses, como no restante da Colônia aparecem em maior número, - bígamos, feiticeiros e judaizantes.

Aderir ao mal no mundo não era entendido como forma automática de danação da alma. Muitos o fizeram buscando solução para seus males, num ato de revolta contra um Deus e uma Igreja, que mais dava que tirava. As devassas eclesiásticas<sup>19</sup> mostram muitos casos de

---

<sup>17</sup> Definidas como relações homossexuais e sexo anal.

<sup>18</sup> Entendido como cópula entre parentes ascendentes ou descendentes diretos ou por consanguinidade em qualquer grau ou até por afinidade. VIDE, Sebastião Monteiro de. **As constituições primeiras do arcebispado da Bahia**, São Paulo, 1853.

<sup>19</sup> Segundo Figueiredo (apud GROSSI, 1999) as visitas episcopais, eclesiásticas ou diocesanas eram realizadas por padres às vilas e Arraiais, com o objetivo de promover-se uma vigilância sobre a conduta religiosa e moral

peessoas acusadas de blasfemar contra Deus e contra a Igreja como numa denúncia contra Fernando Ribeiro, do distrito de Catas Altas, datada de 1723, acusado de blasfemar “contra Deus Nosso Senhor, dizendo que já Deus não tinha parte nele e que já era do demônio por se ver perseguido de muitas dívidas e que lho tomam os bens” (Devassas Eclesiásticas, Livro Outubro de 1722/dezembro de 1723, AEAM, p.20/21). O demônio como adversário e/ou aliado já se consolidara no imaginário desde o século XI, mas seu grande impulso se deu na passagem do XIV para o XV. Ele ganhou o mundo, organizou exércitos e passou a disputar com Deus a tutela das almas. Coube ao demônio também uma larga fatia das desgraças que acometiam o mundo e causavam subversão da ordem natural dos acontecimentos. A outra parte era causada pela ira de Deus e seus seguidores; essas, merecidas, pois eram acarretadas pelos pecados cometidos. Doenças e tempestades eram entendidas como manifestação da fúria divina e só podiam ser aplacadas com orações e penitências proporcionais à falta cometida, já que essa podia atrair a cólera não só para o pecador, mas sobre toda a comunidade. Apesar de coléricos, Deus e os Santos eram misericordiosos e eternamente dispostos a perdoar as falhas humanas, criando-se um sistema de trocas e negociações que levaram à formação de uma intrincada rede de dependência. Mesmo a excomunhão podia ser revogada, talvez por seu uso recorrente, se o fiel se mostrasse sinceramente arrependido. Punia-se por festas indevidas, tambores tocados indevidamente, diversão ilícita. Mas punia-se também a não participação nas festas apoiadas e/ou promovidas pela Igreja. Os pecados da Colônia eram consoantes aos da metrópole – concubinatos, feitiçaria, incesto, sodomia, prostituição, blasfêmia, simonia, usura, relaxamento e vida clerical escandalosa, indecoro com o sagrado, juramento em falso, prejuízo às almas, pelo não rezar das missas dos defuntos – princípios afinados no ideal da Contrarreforma.

Mas para tantos pecados havia vasta gama de opções para o perdão daquele sinceramente arrependido. Uma das formas oficiais de se obter o perdão e a remissão dos

---

da população. Nas duas primeiras décadas do setecentos mineiro, acompanhavam a fundação das paróquias, preocupando-se mais com a instalação de uma estrutura religiosa nas Minas do que com uma tentativa efetiva de controle sobre condutas sociais. Após 1720, as visitas eclesiais teriam entrado em um período de auge (começando a decair a partir de 1770), sendo que, além de cuidar da administração eclesial, também buscavam disciplinar e punir condutas desviantes, realizando devassas. Com a criação do Bispado de Mariana, em 1745, as devassas passaram a ter um significado específico, isto é, [...] disciplinar e punir condutas desviantes, e também cuidar da administração eclesial local [...] A partir dessa fase [...], portanto, falar de visita é quase o mesmo que falar em devassas, tamanha a importância que esses inquiridos pessoais e secretos merecem para a ação religiosa junto a população[...]. Através dos interrogatórios das devassas, buscava-se localizar pecados, de modo que, dos depoentes, extraíam-se segredos e confidências, com o intuito de se identificarem culpas e comportamentos desviantes.

pecados eram as Bulas<sup>20</sup>, que significavam o concreto da negociação pelo bem-estar da alma. Havia ainda a possibilidade de tratar o transgressor apenas com uma advertência oral, ao que, dependendo do número de transgressões, podia somar-se, paulatinamente, multa em dinheiro, prisão e, nos casos mais graves, degredo.

Ainda assim, muitos ignoravam tais preceitos e desafiavam o modelo de boa conduta instituído pela Igreja, na busca pela sobrevivência e pela obtenção de conforto material. A atenção dos colonos era desviada num mundo de prazer que só se tornava supérfluo com a aproximação da morte. Aqui, então, todos os subterfúgios seriam utilizados para se assegurar a continuidade de seu bem-estar na vida posterior.

[...] na hora em que a morte se aproximava, surgia um medo profundo. Era o destino na eternidade que estava em jogo. O que passava a importar não era o mundo terreno, com suas tentações, mas sim o além. Todos aqueles que tiveram uma existência com comportamentos que, para a Igreja, não eram corretos, sem temos de Deus, na hora da morte eram invadidos por este mesmo temor, agora decisivo para o destino da alma. Mesmo com os diversos meios de buscar o perdão divino, o Purgatório e o Inferno, este ultimo em menor escala, eram vistos como riscos sempre presentes (GROSSI, 1999, p. 64-65).

O importante era não morrer em pecado mortal – garantia de eterna permanência da alma nos domínios de Satã. Aqui, valia o apelo aos Sacramentos. Esses serviam como proteção desde a gênese da vida. No Batismo, obtinha-se o perdão do pecado que todos traziam – a marca do pecado original. A confissão, mesmo no leito de morte, era outro caminho. Caso algum pecado fosse esquecido, o agonizante podia contar com a Eucaristia e Extrema Unção que, concluiriam o processo de limpeza de sua alma. Mesmo após a morte, o fiel podia ainda assegurar a sua salvação através do testamento, instituindo sua alma como herdeira da glória divina, buscando sempre a intercessão de anjos, Santos e da Virgem Maria, evitando-se assim, que aquela fosse usurpada por Satanás. A graça também poderia ser obtida por meio da ordenação de obras piedosas e ordenamento de missas, que tinham efeito de bálsamo sobre homens e mulheres atormentados e angustiados. Havia ainda a opção pelos ofícios e as procissões expiatórias que beneficiavam vivos e mortos (CAMPOS, 1994, p. 321).

Não há uma separação/isolamento rígidos entre o mundo dos mortos e o dos vivos – a Igreja Peregrina (vida terrena), a Igreja Padecente (almas do Purgatório) e a Igreja Triunfante (morada dos justos) estão em constante atividade de solidariedade, visto que esta crença não

---

<sup>20</sup> Documentos emitidos pela Igreja e comprados pelos fieis que garantiam o perdão dos pecados. O dinheiro, segundo a Igreja, seria usado para expansão da fé e combate aos infiéis. No entanto, na maioria das vezes era desviado para os cofres do Estado português.

admite o nada após a morte (CAMPOS,1994). O homem não morre, pois existe na memória e é lembrado através das preces. Famílias carnavais e espirituais (irmandades e ordens religiosas) dispndiam bens materiais, para não esquecer seus mortos e para ajudá-los a se salvarem.

As Constituições Primeiras também apontavam a missa como caminho para a virtude, remissão de penas e auxílio aos falecidos, cujas penas podiam ser diminuídas no Purgatório. Nelas também apareciam as exortações aos pecadores, para que se lembrassem, na hora da morte de mandar fazer missas e ofícios de forma abundante (VIDE, 1853, p.133-4). A mesma reaparece com Dom Frei Manoel da Cruz, arcebispo de Mariana, para o qual

o testador esquecido da sua alma e sem lembrança, nem considerar as gravíssimas penas que há de padecer no fogo do Purgatório, não determinar no seu testamento [...] façam pela sua alma os ofícios que se acostumam fazer na Igreja Católica o que se não deve esperar de um homem católico romano porque seria fazer grave caso e ainda desprezo de uns sufrágios tão [...] importantes para o alívio das almas [...] (Carta Pastoral de Dom Frei Manoel da Cruz, 179, AEAM, 1747, p. 4-5).

Assim, na iminência da morte, uma das melhores formas de se assegurar a salvação da alma era o testamento – onde se ordenava o número de missas que garantissem a remissão das culpas e a cessão de legados, perdões e esmolos, já que atos caridosos eram bem vistos no além, como poderá ser ratificado através da leitura do testamento de João de Souza Meirelles

Em nome de Deus, amem.

Eu o Capitão João de Souza Meirelles, filho legítimo de João de Souza e de Joana Meirelles, batizado na Freguesia de Sernandes, concelho de Felgueiras do Arcebispado de Braga do Reino de Portugal, achando-me avançado e anos e temendo a morte faço o meu testamento na forma seguinte:

Nomeio para testamenteiros em primeiro lugar a meu filho Alferes João de Souza Meirelles, em segundo lugar a meu filho José e em terceiro a meu filho Manoel, abono a suficiência dos mesmos terá de prêmio cem mil ris ou vintena e dará conta em dois anos.

Legados familiares

Às Irmandades do Santíssimo Passos, Conceição, Almas, Boa Morte e Rosário vinte mil réis a cada uma em missas por minha alma

A dez viúvas pobres dez mil réis a cada uma.

Declaro que fui casado com Dona Mariana Antonia de Jesus e desse Matrimonio tive filhos, João, José, Manoel e Ana casada com o Alferes Luiz Gonzaga e esses são os meus únicos e universais herdeiros, não só de suas legítimas como do remanescente da terça, se houver.

[...]

Nesta forma tenho disposto o meu testamento, escrito a meu rogo pelo Vigário José D' Abreu e Silva e por mim assinado.

Aiuruoca, 26 de março de 1832

João de Souza Meirelles

Como testemunha que este escrevi a rogo do Testador o Cap. João de Souza Meirelles e o vi assinar  
José de Abreu e S<sup>a</sup> (BROTERO, 1959, p.117)

O testamento supracitado traz uma fórmula popularmente utilizada de uso dos legados – a aproximação da morte como detonador da redação do documento, os legados à família, o reconhecimento dos herdeiros como legítimos e a preocupação com os destinos da alma, reflexa nos legados aos pobres e na doação às Irmandades, somados a pedidos de acompanhamento e de missas em seu favor.

Por ser uma sociedade onde o catolicismo tinha grande influência, os ritos de morte acabaram por se tornar uma das principais preocupações dos habitantes da Colônia. A premente, e diariamente lembrada, necessidade em obter uma boa morte levava as pessoas a seguirem à risca inúmeras normas, para garantir uma boa passagem ao “outro lado da vida”. Dessa maneira, os ritos de morte acabaram por criar ao seu redor um universo místico de fé, poder e comércio. Além disso, muitos testadores utilizavam seus testamentos para reparação de erros do passado, como, por exemplo, o reconhecimento de herdeiros que, na prática, seriam os filhos bastardos, numa tentativa de salvação da alma a partir da confissão e do conserto dos pecados da carne, aos quais chamavam “fragilidade humana”. João José Reis acrescenta que, no Brasil dos séculos XVIII e XIX, as pessoas normalmente, destinavam parte dos seus testamentos como pedido de interferência das forças celestiais e para organizarem seus próprios funerais. Tudo com vistas a pôr a alma no caminho da salvação. Esses documentos, às vezes escritos com muita antecedência ou decorrentes de viagem ou doença, nomeavam os santos como advogados do Tribunal Divino, segundo a quantidade e o tipo de missas que consideravam necessárias à abreviação da passagem pelo Purgatório, dentre outros elementos do rito de passagem. Se o fiel não declarasse seus desejos em testamento, cabia aos herdeiros, testamenteiros ou irmãos cuidarem disso. Mesmo para os anônimos e desamparados, eram direcionadas orações financiadas por outros, que se afiguravam como sufrágios para as almas do Purgatório. O culto às almas do Purgatório foi uma das práticas mais utilizadas em Minas Gerais ao longo do século XVIII.

Os Santos também recebiam suas missas, como no caso de Pedro Dinis que mandou, em seu testamento que fossem celebradas, dentre outras, cinco para Nossa Senhora da Boa Morte<sup>21</sup>. Percebe-se, aqui, a diferenciação entre religião – a dogmática católica pós-tridentina e religiosidade (s) – comportamentos e relações entre o vivido e o sagrado apontada, pelo pesquisador Ramon Fernandes Grossi.

---

<sup>21</sup>Fonte: AEAM - Livro de Testamento e Óbitos, testamento feito em 27/06/1786



### 3.3 Sofrimento e dor da alma – céu, inferno e purgatório

Desde a Antiguidade, os homens rezavam por seus mortos, e os egípcios já realizavam celebrações e orações em seus funerais e homenagens anuais a seus mortos. Práticas similares foram encontradas na religião órfica da Grécia. A primeira referência que se conhece para lugar de aconchego da alma no ideário cristão é a do Seio de Abraão. Textos bíblicos apontam, ainda que de maneira nebulosa, para a existência de uma morada destinada aos mortos, que eram separados entre justos e injustos.

A vida aqui embaixo é um combate, um combate pela salvação, por uma vida eterna; o mundo é um campo de batalha onde o homem se bate contra o Diabo, quer dizer, em realidade, contra si mesmo. Pois, herdeiro do Pecado Original, o homem está destinado a se deixar tentar a cometer o mal e a se danar. [...] A presença do Além deve ser sempre consciente e viva para o cristão, pois ele arrisca a salvação a cada minuto da sua existência (LE GOF, 1993, p. 22).

Desde há muito, o homem estabeleceu uma analogia entre morte e viagem, uma viagem perigosa, que tinha parte de seu percurso na terra e o restante no além. A Terra era o local da passagem, local de tentações amplas, que podiam barrar sua entrada no mundo dos Céus, junto com Deus e os Anjos. Na mentalidade medieval, devia temer-se o mundo, pois era o local de morada do mal e de ameaça para um corpo corruptível, do qual dependia a salvação da alma. Sua pureza era signo de salvação, mas, se conspurcado a alma pagaria pesados tributos – provisórios ou definitivos.

Num primeiro momento, Além do imaginário cristão é bipartido – Paraíso e Inferno. O primeiro está acima, espaço da perfeita transcendência e morada de tudo o que é bom, enquanto embaixo está o Inferno, para o castigo dos condenados, onde o Diabo reina absoluto, impingindo torturas horríveis, e de onde minam vapores insuportavelmente fétidos

A maior parte dos teólogos aponta que, com o pecado original, o Paraíso Terrestre se teria afastado do mundo e migrado para um lugar ermo e alto, oculto por um muro de fogo. No imaginário, esse lugar passa a funcionar como um espaço de dormência para as almas, na espera do julgamento final, através do retorno de Cristo. Encontra-se essa influência na obra Apocalipse de Paulo, de meados do século III, onde o Paraíso é construído como local de repouso temporário para os justos. Um longo processo de fixação e racionalização levou a emersão do Purgatório nos séculos XI/XII, inaugurando-se uma nova forma de relação entre vivos e mortos. Esse novo local torna-se o mote principal dos sermões e das exortações contidas nos *visio* – relatórios de viagem ao Além. A virada do século X para o XI marca um

aumento representativo da influência da Igreja Católica no cotidiano, e as ideias acerca de salvação da alma popularizam-se e são assimiladas nas práticas cotidianas. Destaca-se o papel das ordens monásticas, principalmente clunicienses e cirtecienses, que se utilizam amplamente das *Visio*, nas quais se ressalta o papel dos vivos na salvação dos mortos. Relatos de religiosos apresentam descrições do Além dadas por irmãos falecidos que retornam para solicitar os sufrágios dos vivos. O relato sobre a vida do abade Odillon (1024), de Jotsuald, por exemplo, apresenta a ideia de lugares, nos quais cospe um fogo ardente, onde as almas dos pecadores sofrem suplícios de demônios. Na narrativa, um eremita informa a um abade que as almas podem ser libertadas pelas preces dos monges e pelas esmolas dadas aos pobres em lugares santos, e estimula os primeiros (os monges) a empenharem-se ainda mais para vencer os demônios (LE GOF, 1993, p. 150-151). Coube aos clunicienses a instituição do 02 de novembro como dedicado à oração pelos mortos e à manutenção e à divulgação de narrativas, nas quais os mortos pediam esmolas e celebrações, destacando-se a Virgem Maria como principal auxiliar das almas quanto à salvação.

A empreitada em torno da salvação obteve grande sucesso e fez dos religiosos os privilegiados na elaboração das regras que garantiriam uma boa morte. Mas só os relatos não eram suficientes. Era necessária a fixação no imaginário do momento da morte e do duelo que se travava entre Deus e o Demônio pela alma. Surgiram então xilogravuras, que funcionavam como sermões visuais, que mostravam o cristão na iminência da morte. Em geral, traziam a figura de um monge sustentando uma vela e acompanhando o momento em que os anjos vêm buscar a alma do fiel, observados por Cristo e os santos, enquanto os demônios lamentam a perda. Essas imagens tinham função análoga à do *exemplum*, narrativas produzidas por religiosos, que as afirmavam como verdadeiras e as utilizavam em seus sermões. Uma já bastante conhecida e analisada é a de Túndalo, que apresentou algumas variantes de acordo com o local, mas manteve seus aspectos gerais. Conta a morte provisória do cavaleiro Túndalo durante três dias, período em que um anjo o guia em uma viagem pelo Além. Encharcado pelos pecados mais comuns do medievo – luxúria, displicência com a religião, vícios carnis, Túndalo é levado ao Purgatório, onde vê padecimentos punitivos para os que cometeram um dos sete pecados capitais, punições que, em determinados momentos atingem também o viajante. Esses horrores vão num crescente até o Inferno, onde os sofrimentos são ainda mais intensos, com ilimitado uso do fogo e de objetos cortantes. Dali, Túndalo sai em direção ao Paraíso, sempre lembrado pelo anjo da necessidade de divulgar tudo o que ele viu. Após a passagem rápida pelo Pré-Paraíso, ele chega finalmente, ao Céu, onde as virtudes na Terra marcam a ocupação dos espaços mais ou menos privilegiados.

Assim, com o advento da Igreja e seu fortalecimento durante o período medieval, novas formas de lidar com os mortos se instauraram, e esses passaram a atuar no mundo dos vivos, ordenando comportamentos, crenças e rituais para abrandarem o e seu sofrimento e assegurarem sua paz.

Junto com a conformação da geografia do Além, é encontrada a questão do julgamento da alma. Essa construção não é nova, aparecendo desde a Antiguidade associada à noção de que as ações humanas em vida determinariam seu destino após a morte. Essas se infiltraram na tradição judaico-cristã e deram forma ao além. No contexto cristão, os registros datam de II depois de Cristo, quando também aparecem as primeiras indagações acerca do Purgatório. A síntese é feita por Agostinho, que afirma a existência de um fogo expurgatório entre a morte e a ressurreição. Finalmente, no século XIII, o Papa Inocêncio IV formula uma definição oficial para o Purgatório, e, mais tarde sua existência é transformada em verdade de fé. Concílios posteriores, inclusive o de Trento, reafirmam-no enquanto dogma. A salvação está condicionada ao homem - não é Deus, mas o ser humano, com suas ações que se condena, e se ele não quiser seguir a conduta dada pela fé, cabe a Deus apenas fazer justiça, retardando ou impedindo sua ida para o Paraíso.

Já o Inferno está guardado para aquele que não se arrepende. A Igreja Católica deu impulso à ideia de que a morte significa o início de uma nova vida para aquele que acredita. O Além ganhou forma e, já no século XVIII, é encontrado completo na trilogia Céu, Inferno e Purgatório. Segundo alguns autores, o medo da morte deve ser separado do medo da danação. No entanto, entende-se ambos como um, pois era na presença do primeiro que o segundo se revelava.

O Inferno parece ter suas raízes ligadas à ideia do xeol judaico – a morada dos mortos. Ao longo da história da Igreja, muitas foram as descrições, tais como a de Santo Agostinho e São Gregório, que sintetizaram ideias há muito presentes no imaginário – um local onde o fogo seria o instrumento usado por Deus para punir os pecadores e localizado abaixo dos pés, como signo da decadência e infâmia humanas. Com relação à ideia de eternidade, – se as torturas seriam para sempre ou se os pecadores seriam algum dia redimidos –, venceu a tortura eterna – afirmada pelo IV Concílio de Latrão, em 1215, e pelo I Concílio de Lião, em 1245, no qual se afirmou que quem morre sem penitência em estado de pecado mortal, sem dúvida, será torturado eternamente nas brasas do inferno. Surgirão mais tarde descrições das penas do inferno, e o Catecismo Romano, pós Concílio de Trento, afirma ser fogo real a tortura que lambe o corpo dos pecadores. O inferno aparece na fala de muitos místicos, como Santa Teresa e Santo Anselmo, que proporcionam uma visão atemorizante. Santo Ignácio de

Loyola dizia que não conhecia predicação mais útil e mais frutuosa que a do Inferno. A consideração dos encantos da virtude, as delícias e as atrações do amor divino têm pouca tomada sobre os homens sensuais e grosseiros; ao meio das distrações tumultuosas onde vivem, exemplos contagiosos que lhes são dados, das armadilhas e as escolhas semeadas sob os seus passos, a ameaça do Inferno era vista como a forma mais eficaz para manter aqueles sob a linha do dever e da ordem. Pela mesma razão, Santa Teresa convidava frequentemente os seus austeros religiosos a descerem em espírito e pelo pensamento ao Inferno durante a sua vida, a fim de evitar, dizia, descer em realidade após a sua morte.

Por isso, muitos homens da Igreja se debruçaram sobre as imagens infernais, associando-a a uma segunda morte, repleta de dor, para a qual nunca haveria alívio, já que a morte não mais existiria para pôr um fim. No século XVIII, o padre Manoel Bernardes apontava a visão do Inferno para seus ouvintes “caos horribilíssimo, aquele cárcere subterrâneo e profundíssimo, aquela fornalha acesa, e ondeando em labaredas terríveis” (BERNARDES, apud ABREU, 1999, p. 98). Essas imagens foram firmadas nas paredes dos templos coloniais, conforme descreve Nuno Marques Pereira

Nele pintado na parte inferior uma furna, ou boca como de cisterna triangular, da qual sai um fogo cor de enxofre, e fumo mui negro e por cima uns vultos, como morcegos, com umas físgas e harpões, com que estavam metendo naquele buraco uns corpos despídos, mui negros, e horrendo nos aspectos, que tinham descido mui velozmente, e entravam com grande repugnância, e muito tristemente, porque se metiam pelos ferros, porem saiam uns ganchos, ou bicheiros de dentro [...] Os corpos que são metidos a golpes por força, são as almas dos condenados (PEREIRA, apud ABREU, 1999, p. 100).

As discussões e representações dos suplícios que aguardavam o pecador eram tão conhecidas como os caminhos que o levavam até elas; por isso, era impossível ao fiel alegar uma inocência baseada na ignorância, sabedor que era dos suplícios, que o afligiriam por uma dor, que será sentida pela alma como se ela ainda fosse dotada de corpo.

O Céu, só para os grandes religiosos, local reservado aos puros ou aos que se purificaram na passagem pelo Purgatório. Esse espaço é destinado aos bem-aventurados, que gozarão da graça da eterna convivência com o divino, e o Inferno dos homens também muito se distanciava, em virtude das já citadas inúmeras maneiras de se atenuarem as faltas cometidas. Ainda assim, os pregadores pintavam o Inferno com cores horríveis, garantindo que os fiéis se mantivessem desejosos de retornarem aos caminhos de Deus.

Já o Purgatório<sup>22</sup>, cujas imagens remetem a tormentos, rios de fogo, trevas e poços subterrâneos, era o caminho natural das almas, desde que não tivessem morrido em pecado mortal e inconfesso. Lá os suplícios existiam como forma de alcançar Deus. Segundo Le Goff (1993), esse não existia até meados dos séculos XII/XIII e os cristãos tinham apenas o Céu e o Inferno para sua alma – e deveriam optar pela absoluta bondade ou pela mais obstinada maldade. Gradativamente, um novo espaço foi sendo gestado, num reflexo da impossibilidade de se manter sempre no caminho da retidão apregoados pelos padres e pregadores, e que condenavam todas as almas ao Inferno, retirando da religião seu caráter redentor. Assim, ele nasce embasado no Novo Testamento – lugar destinado aos justos, enquanto aguardavam a ressurreição, para transformar-se em local de expiação. Santo Agostinho foi um dos primeiros teólogos a inspirar, por inferência, esse novo cânone, apesar da resistência de muitos membros da própria Igreja. Ele associou-o à imagem do fogo<sup>23</sup>, bastante semelhante ao

---

<sup>22</sup>Quando se fala dos castigos que aguardavam as almas pecadoras no Purgatório, entra-se numa questão repleta de nuances. A Igreja tinha as suas concepções teológicas acerca do tratamento que o pecador receberia no Purgatório e no Inferno. Porém, grande parte dos fiéis percebia o Além através da construção de relações associativas entre ele e a vida terrena. Muitas vezes, os devotos, e até mesmo alguns pregadores, transportavam o sofrimento causado pela dor física para o outro mundo. Quanto ao discurso religioso relacionado aos tipos de pecado, um autor anônimo [...] apontava as variedades de pecado – primeiro o Original, que todos temos contraído em nosso primeiro pai Adão e que trazemos vindo ao mundo, e o pessoal, que é aquele que cometemos por nos mesmos/ segundo, o pecado atual que é o ato mau e que passa, e o habitual, que é a mancha que fica do pecado atual/ terceiro, o pecado mortal que é uma ofensa grave a Deus, o qual o move privar-nos da graça santificante que é a vida sobrenatural da nossa alma [...] e o venial, que é uma leve ofensa a Deus, e mais fácil de perdoar, os que se chamam de ignorância, de enfermidade e de malícia. As almas que desencarnavam em pecado mortal passavam a eternidade no Inferno, enquanto aqueles que desencarnavam com algum pecado venial iam para o Purgatório onde cumpriam penas transitórias. Segundo o jesuíta português João Coutinho [...] é de saber que as almas santas estão no Purgatório para daquele lugar irem ver a Deus, porque morrendo em sua graça, Deus lhe perdoou em vida aos pecados, quanto a culpa, que contra o mesmo Deus cometeram. Mas como na vida não satisfizeram de todo com boas obras pelos mesmos pecados quanto a pena que lhes mereciam, esta dívida penal, que as almas cá não pagaram, lá vão pagar no Purgatório [...]. No que dizia respeito as penas, o jesuíta descrevia dois gêneros de penas sofridas no Inferno [...]. Baseando-se em São Tomás de Aquino, conforme o próprio autor declarava, havia a *Paena sensus*, pena dos sentidos (menos intensa) e a *Paena damni, pena doano* (mais intensa). Ambas as penas atingiam a alma desgraçada, entretanto a pena do dano era mais terrível porque era aquela que[...] corta aos condenados no mesmo Inferno as esperanças de ver Deus [...] e até no Inferno, aonde tudo são mortes, a que mais mata as almas é a que lhes mata as esperanças (...) Quanto a pena dos sentidos(...) é provocada sobretudo pelo fogo que simboliza a ira divina [...] o pecador permanece e eterniza-se na disposição de espírito que teve no momento da morte, e embora sinta grande dor, esta não produz nenhum fruto espiritual (GROSSI, 1999, p. 97-8).

<sup>23</sup> Le Goff afirma que o conceito de Purgatório de Agostinho apoia-se em três bases – *poenae purgatoriae* (penas purgatórias) como aparecem em Cidade de Deus, *tormenta purgatoria* (tormentos purgatorios) e *ignis purgatorius* (fogo purgatório) conceituado em Enchiridion. (LE GOFF, 1993, p.86). Os relatos dos religiosos seguem no sentido de despertar temor e das imagens de dor do corpo: “Reuni todas as penas que os homens têm sofrido, sofrem e sofrerão, desde o princípio do mundo até o fim dos tempos; juntai todos os tormentos que os tiranos e os algozes têm feito sofrer aos mártires: será uma pálida imagem dos tormentos do Purgatório; e, se as pobres encarceradas fosse permitida a escolha, prefeririam aqueles suplícios durante mil anos a ficarem no Purgatório mais um dia”. Santa Catarina de Gênova. “A dor não é o golpe que recebe, mas a sensação dolorosa desse golpe”. São Tomás de Aquino: “O fogo que envolve é o mesmo que atormenta os condenados no inferno, e esse fogo, oh, é terrível!” (BRANDÃO, 1956, p.29). “As penas do Purgatório são passageiras, não são eternas, mas creio que são mais terríveis e insuportáveis que todos os males desta vida”

Inferno, adepto ferrenho que era do discurso do medo. São Gregório, mais tarde, irá ocupar-se de dar melhor sentido e localização para o Purgatório, estabelecendo uma separação entre o Inferno – um superior para os justos não conversos, e um Inferior, para os condenados. Aquele será transformado em cânone na forma do Limbo. De forma alegórica, ele fará de suas narrativas a principal via de veiculação dessa nova imagem, onde as almas padecem, mas se alimentam da esperança de remissão, seja por seus padecimentos, seja por meio das orações dos vivos.

Adentrando no século XII, encontra-se já um Purgatório quase definido, com subdivisões que variam de acordo com os pecados cometidos, podendo ir da mais quente proximidade com o Inferno a mais refrescante quase chegada aos céus, e a definição do caminho que a alma tomara passa a ser definido no leito de morte. Elemento esclarecedor acerca do Purgatório e das relações que o local estabelece entre vivos e mortos aparece nas questões e respectivas respostas que seguem:

1. Os mortos podem ser ajudados pelas obras dos vivos? – Discordando das opiniões de Aristóteles, para quem não há comunicação possível entre os vivos e os mortos (...) São Tomas reitera que se tal aporia se confirma na vida civil não se aplica à vida espiritual, pois a caridade e o amor de Deus concebem os espíritos dos mortos como vivos. Portanto, o laço de amor que une os membros da Igreja não vale só para os vivos, mas também para os defuntos, que morreram em estado de amor... Os mortos vivem na memória dos vivos... e assim os sufrágios dos vivos podem ser úteis aos mortos
  2. Os sufrágios por um morto podem se aproveitados a outro morto? Sim. Devido à comunhão dos santos, é possível oferecer boas obras a outrem por uma espécie de doação as preces conseguem-lhes a graça, cujo bom uso pode dar a vida eterna com a condição que a tenham merecido por si mesmos. Assim, os nossos atos piedosos têm dois efeitos – no plano individual propicia o mérito, facilitando a aquisição da vida eterna na glória celestial, já no coletivo, possibilita a remissão de uma pena a ser paga no além ou aqui mesmo no aquém.
  3. Os sufrágios feitos por pecadores podem aproveitar aos mortos. Sim, mesmo os sufrágios dos pecadores são úteis aos mortos porque o valor dos sufrágios depende da condição do defunto e não do que está vivo
  4. Os sufrágios para os defuntos são úteis àqueles que o fazem? Na sua condição de satisfatório (expiatório da pena), o sufrágio passa a ser propriedade do defunto que é o único a se beneficiar dele, mas sua condição de meritório da vida eterna, pela caridade de que provém, pode ser útil àquele que o recebe e aquele que dá.
  5. Os sufrágios são úteis aos condenados? (...) sim, mas apenas no caso dos condenados às penas do fogo do Purgatório
- São úteis aos que estão no Purgatório? Segundo Agostinho dirigem-se aos que não são inteiramente bons e nem inteiramente maus, mas estão destinados aos que estão no Purgatório .A multiplicação de sufrágios pode

---

(BRANDÃO, 1956, p.29). São Gregório Magno “Como deve ser maravilhoso o Céu, pois Deus exige uma purificação tão dolorosa das almas”. Santa Catarina de Sena(BRANDÃO, 1956, p.29)..

ate mesmo comutar totalmente as penas do Purgatório (LE GOFF, apud DAVES, 1993, p. 46-7).

São Francisco de Sales (1567-1655) fornece um quadro bastante relevante acerca de uma visão religiosa do Purgatório, afirmando que a ideia do local deveria servir como consolo e não como fonte de temor, já que as almas ali vivem em contínua comunhão com Deus, perfeitamente conformadas com Deus, só desejando o que ele deseja e ansiosas por se redimirem e purificarem para poderem estar a altura de compartilhar da presença divina, deixando bem claro que, “entre o último suspiro e a eternidade, há um abismo de misericórdia”.

A duração e intensidade das chamas que flagelariam a alma, vítima de tormentos dolorosamente humanos, dependia diretamente de suas ações e das orações por ela proferidas, e a medida passou a ser dada pela Igreja, que se apropriou do Purgatório e das formas de entrada e saída do mesmo<sup>24</sup>. Cabia agora aos pregadores encetar sua divulgação, que se tornou uma prática comum nos sermões e foi, finalmente glorificada, com o advento do Concílio de Trento – a partir do qual ganhou significado a ideia de bem morrer, que “se integrou, por fim, ao conceito de Boa Morte” (DAVES, 1998, p. 48). O decreto acerca do Purgatório, gestado durante o Concílio de Trento, afirma que

[...] a antiga tradição dos padres nos sagrados concílios e ultimamente neste ecumênico concílio ensinou haver purgatório, e que as almas ali detidas são ajudadas com os sufrágios dos fieis, e principalmente com o [...] sacrifício do Altar, manda o santo concílio aos bispos que procurem com diligência que a doutrina do purgatório que nos foi dada pelos santos padres e sagrados concílios, seja abraçada pelos fieis de Cristo, e em toda a parte se abrace, ensine e pregue. Mas em presença do povo rude nas praças publicas que se lhe fizerem, sejam excluídas questões difíceis e sutis [...] e quanto àquelas coisas, que parecem curiosidade, ou superstição, e sabem a lucro torpe, as proíbam como escândalo, e tropeços dos fieis (IGREJA CATÓLICA, 1781, p. 347-49).

Graças ao trabalho de pregadores e peregrinos, já se encontra a ideia dos planos do Além plenamente formada no imaginário popular mineiro, como se pode ratificar através da visão tida por João Alves de Carvalho, morador de Mariana, no início do século XIX. Ao redigir uma carta para o governador da capitania ele, narra que

---

<sup>24</sup> “Eu temo, temo do bom conceito que meus amigos têm feito de mim; entendendo que eu já estou no Céu, sem querer me deixarão ficar no Purgatório” São Francisco de Sales (BRANDÃO, 1956, p.30). “De boa vontade eu ficaria cem mil anos no Purgatório, pois teria a certeza do Paraíso”. São Bernardino de Sena (BRANDÃO, 1956, p.30).

Deus levou sua alma ao fogo do purgatório, onde esteve dois minutos ardendo nele, foi levado aos céus aonde esteve dois minutos e viu tudo como estava, foi levado ao inferno entre os condenados e também viu lá o inferno dos padres, e viu como o fogo abrasava neles, e a gritaria desordenada que faziam, também foi ao purgatório das mulheres aonde viu todas assentadas em um campo aonde conheceu várias, e teve a dita de falar com Deus cinco vezes, aonde o Senhor lhe disse que estava nos céus e que lá era seu lugar, e também viu Nossa Senhora por cinco vezes, e também viu anjos cantarem e os cortesãos cantarem e dançarem, e outras coisas muito mais [...] (CARVALHO, apud MATA, 2002, p. 110).

Entenda-se, então, que a Boa Morte dependia não só de uma vida de expiação já que a retidão era inalcançável – mas também de uma estreita rede de relacionamentos, que ligava vivos e mortos.

Tudo quanto peço a Deus pela intercessão das almas do Purgatório me é concedido. Santa Teresa Quando quero obter com segurança uma graça, recorro às almas padecentes e a graça que suplico sempre me é concedida. Santa Catarina de Bolonha Tudo o que damos por caridade às almas do Purgatório converte-se em graças para nós, e, após a morte, encontramos o seu valor centuplicado. Santo Ambrósio Eu sinto um prazer todo especial pela oração que me fazem pelos fiéis defuntos, principalmente quando vejo que a compaixão natural se junta a boa vontade de a tornar mais meritória. A oração dos fiéis desce a todo instante sobre as almas do Purgatório, como um orvalho refrigerante e benéfico, como um bálsamo salutar que adoça e acalma suas dores, e ainda as livra das suas prisões mais ou menos rapidamente conforme o fervor da devoção com que é feita. Santa Gertrudes” (LE GOFF, 1996, p.145)

A solidariedade não se extinguiu com a morte; pelo contrário, nesse momento, ela se afirmava como essencial para garantir à alma a continuidade de orações e ritos necessários à sua sobrevivência. Como a ida para o Inferno significava a verdadeira morte, de nada adiantariam as orações para a alma que lá fosse habitar, diferentemente do que ocorria no Purgatório.

O Purgatório era, dessa maneira, uma região de passagem na geografia celeste. Para dele escapar mais rapidamente, além do arrependimento na hora da morte, os mortos precisavam de ajuda dos vivos, na forma de missas e promessas a santos. A existência do Purgatório permitia a relação entre vivos e mortos (REIS, apud ALENCASTRO, 1997, p. 97).

De posse do discurso da salvação e reflexão, passou a circular também na Colônia os manuais de assistência e guia para uma boa morte. Neles, “o Purgatório era a maior e mais forte referência de alento. As imagens sobre o Inferno mantinham-se assustadoras, local onde a alma estaria sem dúvida sepultada nas vorazes [...] naquele tenebroso cárcere”. O julgamento também permanecia, podendo levar ainda ao Céu ou ao Purgatório, aparecendo



aqui uma oração recomendada ao moribundo: “E se até agora têm sido muitos os meus pecados, mandai-me Senhor, para o fogo do Purgatório, por quanto tempo quiserdes, mas não me mandeis para o Inferno, porque não posso nele amar-vos” (REIS, apud ALENCASTRO, 1997, p. 97).

Mas havia uma série de impedimentos de ordem prática que poderiam fazer com que o fiel morresse inconfesso e precisasse mais ainda dos sufrágios – padres que cobravam pelos trabalhos de audição, benção e penitência, que se recusavam ao sigilo, falsos sacerdotes ou, ainda, que seduziam e flertavam com os fiéis. Mas o maior perigo estava na confissão incompleta que, por si, já significava um novo pecado e aumentava a angústia dos colonos. Para se amenizarem tais percalços, nada melhor que pertencer a uma irmandade e se apegar a uma devoção específica, à qual o fiel pudesse se remeter, para guiá-lo nesta passagem.

## 4 A BOA MORTE

### 4.1 A Advogada dos pecadores

No catolicismo romano, a devoção à Maria está acima da devoção aos santos. O desenvolvimento da fé cristã pôs em destaque o seu papel na obra salvadora de Deus, e o Conselho de Éfeso de 431 proclamou-a Mãe de Deus, “momento a partir do qual o culto mariano ganhou forte impulso” (TAVARO, apud HARVARD, 1999, p. 42)<sup>25</sup>, definindo-se que, assim como Eva fora a causa da danação humana, Maria seria seu fator de salvação, crença que se firmou também na Colônia portuguesa.

---

<sup>25</sup> As questões acerca da morte de Maria ganham enorme fôlego a partir do final do século V quando passam a ter ampla circulação uma compilação de textos acerca do assunto que receberam o nome de *Transitus Mariae* e dão duas versões. No do Pseudo-Melitao, a virgem morreu vinte e dois anos após a ascensão de Jesus. Ela foi avisada por um anjo três dias antes, e manifestou o desejo de que todos os apóstolos estivessem presentes e o desejo de não se encontrar com os demônios em sua morte. O primeiro desejo foi concedido. Jesus chegou com todos os anjos. Disse-lhe que ela veria os demônios, porque ele próprio os tinha visto, mas que estaria muito segura, pois não havia nada nela que pertencesse a eles. Então a Virgem se deitou em seu leito e morreu [...] foi ressuscitada imediatamente e levada para o céu junto com seu filho. No *transitus Mariae* do Pseudo João [...] a pedido de Maria, Jesus promete que todos que invocarem o nome de Maria serão salvos. [...] Ambos os modelos foram amplamente transcritos, enriquecidos e modificados nos séculos seguintes. [...] O que se tonou o modelo padrão da Dormição foi composto no século IX.

A figura de Eva, instrumento de tentação e de pecado para o homem, contrapunha-se a imagem de Maria cheia de graça. Enquanto Eva se transformara na causa da desgraça humana, Maria, como mãe de misericórdia, constituiu-se na esperança de salvação para a humanidade decaída. Mediante sua proteção materna, os homens, depois deste desterro, poderiam viver eternamente em companhia de Jesus (AZZI, 2005, p. 243).

A pregação dos religiosos, já há algum tempo, afirmava-a como privilegiada por ter sido escolhida para ser a mãe do filho de Deus, e São Paulo descreve todo o seu esforço “para o aperfeiçoamento dos cristãos, para o desempenho da tarefa que visa à construção do corpo de Cristo, até que todos tenhamos chegado à unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus, até atingirmos o estado de homem feito, a estatura da maturidade de Cristo.” (BÍBLIA, Ef 4, 12-13)

Durante a Idade Média, assistiu-se a uma enorme expansão da piedade mariana, que ganhou novo fôlego a partir da Contrarreforma. O catolicismo popular fez dela corredentora, advogada dos pecadores e intercessora entre os homens e Deus Pai. Entende-se por advogada aquela que intercede pelos outros, e Maria, alçada à categoria de Mãe de Deus e Corredentora – no sentido de que ela é partícipe da salvação da humanidade, devido a sua presença na vida e morte de Cristo – transformou-se na principal defensora das almas. Os Padres da Igreja preocuparam-se em defender a construção de Maria como Salvadora da humanidade, em contraposição à danação imposta por Eva e imputaram-lhe atribuíram-lhe as mais diversas qualidades e atributos – mediadora do mundo inteiro, salvadora, condutora no caminho da verdade, dentre outros. Santo André de Creta, São João Damasceno, São Germano de Constantinopla, São Pedro Damiano, São Bernardo de Clairvaux e São Bernardino de Sena falaram quer seja explicitamente de Maria como Mediadora de todas as Graças ou, implicitamente, da mediação Mariana. Tais menções foram muito e frequentemente repetidas pelos Doutores da Igreja, místicos, santos e escritores, através da Idade Média até a Era Moderna. Dos primórdios da organização eclesiástica vem seu papel de advogada, primeiramente de Eva e, depois, de toda a humanidade, já que ela foi maculada pelo pecado original.

A devoção à Virgem Maria teve muitos defensores, mas a maioria era unânime em afirmar ser essa a fórmula ideal para se enfrentar o demônio e salvar-se a alma. Um dos mais ardorosos defensores da adoração à Virgem nos séculos XVII/XVIII foi São Luis Grignon de Montfort, autor do Tratado da Verdadeira Devoção à Nossa Senhora, texto no qual ele fala da devoção à Virgem como defesa principal contra as artes do mal. Alguns papas também têm reconhecido em Maria poderes como onisciência e onipresença; têm-se como exemplo o papa

Gregório XVI que em, 1841, ensinou que a virgem visitava o purgatório todos os sábados, para livrar dele algumas almas

Tal crença ajudou a estimular numerosas devoções e práticas especiais em sua honra, principalmente junto àqueles que viam aproximar a dor e o sofrimento. O estabelecimento da relação entre Maria e a Morte suscitou uma série de questões acerca da morte da própria. Os teólogos preocuparam-se em distinguir morte e corrupção do corpo, e, até meados do século IV, era corrente a ideia de que Maria não teria morrido, subindo intacta aos céus. Segundo Alastruev (1945, p. 405), dentre outros mariólogos, Maria realmente morreu no que é referendado pela tradição litúrgica, que afirma a saída da mãe de Deus do mundo. Para o autor, a Virgem Maria foi definida como cooperadora de Deus na redenção humana e consoladora do fiel quando chegasse a hora da morte, tendo que ter passado também por ela (ALASTRUEV, 1945, p. 407)

A transladação da comemoração da festa da Igreja Oriental da Assunção para o Ocidente remete ao pontificado de Sergio I, no século VII, denominada de Assunção por Adriano I, no século VIII, e instituída oficialmente no ano de 803, no Concílio de Mogúncia (Leão III). A essa se liga a ideia da Imaculada concepção de Maria, correntemente discutida ao longo do século XIII, mas dogmatizada somente em 1854, por Pio IX. No entanto, o efervescente século XIV acabou por atingir tal dogma a ponto de, no ano de 1363, a Universidade de Paris decretar a obrigatoriedade de se jurar a defesa da doutrina da Imaculada Conceição para se obter a graduação. Quase três séculos se passaram até um pronunciamento oficial por parte da Igreja, ratificado na fala de Leão X, que, em 1515, reiterou a doutrina da pureza original de Maria, mas as discussões se mantiveram de forma acalorada, levando Pio IX a publicar, em 8 de dezembro de 1854, a bula *Ineffabilis Deus*, na qual finalmente estabelecia o dogma da Imaculada Conceição.

Já a dogmatização da assunção de Maria data do ano de 1950, embora sermões acerca do tema já aparecessem antes do século VI, e a festa da Assunção já fosse amplamente comemorada no século XIII. Segundo Strada, a festa do adormecimento tem suas celebrações ocorrendo desde o século VI, ganhando grande força na Igreja Bizantina, a partir do século VII, sob o nome de Dormição da Mãe de Deus (PASSOS, 1992, p. 70). Ao Ocidente ela passa a permear por volta do século VIII sob a alcunha de Assunção. Assim, o modelo que vigorou associa a morte de Maria à de Cristo – embora Cristo tenha morrido heroicamente, e Maria, de forma gloriosa. Para os teólogos, a finalização da vida terrestre de Maria é descrita como morte provocada por um êxtase, um trânsito ao céu, uma espécie de adormecimento (STRADA, 1998, p. 117).

Segundo a força da tradição católica, Maria permanece como aquela que venceu a morte. Mas a dogmática refere-se a essa vitória como não degradação do corpo. Daí a instalação do catolicismo popular em torno da imagem da Virgem em *dormitio* e, depois, assunta aos céus e sua associação entre aqueles que desejavam uma boa morte. Seu culto também se relaciona com o de Nossa Senhora da Boa Hora e de Bom Sucesso, invocadas pelos fiéis desejosos de proteção na morte ou pelas mulheres em vias de dar a luz.

Quase que independente dos pronunciamentos oficiais, o culto ganhou força em Portugal, tendo sido oficialmente instituído no reino por D. João IV, em 25 de março de 1646, e representa, desde o século XVII, uma das mais populares festas marianas celebradas no Brasil. Como já dito, desde os primeiros tempos do cristianismo, sustentou-se também que Maria fora levada ao céu em corpo e alma, sem a corrupção da morte<sup>26</sup>. Assim, no século VI, começou a ser celebrada, em 15 de agosto, a festa da Assunção de Maria, embora somente a 1º de novembro de 1950 Pio XII tenha proclamado o dogma da Assunção.

O devocional popular pós tridentino fincou seus pés no culto mariano, preocupando-se em espalhar tal devoção por uma área cada vez maior. Maria foi dignificada enquanto rainha dos céus e foi feita uma construção que a associava como o caminho ideal para chegar-se até Cristo. Em Portugal, e mais tarde em sua Colônia, difundiu-se rapidamente o culto a dezenas de devoções marianas com destaque para a Imaculada Conceição e a da Assunção, devoções que têm fortes laços entre si. A Imaculada Conceição de Maria - sua concepção sem a mancha do pecado original - foi alvo de questionamentos durante todo o longo período da Idade Média, tendo-se sua comemoração fixada no calendário litúrgico e popular desde o século VIII, no dia 8 de dezembro. Como já discutido, muitos teólogos encontram na Imaculada concepção as bases para compreensão do dogma da Assunção – alvos da veneração de dois privilégios concedidos por Deus a Maria. A devoção Mariana em Portugal ampliou-se ao longo dos séculos XI/XII, durante as lutas pela reconquista da Península Ibérica, cabendo, principalmente aos franciscanos sua expansão, e cresceu a ponto de ela ser considerada a mãe do nascente reino lusitano, fazendo da intercessão de Maria o signo da supremacia portuguesa (AZZI, 2005, p. 217). Tal proteção era extensiva aos metropolitanos e coloniais, que podiam contar com sua maternal orientação por toda e além da morte. “[...] E ao chegar ao término da existência, Nossa Senhora da Boa Morte estava sempre ao lado dos moribundos, para em seguida, como Nossa Senhora da Glória, conduzi-los a felicidade eterna” (AZZI, 2005, p. 223).

---

<sup>26</sup> Alguns autores afirmam que o dogma da assunção teria nascido de evangelhos apócrifos, mas tal foi sua popularidade que a Igreja acabou tornando-o oficial.

Em Portugal, esse culto já era comum desde a Idade Média, mas, após a vitória contra os castelhanos na Batalha de Aljubarrota, em 15 de agosto de 1385, D. João I determinou que todas as catedrais do reino fossem consagradas à Nossa Senhora da Assunção, norma que mais tarde se estendeu também ao Brasil. A Catedral de Mariana, única catedral mineira até 1854, é o exemplo definitivo da aplicação no Brasil das determinações do rei português. Instituída em 6 de dezembro de 1745 pela bula *Candor Lucis æternæ*, de Bento XIV, essa igreja passou a ter como devocional Nossa Senhora da Assunção (em sua face de Boa Morte). A paróquia fora criada, entretanto, em 1704, sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição, a quem era dedicada a igreja matriz, até sua elevação à catedral.

A formação da vida em Minas foi marcada pelo processo de mudança e fixação de novos laços. Esse novo enraizamento teve sua identidade perpassada pelas irmandades e confrarias, imediatamente após o descobrimento do ouro em 1727. Sem dúvida, a descoberta de ouro ligou-se diretamente ao povoamento rápido.

A sede insaciável do ouro estimulou a tantos a deixarem suas terras, e a meterem-se por caminhos tão ásperos, como são os das minas, que dificilmente se poderá dar conta do número das pessoas que atualmente lá estão. [...] Cada ano vem nas frotas quantidades de portugueses e estrangeiros, para passarem às minas. Das cidades, vilas, recôncavos e sertões do Brasil vão brancos, pardos, pretos e muitos índios, de que os paulistas se servem. A mistura é de toda a condição de pessoas; homens e mulheres, moços e velhos, pobres e ricos, nobres e plebeus, seculares e clérigos e religiosos de diversos institutos, muitos dos quais não tem no Brasil convento nem casa (ANTONIL, 1963, p. 72).

O processo de urbanização que se desenvolveu no Brasil Colonial acelerou-se durante a primeira metade do século XVIII, sobretudo como consequência da descoberta das minas de ouro das Gerais. Os números são eloquentes: no século XVI, fundaram-se apenas 18 vilas e cidades no extenso território brasileiro, ou seja, 1,8 por década; no século seguinte, 3,8 a cada decênio. Entre 1700 e 1720, quando o apelo dos descobertos atraía forasteiros de toda a Colônia e da Metrópole, surgiram 16 novos núcleos urbanos, dos quais a metade localizada junto às lavras.

A Matriz católica esteve presente neste processo de criação de novas raízes, de acordo com as possibilidades oferecidas – ou seja, através do catolicismo leigo. Dentro dos anseios católicos, o traço distintivo e dominante para existir uma irmandade era ser uma fraternidade. Uma fraternidade sobrenatural, onde todos os seus membros fossem unidos pela devoção comum, dando-se ao homem uma visão total do universo, do nascimento à morte, que englobasse as consciências e as buscas humanas radicais: o sentido da vida, do mal, da dor e

da morte: elabora-se um discurso sobre o divino e tematiza-se a dimensão do homem, voltada para o incondicionado e o que se torna importante na vida.

Nesse contexto, de forma bastante ampla, define-se catolicismo popular no que se refere à sua organização marcada pela frágil presença, ou inexistência, de eclesiásticos e com culto dirigido preferencialmente para Maria e os Santos, numa relação direta com o sagrado. Assim, “na Minas Gerais dos séculos XVIII/XIX não se pode falar numa polarização religiosa entre elite e massa, mas no máximo numa oposição entre religião oficial e religião popular” (MATA, 2002, p. 66). Essa religiosidade amalgamou o imaginário da sociedade colonial, povoado por imagens referentes à morte, configurando-se uma doutrina fundamentada na tríade Céu, Purgatório e Inferno, que regulamentava o modo de viver e morrer de seus fiéis. Bom Testamento era um caminho certo para uma Boa Morte, e legados à Nossa Senhora da Boa Morte tornavam-no ainda mais poderoso na economia da salvação

Entende-se que, de forma geral, a sociedade colonial modelou-se com um campo de ressignificações e reapropriações de símbolos e representações, de circularidade (BAKHTIN, 1987)<sup>27</sup>. Afirma-se, aqui, um modelo de devoção aos santos e à Maria, que poderia ser apontado como devoção popular – marcada por uma rede de alianças e negociações, na busca de vantagens simbólicas, afastada da devoção “ideal” aos santos, que se configuraria na visão do mesmo como modelo a ser seguido para se atingir a salvação. Forma-se, aqui, uma teia complexa de influências mútuas entre o modo de vida e a concepção religiosa do mundo, onde as ações da oficialidade católica foram ressignificadas pelo povo que, no contexto das condições do regime do padroado, já era habituado a formar suas concepções religiosas fora do espaço de ação do clero.

A ação pastoral do primeiro bispo de Mariana realizou-se em diversas frentes, sendo uma das mais destacadas o incentivo da devoção Mariana. Em suas cartas pastorais, ele determinou que os padres confessores lembrassem sempre aos penitentes sobre a “cordial devoção de Nossa Senhora para evadir do precipício da culpa e da condenação eterna” (Carta Pastoral de Dom Frei Manoel da Cruz, AEAM, 1761, fls. 04v/05) e, ainda, que os mesmos instigassem os fiéis a rezarem o rosário em homenagem ao dia de Nossa Senhora. Mas, na Colônia, a pastoral não foi a melhor nem a mais eficiente via de propagação do culto mariológico. Essa se revelou através dos sermões, que atraíam irresistivelmente os fiéis, tornando-se parte indispensável da proposta evangelizadora. A ligação com as raízes portuguesas tampouco pode ser desprezada, pois

---

<sup>27</sup> Esse conceito surge nos estudos sobre a cultura na Idade Média.

os portugueses que vieram para o Brasil eram particularmente devotos de Maria Santíssima. Pode-se escrever uma história do Brasil descrevendo os diversos significados que a imagem de Nossa Senhora teve ao longo desta história. A devoção a Maria marcava as épocas do ano e as horas do dia (AZZI, 1987, p. 347).

Segundo a História da Companhia de Jesus no Brasil, de todas as devoções do século XVI a mais apta para fomentar a piedade foi a de Nossa Senhora.

A Primeira Igreja construída pelos jesuítas teve a invocação de Nossa Senhora da Ajuda(...)rosário de nomes ou títulos de igrejas da Companhia, até ao momento em que se fundaram as Congregações Marianas, que a exemplo da de Roma, se chamaram a princípio da Anunciada. Também é digno de menção que o primeiro grande poema escrito no Brasil, tem por objeto Nossa Senhora: De Beata Dei Matre Maria, e tanto nos Colégios como nas aldeias, introduziu-se o costume de se recitar o Rosário e cantar aos sábados a Salve-Rainha, a cano de órgão, acudindo a gente com círios nas mãos (AZZI, 1987, p. 347).

Ao longo do século XVI, as Congregações Marianas se espalharam pelo Brasil. A fé do povo era marcada por manifestações públicas de religiosidade, que se afirmavam na hora da morte. Todos desejavam morrer arrependidos – investiam em penitências, missas e pedidos de oração, e, na esperança de que Deus afinal fosse clemente, principalmente apelavam para a Virgem (TORRES, 1968, p. 634).

O culto mariano, que era uma antiga tradição portuguesa, alimentado pela Coroa em atos oficiais e cerimônias públicas, guardou para si a referência mais forte de ter a Virgem Maria como preservada de todo o pecado original e deu a ela, ao longo dos séculos, sua função de mediadora, vista como uma ponte entre Deus e os homens.

Justamente por sua misericórdia, a devoção à Nossa Senhora da Boa Morte encontrou no Brasil Colônia terreno fértil, já que a Igreja Católica insistia em investir na "pedagogia do medo", "insistência junto aos fiéis para que esses preparassem bem sua morte como forma de fugir do demônio e de diminuir os suplícios do purgatório" (VAINFAS, 2000, p. 410). Pode-se intuir, ainda, que a permanência da morte no imaginário coletivo somada à forte presença da Igreja Católica serviram como pano de fundo à crença e à necessidade de permanência de ritos fúnebres, bem como à prestação de homenagem a uma santa de proteção de um aspecto da vida humana, fortemente marcado pela religiosidade do período. Assim, Maria torna-se advogada dos homens no momento de seu julgamento. O homem, condenado pelo pecado original e por uma vida de vanidades, tinha a possibilidade de resgate de sua alma no batismo e na morte. Maria, que teve sua figura associada à redenção e à defensoria dos seus filhos,

transforma-se em antagonista do demônio no momento do julgamento das almas. Sua representação em Boa Morte assume então aspectos mais complexos.

A Boa Morte é parte intrínseca e inseparável desse imaginário funesto. Morrer bem é o ideal máximo do cristão, caminho assegurado para a salvação. Sobre o tema debruçam-se religiosos e leigos, que buscam facilitar ao homem comum o domínio das artes do bem morrer. Diversos desdobramentos advieram dessas reflexões, mas o que, aqui, interessa é o nascimento do culto à Nossa Senhora da Boa Morte. A esse culto, que havia nascido em Roma, onde foi erguido o primeiro altar dedicado à Nossa Senhora da Boa Morte, na Igreja Mãe dos Jesuítas, seguiu-se, na mesma cidade, o surgimento da primeira irmandade a invocar esta denominação – Confraria de Nossa Senhora da Boa Morte. Assim, a inédita “confraria da Boa Morte [...], fundada em Gesu, em 1648, [...] tinha como atividade regular a devoção ao Cristo, suas chagas, as aflições da Virgem Maria e Eucaristia [...]” (IRVING apud CAMPOS, 1994, p. 28). A organização em torno da devoção aporta em Portugal com a fundação da Confraria da Boa Morte, nos anos dos Seiscentos, e, dentro das perspectivas do catolicismo ibérico, que associa religiosidade e expansão colonial, espraia-se em direção ao além mar, no Brasil Colônia.

Em Portugal, o culto a essa denominação dada à Nossa Senhora teve início no século XVII, inspirado nos ambientes jesuítas. A chegada em Minas é marcada pela fusão da Boa Morte com a figura da Virgem intercessora e salvadora de almas originando-se a devoção à Nossa Senhora da Boa Morte. Sabe-se que as irmandades mineiras, em sua maioria esmagadora, apresentavam em seus compromissos e atas a preocupação com a conduta de bem morrer de seus membros e o auxílio nos ritos de passagem. O Bem Morrer estava na literatura corrente e apontava o controle dos apetites da carne como forma mais assegurada para a satisfação dos anseios de salvação da alma. O corpo, mero receptáculo e portador da alma, não poderia ser sua fonte de danação, já que estaria condenado ao apodrecimento e desaparecimento – retorno fatal ao pó do qual todos se originam. Valorizar a carne em demasiado é marca da falha humana e passível de punição por toda a eternidade. Assim, o melhor seria afastar-se das tentações e adotar-se uma vida de ascetismo e religiosidade, mas, nas Minas, isso é impossível. Como visto, a regularização das uniões era fator de grande dificuldade, e viver uma vida dentro dos moldes do verdadeiro cristão quase tão difícil quanto encontrar-se ouro. Os compromissos das irmandades exigiam pureza de seus membros, mas de forma quase simbólica, pois a Colônia não oferecia condições adequadas para a não corrupção de seus moradores. Os discursos de Vieira, anteriormente citados, literatura destacada dos Seiscentos, que apontam para a certeza da condenação para aquele que não se



mantém puro, acabam depurando-se mediante a permanência dos pecados e vícios humanos, e associados à absorção da construção do Purgatório, reelaboram-se os discursos acerca da salvação, que pode ser conquistada até o último instante da vida. Essa construção permite que os fiéis estabeleçam as já discutidas barganhas por sua alma, e enfatiza o papel das Irmandades e a intercessão dos santos de devoção.

A presença de pregadores andantes fez da religiosidade um elemento que associava misticismo eloquente com enormes períodos de total ausência de “falantes da lei divina”, nos quais os leigos relembavam trechos esparsos desses sermões e aplicavam-no à sua maneira ao seu cotidiano. A religião torna-se essencialmente devocional, oral e pública.

Diferentemente da Europa, onde a ênfase da morte optou pelo macabro, seja pela dança da morte seja pelo culto aos ossos, as Minas souberam transformar morte em vida. Aqui, a devoção à Nossa Senhora da Boa Morte ligou-se, intrinsecamente, à Assunção – morte e vida. Enquanto encontra-se em Portugal o culto às caveiras, às capelas dos ossos e às pinturas que marcam a finitude como um momento de dor e putrefação, em Minas, os homens optaram por expressões mais arejadas da morte. Através de pesquisa aos Livros de compromissos e contas das Irmandades de Nossa Senhora da Boa Morte vê-se que a morte não é afastada, ela é um dado, mas seguida da ressurreição festiva. “Os juizes e juizas oficiais e irmãos da mesa farão todos os anos festa a Nossa Senhora da Boa Morte na primeira oitava de Páscoa com o Senhor exposto em missa cantada e sermão” (Compromisso da Irmandade Nossa Senhora da Boa Morte de Campanha, AEAM, 1840, p.2)

Segundo Adalgisa Campos,

Bom exemplo para explicitar essa inclinação para o humano, subjacente ao barroco-rococó na Capitania, é a representação da morte da Virgem, em nicho do altar de Nossa Senhora da Boa Morte, na igreja matriz da Conceição de Antônio Dias, em Ouro Preto. A irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, composta fundamentalmente de mulatos, foi ereta já no primeiro quartel do Setecentos. O presente retábulo data dos primórdios do estilo joanino (1725-1750), constituindo assim uma talha de feição barroca. Dessa obra, feita provavelmente entre 1725 e 1735, interessa-nos o grande nicho onde se encontra Nossa Senhora jacente, ladeada por uma plêiade de assistentes que a ajudam a bem morrer. Na mencionada cena alusiva ao Novo Testamento, a mãe de Jesus recebe aspensão de água benta, enquanto um religioso reza salmo adequado àquele fim. A presença de autoridades religiosas constituídas não subtrai dessa modesta cerimônia o clima de espontaneidade e afeição, tão pertinente ao temperamento artístico das Gerais.

Tais obras ouro-pretanas – [...] e o altar de Nossa Senhora da Boa Morte - inegavelmente apresentam uma pedagogia religiosa, pois colocam a boa morte como experiência indispensável para a imortalidade (CAMPOS, 1995, p. 3).

Os membros das Irmandades podiam contar com a presença e o auxílio dos irmãos no momento da passagem, fator de suma importância e que aparece em todos os compromissos

Falecendo algum irmão desta Irmandade será a mesma obrigada a acompanhar a sepultura com Cruz para o que serão chamados os irmãos por Companhia que tangerá o irmão andador em corporada nesta, o reverendo pároco capelão, um dos juizes levará a vara, em sua falha o escrivão, ou tesoureiro, ou procurador irão todos em boa ordem com toda a modéstia até a casa do falecido e aí fará conduzir o corpo no seu esquife com a mesma devoção(...) será também esta irmandade obrigada a acompanhar as mulheres dos irmãos e seus filhos legítimos menores de a idade de catorze anos não tomando outro estado também lograra os mesmos privilégios sem para que isso sejam obrigados a concorrerem com esmola alguma (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira do Campo, AEAM, 1731, p. 3)

A festa de Nossa Senhora da Boa Morte parecia dividir-se em duas partes – uma propriamente voltada para a morte de Maria, na qual era velada a imagem de Maria em dormição e onde os membros da Irmandade vestiam-se de negro (AEAM, 1792)<sup>28</sup>, ao que seguia a festa da Assunção, propriamente dita. A festa aparece aqui como um espaço religioso que não separa o mundo em sagrado e profano; nela tudo é potencialmente sagrado, ainda que não seja equitativamente, já que certos lugares, certos tempos e objetos o são mais que os outros. A festa é o vetor da busca do sentido da vida, expressa na reorganização e consolidação das relações humanas e das relações com o cosmo; permeada pela certeza da salvação para aquele que morre grávido da ressurreição.

A festa da Assunção é uma construção muito especial. Ela reaviva o mito da assunção e transforma todos os participantes em parte desse mito. O homem, ainda que sabedor da imortalidade de sua alma, prende-se a satisfações mundanas, mas acaba tocado pelo desespero, trocando o hedonismo pelo pessimismo. Amargurado pelo pecado e apavorado com o abismo que lhe aguarda, ele encontra na Assunção uma nova esperança. Os cânticos e celebrações<sup>29</sup> lhe dão o alento de que, para o cristão verdadeiro, para o pecador arrependido, o paraíso virá um dia, como para Maria. Diante dele, na procissão e nas missas, cultua-se a imagem da Virgem Gloriosa, assunta aos céus e que se apiedará dele quando a invocar.

---

<sup>28</sup> “confecção de opas pretas para [...] velar a Virgem em seu sono” (Livro de Contas da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Catas Altas, 1792, AEAM, p.25)

<sup>29</sup> A Confraria de Nossa Senhora da Boa Morte de São João Del Rei abrigava em sua maioria músicos, que se destacaram em suas intervenções à Virgem no destino dos mortais.

Uma das mais antigas referências à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, em Minas Gerais remete-se à cidade de São João Del Rei, onde se calcula que a mesma tenha sido fundada na década de 1730, agregando grande número de músicos, que pagavam seus anuais com seus trabalhos. Essa foi transformada em confraria em 1858, título concedido por Dom Antônio Ferreira Viçoso, Bispo de Mariana que, na ocasião, estendeu homenagens aos irmãos da Confraria, com a concessão do uso, em solenidades do hábito talar, constituído de túnica preta, escapulário azul, onde poderiam ser colocadas as letras: B e M ou A e M (significando Boa Morte, Ave Maria), capa branca ou creme e correia preta com fivela redonda de osso ou marfim. Grandes eram as comemorações em torno da Boa Morte e Assunção de Nossa Senhora. A maternidade divina de Maria a constituiu numa ordem singular, associando-a, de fato, profundamente à obra redentora.

A Colônia portuguesa em muito cultivou e incentivou a promoção da arte do bom morrer ou da boa morte, tendo como principal modelo a Virgem Maria, na sua morte e assunção ao Céu. No Brasil, por influência da metrópole portuguesa, o culto à Nossa Senhora da Boa Morte se expandiu com grande rapidez nos mais importantes centros urbanos daquele período. Por exemplo, na Bahia, o culto surgiu nas igrejas que foram construídas em devoção à morte e à assunção da Virgem Maria, e que receberam o nome de Nossa Senhora da Glória<sup>30</sup>. Era muito comum a existência de um culto à boa morte, realizado nos altares laterais dessas grandes igrejas, a partir de uma imagem de Nossa Senhora falecida, sob a imagem assunção da mesma santa associada à da Glória. Da mesma forma, em Minas Gerais, a veneração à boa morte se configurou na forma da devoção à Nossa Senhora da Boa Morte, levando à formação de irmandades sob essa invocação. A criação do Seminário da Boa Morte, em Mariana, no século XVIII deu novo impulso ao imaginário da boa morte, tendo, dentre outras funções, a de formar religiosos que ajudassem os fiéis a bem morrer.

Localizado na igreja matriz da Conceição de Antônio Dias, em Ouro Preto há um espaço dedicado ao altar de Nossa Senhora da Boa Morte. Nessa cidade, a irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, composta fundamentalmente por mulatos, foi ereta no primeiro

---

<sup>30</sup> Segundo depoimentos das irmãs da Irmandade da Boa Morte, na Bahia, recolhidos pela pesquisadora Mônica Celestino, o culto no Brasil começou em Salvador, quando uma caravela de mercadores, que fazia o trajeto entre a Bahia e a cidade do Porto, em Portugal, encimou no nicho da popa uma imagem de Nossa Senhora. Entretanto, uma forte tempestade fez com que a caravela afundasse, já na costa portuguesa. A imagem despedaçou-se nos rochedos e, com a maré, foi parar na praia. Uma senhora, que andava pelas areias em busca de lenha, que muitas vezes o mar trazia, encontrou a estátua de Maria jogada no local. E a levou para casa. Pensou, então, em mandá-la para o Brasil, a fim de conseguir algum dinheiro. No Brasil, Frei Bernardo da Conceição se interessou pela estátua, devido à sua semelhança com a Senhora da Boa Hora, venerada em seu convento em Lisboa. E, por essa razão, deu-lhe o título.

quartel do século XVI. O retábulo remete ao período joanino e, nele, abre-se um nicho para a imagem dormente de Nossa Senhora cercada por um grande número de elementos, que têm como tarefa auxiliá-la no bem morrer.

Fixou-se, como já demonstrado, no imaginário católico, a associação entre Maria e Salvação, nos momentos de angústia, ao longo da vida e na maior angústia de todas – a morte. Os termos de compromisso das Irmandades de Nossa Senhora da Boa Morte analisados afiguram assim, como a síntese de um longo processo que reuniu diversos elementos de apreensão dogmática por parte do catolicismo popular – a certeza da morte, a fé na ressurreição e a devoção à Maria - orientados por um formato que se estabeleceu ao longo de suas escrituras, como no

#### Capítulo oitavo

É muito conveniente ao serviço de Deus, e da Nossa Senhora que nesta Irmandade hajam de acertar-se para irmãos dela, todas aquelas pessoas que por sua devoção querem servir a Nossa Senhora e por intermédio dela salvar suas almas tanto eclesiásticos, como seculares, homens e mulheres, brancos e pretos, sem determinar-se numero certo de irmãos, senão os que mais podem haver, os quais logo que forem aceitos pela mesa assinarão termo de Irmão (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Campanha , AEAM, 1840, p.5).

No dia 14 de agosto de cada ano comemorar-se-á a ditosa morte de Nossa Senhora, com missa solene [...] para a graça de uma boa e santa morte, seguindo-se a mesma um responsório pelos irmãos falecidos. A tardezinha do mesmo dia se fará a procissão da Senhora Morta [...] devendo a imagem da Senhora ser levada pelos oficiais [...] (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Airuoca, 1896, AEAM, p.7).

## 4.2 A Morte ressignificada em Nossa Senhora

A recorrência da morte no imaginário popular do catolicismo colonial foi fonte de angústias, mas também de permanentes ressignificações. A sistematização religiosa esbarrou, com exasperante frequência nas limitações, impostas pelas dimensões continentais da região e na contínua miscigenação cultural, originando-se religiosidades que deram conta dos espaços deixados pela ausência da presença do Estado ou de uma religiosidade mais oficial. As discussões teológicas chegavam filtradas para os coloniais, difundidas nas palavras dos sacerdotes e pregadores, que exortavam continuamente uma vida mais regrada e próxima dos modelos santos, mas que, por outro lado, manifestavam uma infinita indulgência com os pecadores.

A afirmação de uma noção que coloca o indivíduo no coletivo faz com que a vida terrena se torne apenas uma preparação para o outro mundo – todos morrem. Mas, essa certeza ganhou outras cores e a preocupação deixou de ser quando e passou para como, como se estaria na hora da morte, como seria essa. A ideia de julgamento afirmou-se como a mais presente

As ideias poderão mudar nos séculos XVII e XVIII. Sob a ação da Reforma católica, os autores espirituais lutarão contra a crença popular segundo a qual não era necessário uma pessoa esforçar-se demasiadamente para levar uma vida virtuosa, uma vez que uma boa morte resgatava todas as faltas. Entretanto, não se deixou de reconhecer uma importância moral à conduta do moribundo e às circunstâncias da crença enraizada fosse repelida, pelo menos nas sociedades industriais (ARIÉS, 1977, p. 237).

Assim a busca da Boa Morte torna-se a resposta a uma vida que não atendeu aos modelos cristãos de virtude, conforme o proposto nos sermões religiosos, mas que, nem por isso, condenará à danação. Tal aspecto revela-se nas preocupações acerca da salvação da alma e seus destinos após a morte, decididos pelo julgamento na hora da morte. O catolicismo expresso na devoção aos santos e na participação das irmandades teve como uma das características mais marcantes as práticas em torno da morte – cortejos fúnebres, sepultamentos, missas pelos falecidos, amparo às famílias – que deram a essas associações funções que em muito extrapolaram a ação religiosa, em contraponto ao discurso da necessidade de pureza para a salvação que condenaria boa parte desses fiéis ao Inferno. Na incapacidade de afastar-se da enorme gama de pecados, que acarretariam a punição de sua alma, como já apresentado na parte 2.2 deste trabalho, os fiéis encontraram na Irmandade as vias necessárias à perfeita condução de suas almas, através da formalização dos ritos, e, na devoção à Nossa Senhora da Boa Morte, um caminho para assegurar-se sua imortalidade e sua possibilidade de ascensão ao Paraíso.

A morte, que já fora socializada, personificada e dogmatizada, adquiriu, na leitura dos devotos de Nossa Senhora da Boa Morte, uma nova face – a vida. Eros e Tanatos se refundem nessa crença, pois a tristeza dos panos pretos e da morte de Maria era substituída pela gloriosa e azul subida dela aos céus. Ela que mesmo imune à mancha do pecado original, fora humana e conhecia as fraquezas do mundo terreno. A expansão das irmandades de Nossa Senhora da Boa Morte marca o século XIX com uma nova face redentora de quem somos indignos filhos.

Os estudos realizados por ocasião da pesquisa conduziram a enxergar um homem que buscou fugir de sua finitude. Mas essa fuga não implicou em negação da morte, mas sim em

sua sacralização. Para isso, ele se remeteu à transcendência, às experiências que lhe permitam construir uma totalidade que lhe fosse compreensível. Elíade afirma que "[...] qualquer que seja o contexto histórico no qual esteja imerso, o homo religiosus acredita sempre que exista uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, mas que se manifesta nele e, por isso mesmo, santifica-o e o faz real" (ELIADE, 1992, p. 2). E na devoção à Nossa Senhora da Boa Morte encontra-se uma nova formulação para o misterioso da finitude humana. O pavoroso foi sacralizado, adquirindo um caráter ambivalente e paradoxal, unindo medo e desejo.

Para esta pesquisa foram utilizadas análises históricas somadas à especificidade do fenômeno religioso, interpretando o culto à Nossa Senhora da Boa Morte através de um referencial elidiano, pois, com bem afirmou Mircea Elíade, no prefácio de seu livro *Tratado da História das Religiões*,

[...] um fenômeno religioso somente se revelará como tal com a condição de ser apreendido dentro da sua própria modalidade, isto é, de ser estudado à escala religiosa. Querer delimitar este fenômeno pela fisiologia, pela psicologia, pela sociologia e pela ciência econômica, pela linguística e pela arte, etc... é traí-lo, é deixar escapar precisamente aquilo que nele existe de único e de irreduzível, ou seja, o seu caráter sagrado (ELIADE, 1998, p. 15).

A morte, para os devotos de Nossa Senhora da Boa Morte, reconstruiu-se como uma hierofania, uma manifestação do sagrado no mundo, fortemente marcada por seu caráter simbólico. Aqui, o homem pode realizar seu desejo de eternidade, já que “se quer diferente do que ele acha que é no plano de sua existência profana. O homem religioso não é dado: faz-se a si próprio ao aproximar-se dos modelos divinos” (ELIADE, 1992, p. 88).

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte tinha como objetivo o culto à Virgem em sua dormição, sendo que o imaginário de Nossa Senhora da Boa Morte ligou-se diretamente à ideia de condução aos céus, já que seu estado de Dormitio antecede à assunção. A sacralidade se estendeu aos mais diversos aspectos da devoção, e o momento da festa marca a gênese do tempo sagrado, carregada do valor simbólico de crer e depositar a esperança, a renovação e o sentido de vida em um mito que expressa a superação das condições terrenas para alcançar a Glória e a “Boa Morte” em outra realidade – o céu.

Que a Festividade de Nossa Senhora referida no Capítulo quinto seja conforme o costume com duas Procissões Solenes uma de enterro e Matina na véspera, e outra da Assunção da mesma Senhora na tarde do dia da Festa

(Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Vila Rica de Ouro Preto, 1810. AEAM, p.4)

O mito era revivificado nos cultos cotidianos e nas festividades de agosto, estabelecendo-se a ligação essencial para esses homens e mulheres entre a realidade humana e a realidade sagrada, conduzindo-os ao tempo da origem. Tratava-se, portanto, do próprio mito vivo, externado na festa da Boa Morte, em que os devotos reviviam a vida e a morte de Nossa Senhora em toda a sua dimensão sagrada, atualizando-a em sua experiência original. A festa da Boa Morte era marcada pelas oposições, convivendo no mesmo espaço o presente e o passado, a vida e a morte, o sagrado e o profano, o mito e a história, o coletivo e o individual, revelando, dessa maneira, a verdadeira alma do festejar.

Nesse ínterim, a procissão ocupava grande destaque entre as festas públicas, e a da Boa Morte era de duplo sentido – Morte e Assunção. O cortejo envolvia dois momentos fundamentais – a condução da imagem de Maria jacente, em sua procissão do enterro, e o posterior desfile de sua imagem em assunção, gloriosa em sua subida aos céus. Os livros de contas apontam para o grande consumo de velas durante o mês de agosto, que deveriam ser utilizadas nas procissões de Nossa Senhora da Boa Morte. Aparecem também grandes gastos com foguetes, para honra da Virgem da Assunção, comemoração simbólica da glorificação da morte. A procissão da Glória era o ápice da festa, momento no qual a ordem da ressurreição se impunha à desordem acarretada pela presença da morte.

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte expandiu-se por boa parte das cidades que formavam a Arquidiocese de Mariana. A questão acerca dos aspectos intercessores de Maria remonta à oração da Ave Maria, onde os homens, reconhecidos pecadores, apelam para a maternal proteção mariana em nome de sua salvação. A morte já não mais é o momento tenebroso da incerteza, esse perde seu drama e transforma-se efetivamente na redenção. A relação com a transcendência passa por duplo crivo, que desemboca num rito que dá dinamicidade à morte, mantendo-se a visão medieval de mundo dos mortos enquanto extensão dos vivos, mas que, por outro lado, apoia-se na convicção da ressurreição.

Aos 31 de dezembro de 1799 em consistório de Nossa Senhora da Boa Morte desta vila de Barbacena em sua nova capela com assistência do Juiz e mais oficiais assentaram uniformes que visto haverem colocado a imagem de Nossa Senhora de Assunção na mesma capela pelo acordo que fizeram os mencionados mesários.

O pagou a João Francisco sacristão da Matriz pela assistência nas funções da seladacão de Nossa Senhora de Boa Morte e a colocação de Nossa Senhora da Assunção (LIMA,2004, p. 45).

A relação de afetividade e de troca que se instala no culto da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte reflete-se nos ritos fúnebres que seguem o padrão regulador de outras irmandades, conforme os livros de compromisso

Esta irmandade acompanhará gratuitamente a seus irmãos falecidos, aos cônjuges deles, e a seus filhos legítimos ate vinte e um anos, enquanto estiverem sob o pátrio poder (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Airuoca , AEAM, 1896, p.3).

Falecendo algum irmão desta irmandade será a mesma obrigada a acompanhar a sepultura com cruz para o que serão chamados os Irmãos por Companhia que tangera o irmão andador [...] irão todos em boa ordem com toda modéstia ate a casa do falecido, e ai fará conduzir o corpo no seu esquife com a mesma devoção(...) será também esta irmandade obrigada a acompanhar as mulheres dos irmãos e seus filhos legítimos menores da idade de catorze anos e as viúvas não tomando outro estado também lograra os mesmos privilégios sem que para isso sejam obrigados a concorrerem com esmola alguma (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Campanha , AEAM, 1840, p.4).

#### Capitulo 12

No esquife da Irmandade, e Arquiconfraria unidas pegarão Irmãos Confrades e se algum irmão Confrade quiser ser conduzido no esquife de outras Irmandades ou o queiram seus parentes, com tudo sempre será acompanhado do maior numero de irmãos, que possa concorrer, se o funeral se fizer na Igreja da Irmandade, e Arquiconfraria unidas, e somente de alguns, conforme parecer o Capitão comissário para o que os mandara avisar, se o funeral se fizer em outra Igreja ou Capela. Sempre porem acompanhará a cruz com lirias conduzidos por Irmãos Confrades, presididos do Vice Capelão que ira fazer a encomendação do Irmão Defunto. Advertindo porem, O reverendo Capelão Comissário poderá (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Catas Altas, AEAM, 1822, p.5)

Pode-se constatar nesses compromissos uma das mais fortes marcas do sistema de irmandades no Brasil – a preocupação com os ritos de morte e com a devida destinação dos rumos do corpo e das almas, também para os associados como para os seus parentes próximos.

#### Capitulo 11

Nenhuma pessoa será vexada judicialmente para o pagamento da entrada, ou anuais, mas se mandara celebrar por aquelas somente que tiverem pago anuais e mesadas ate a sua morte, ou deixarem pessoa abandonada que satisfaçam, e neste caso terão os irmãos simples quatro missas, os andores cinco, sacristãos de ambos os sexos, e seus ajudantes = seis, Zeladores; e Zeladores = seis, Ministros e Ministras, sete = Definidores, e Definidora oito= Procurador Geral = dez, Escrivão = Doze, Sindico Tesoureiro = quatorze, secretario = dez, e seis = Vice Capelão= dez, e oito = Capelão comissário= vinte, alem disto se celebrarão outros sufrágios particulares a arbítrio da Mesa. Os Irmãos Confrades sempre poderão ser conduzidos no esquife da Irmandade, e Arquiconfraria unidas, ainda que não tenha



satisfeito os anuais, ao que se obrigarão os Irmãos Confrades a titulo de Misericórdia, e para prova do quanto amam seu irmãos (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Catas Altas, AEAM, 1822, p.5)

Os Estatutos da Irmandade, chamados Compromissos, são de 18 de abril de 1796, datado da vila de São João Del Rei (copiado de original da Cidade de Piranga) [...] no artigo VII que consta oficialmente a data de 15 de agosto como sendo a festa de Nossa Senhora da Boa Morte, à qual os irmãos deveriam comparecer com suas opas, que são azuis claras e murças brancas e tochas acesas (LIMA, 2004, p. 43).

Também em conformidade com o imaginário coletivo, a Irmandade vê as missas como forma de cuidado com os irmãos falecidos, e esses deixam doações à mesma, visando a contabilizar-se um acréscimo no número de missas em intercessão de sua alma (Livro de Contas da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Guarapiranga, AEAM, 1793, p. 15)<sup>31</sup>. Os livros de contas analisados apontam gastos com mortalhas brancas e pagamentos aos capelães pela celebração de missas pelas almas dos irmãos falecidos, como o que se segue: Francisco Luis de Souza, sacerdote [...] atesto que disse 25 missas [...] pelos irmãos falecidos da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte (Livro de Contas da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Guarapiranga, AEAM, 1793, p. 18).

Como já analisado, embora a construção da identidade do catolicismo na região colonial tenha sido pautada pela ação leiga, a instalação do Seminário de Mariana não é inócua no processo. Sob a invocação de Nossa Senhora da Boa Morte, a doação inicial para sua construção veio de um benfeitor - José de Torres Quintanilha:

Foram os seguintes os bens doados por Quintanilha: uma chácara com sete moradas de casas a ela pertencentes (sitas) na rua da Olaria desta cidade que confrontam da parte com a estrada publica [...] doa a melhor ou o que se escolher par o dito Seminário. A doação como conta das escrituras foi feita com ônus de 3 missas por semana a serem celebradas perpetuamente na capela do Seminário e as expensas deste [...] e viver no seminário (TRINDADE, 1951, p.94)

Parece que seus desejos foram cumpridos, já que ele se tornou padre em 1756, apesar das reclamações da Câmara Municipal, que o apontava como “homem de ofício vil”, já condenado em visitação por juros excessivos. Para os estatutos do Seminário, seu fundador, Dom Frei Manoel da Cruz inspira-se nos preceitos inicianos e, consoante a invocação do mesmo a uma das expressões da Virgem, ele impõe:

---

<sup>31</sup> Doador não identificado, doze oitavas de ouro com a condição da Irmandade rezar 12 missas em seu falecimento.

Estatuto 4º - Acabado o repouso irão fazer oração a Nossa Senhora e se recolherão a seus cubículos [...] ate as Aves Maria.

Estatuto 5º - Tanto que tocarem as Aves Maria rezarão o terço da Virgem Nossa Senhora em coros alternadamente em voz baixa, mas pausada e devotada com animo de louvor a agradar Nossa Senhora [...] nos sábados contara um dos seminaristas que lhe tocar por sorte um exemplo de Nossa Senhora bem composto em forma que pareça pratica espiritual [...] no fim visitarão a Nossa Senhora rezando as preces noturnas (Carta Pastoral de Dom Frei Manoel da Cruz, 1474, fls. 04v/05)

A já discutida afirmação da devoção mariana na Minas Gerais conta, a partir de então, com um seminário voltado para as artes de bem morrer. Foram muitas as Irmandades que seguiram a devoção mariana e somaram a ela a preocupação com a transcendência. A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, existente em Mariana<sup>32</sup> e em outras cidades mineiras analisadas<sup>33</sup>, não foi das mais ricas, e em algumas cidades teve sua manutenção assegurada através da fusão com outra Irmandade.

Mas o ritual instalado pela Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte traz em si uma linguagem expressa na festa da Morte e Assunção de Maria<sup>34</sup>. Ação social e comunicação se inter-relacionam num momento em que os indivíduos classificam o mundo e constroem representativamente a realidade em que vivem, redimensionando a finitude e a salvação. Nesse contexto, “ritos continuam sendo a contrapartida das representações, mas muitas vezes analiticamente superiores pela dimensão imponderável, aspecto fundamental da vida em sociedade” (PEIRANO, 2002, p. 10). Assim, os ritos em torno do devocional de Nossa Senhora da Boa Morte se apresentam enquanto reconstrutores do real. Dessa forma, a morte que, em princípio, envolveria os aspectos angustiantes transforma-se em festa, incorporando marcas físicas que reforcem e representem simbolicamente o discurso da transição e que culminavam na festa.

Todos os irmãos Archiconfrades usarão do Habito da Terceira Ordem da Penitencia, e sobre ele cairá um escapulário branco pendente de fitas brancas, o qual na parte que cai sobre o peito terá a Sagrada Imagem de Nossa Senhora da Boa Morte no tumulo, e por cima deste outra, que represente a subida gloriosa da mesma Santíssima Virgem aos Céus. Esta Sagrada Imagem será cercada de fita, ou bordadura azul e na parte do

---

<sup>32</sup> Da qual encontramos raras referências

<sup>33</sup> ver Introdução.

<sup>34</sup> Qualquer tipo de ritual utiliza uma linguagem, verbal e/ou não-verbal, condensada e muito repetitiva, diminuindo assim a ambigüidade da mensagem que deve ser transmitida. Nessa concepção, o ritual está sempre dizendo alguma coisa sobre algo que não é o próprio ritual. Ou seja, o ritual, por si só não é suficiente para a apreensão do sentido.

escapulário que cai sobre as espáduas aparecerá um lírio saindo de entre espinhos para significar a pureza e continência, que deve resplandecer em todos os que se gloriam de ser alistados nesta venerável Sociedade. Deste habito usarão todos os Irmãos Confrades, Eclesiásticos usarão de cordão, e do escapulário sobre as vestes próprias do seu ministério, com tudo fora destas ocasiões os Irmãos confrades rezarão do cordão somente, e o dito Escapulário (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Catas Altas, AEAM, 1822, p.4).

Os padrões simbólicos são executados e publicamente manifestados. Um ritual, através de seus símbolos, tem o poder de modificar a experiência, por expressá-la. Pois podem existir pensamentos (experiências) que nunca foram traduzidos em palavras (símbolos). Uma vez que as palavras (símbolos) são formuladas, o pensamento (experiência) muda e é limitado pelas próprias palavras (símbolos) selecionadas.

Importante ressaltar que os símbolos são fornecidos pelo ritual, visando a criar e controlar a experiência; simbolizar a morte por via da devoção à Nossa Senhora da Boa Morte é uma via de ritualização que apresenta uma alteridade de sentido e inverte o sofrimento em glória. Turner (1980) defende que a eficácia simbólica se baseia na manipulação de uma situação social – isso seria sua eficácia instrumental. Por fim, os símbolos revelam a cosmologia, assim como partes da sociedade estudada e sua eficiência estão diretamente ligadas à confiança depositada neles, como nos membros da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, que eram enterrados com uma medalha da santa no peito, por acreditarem que ela funcionaria como um passaporte para uma passagem mais tranquila.

Assim, e como a característica básica de toda mediação é ser engendrada pelo mito e conciliar o inconciliável, pode-se dizer que a morte/assunção é uma das vias de estabelecimento de mediações da humanidade. Ela busca recuperar a imanência entre criador e criaturas, natureza e cultura, tempo e eternidade, ser e não ser. A morte funciona, ainda, como mediadora entre os anseios individuais e os coletivos, mito e história, fantasia e realidade, passado e presente, presente e futuro, nós e os outros, por isso mesmo revelando e exaltando as contradições impostas à vida humana pela dicotomia natureza e cultura, mediando ainda os encontros culturais e absorvendo, digerindo e transformando em pontes os opostos tidos como inconciliáveis. A salvação cerimonial de Maria acarreta serenidade. Como o mundo dos vivos estava ligado ao dos mortos a morte era encarada com tranquilidade e resignação marcada por uma ritualística de luto – uma festa com regras próprias.

E nome da Santíssima Trindade, Padre, Filho, Espírito Santo (...) e um só Deus verdadeiro e da gloriosa sempre Virgem Maria a Senhora da Boa Morte, o qual tomamos por nossa advogada e intercessora desta empresa e

principio desta nossa devoção a quem rogamos que como mãe de misericórdia e único remédio dos pecadores peça a seu amantíssimo filho nos permita a sua divina graça para que tudo o que determinamos nesta Irmandade seja por sua honra e gloria aumento da Santa fé Católica e salvação de nossas almas (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora ad Boa Morte de Cachoeira do Campo, AEAM, 1731, p.6).

Em algumas localidades, como na cidade de São João Del Rei, associada à festa estava a novena a Nossa Senhora da Boa Morte<sup>35</sup>. Para ela foi composta, por Antonio dos Santos Cunha<sup>36</sup>, a Antífona e Hino de Nossa Senhora executada pela Lira Sanjoanense:

Hino: Assumptionem Mariae Virginis celebremus, adoremus, veneremur,  
Christum ejus Filium Dominum  
Antífona: Maria Mater gratiae, dulcis parens clementiae,  
Tu nos ab hoste proteges, et mortis hora suscipe  
Celebremos a Assunção da Virgem Maria; adoremos e veneremos seu Filho,  
o Cristo Senhor.  
Maria, Mãe de graça, doce mãe da clemência, protege-nos do inimigo e  
acolhe-nos na hora da morte (NEVES, 2000, p. 100).

A novena se encerrava com a festa da Assunção, promovida pela Irmandade, fechando um ciclo que trazia Maria para junto e seus devotos, que clamavam por clemência e indulgência na hora da morte, e a celebração festiva marcava a renovação dos votos de fidelidade.

Exmo. Revmo. Sr. Arcebispo de Mariana  
A Mesa Administrativa da Confraria de Nossa Senhora da Boa Morte, ereta na Matriz desta cidade, pelo seu secretario [...] vem [...] de V. Exma. Revma licença para que a missa cantada, (...) no dia de Nossa Senhora d'Assunção [...] (Carta da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de São João Del Rey, AEAM, 1808, p.1).

A Nossa Senhora da Boa Morte – mãe, advogada, corredentora e intercessora é assimilada no imaginário como assunta, nas festas das Irmandades, com fogos, missa cantada, procissões e eleição de novos membros que é feita sob o manto da alegria que a condução de Maria aos céus traz a seus devotos, perfazendo-se um percurso que se concretiza na sua revivificação enquanto aquela que, nos céus estará para guiar suas almas.

<sup>35</sup>Essa novena ainda se mantém e realiza-se no mês de agosto com participação da Lira Sanjoanense, envolvendo missas da Confraria de Nossa Senhora da Boa Morte, Vigília da Assunção de Nossa Senhora com o repique de sinos 'Senhora é Morta', Missa do trânsito de Nossa Senhora com procissão de Nossa Senhora da Boa Morte e, cerimônia do sepultamento de Nossa Senhora e finalmente, a solenidade da Assunção de Maria Santíssima, com Missa solene.

<sup>36</sup>Compositor e organista que viveu em São João Del Rei na segunda metade do século XVII e início do século XIX. Foi membro da Ordem Terceira do Carmo e da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos.

## 5 CONCLUSÕES

- “ - Então, o que se origina da vida?
- A morte.
- E o que se origina da morte?
- Fora de dúvida, a vida.” (Platão)

O pioneirismo nos estudos acerca da morte remete ao francês Philippe Áries, referência teórica frequentemente utilizada neste trabalho. A ele seguiram-se outros autores, que se preocuparam em analisar o impacto da morte sobre o homem e as sociedades, indo desde a questão do medo até as imagens construídas em torno de sua presença.

Aqui no Brasil, destaca-se o trabalho da historiadora Adalgisa Arantes Campos, que analisa a convivência cotidiana com a morte na Minas Colonial, os estudos acerca dos emblemas da morte na arte de Yacy Ara Froner, aos quais se seguiram os trabalhos de Ramon Fernandes Grossi e Alexandre Pereira Daves, dentre outros, acerca do medo da morte e do uso dos testamentos como forma de se assegurar a salvação das almas. Muitos autores poderiam ainda ser citados como referenciais utilizados neste trabalho, por terem desenvolvido pesquisas acerca das formas e construções em torno da morte no Brasil do período analisado. Eles são unânimes em afirmar a morte enquanto cotidiana, assustadora, se não esperada, e suscitadora de ritos específicos, expressos principalmente na ação das irmandades e na prática testamentária. Elaborando-se aqui, uma síntese bastante superficial, observa-se que esses trabalhos tiveram por objetivo entender a morte como construção social e permanência do imaginário coletivo medieval, definição que foi utilizada no presente trabalho.

Assim, a morte apresenta-se como uma marca indelével que afeta a humanidade como um todo. Esse dado é fato, indiscutível e irrevogável. No entanto, a sociedade desenvolveu formas de mascarar essa inevitabilidade suavizando-se o processo. A contribuição desta pesquisa para o estudo da temática da morte se apoia na busca da compreensão de uma das formas utilizadas na Minas Colonial para atribuir um caráter menos desconfortável à finitude da vida. O catolicismo apresentou-se como verdadeira amálgama da sociedade pois era impossível aos homens e mulheres da Colônia viverem à sua margem. Tal aspecto agravou-se com o renascimento do Tribunal da Inquisição que, embora não tenha tido filiais no Brasil, ajudou a dar a impressão de que todos os católicos lutavam por um ideal comum. Diante do

clima repressivo e do medo criado pelas punições terrenas e divinas, os brasileiros reinventaram um catolicismo cada vez mais ostensivo e público, repleto de invocações à piedade de Deus, Nossa Senhora e Santos em geral. Como parte e consequência disso, originaram-se aqui “formas” de morrer, ao que se seguiram reações às mesmas, da morte abrupta e inesperada à morte preparada e aguardada pelos entes e pelo moribundo. É nesse espaço que esta dissertação se insere, ao enxergar na devoção à Nossa Senhora da Boa Morte uma associação entre morte e vida. Essa foi a forma encontrada pelos devotos da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, para encarar a indesejada das horas, criando uma relação indissociável entre vida e morte, diferentemente da modernidade, que fez da morte uma proibição, onde doentes e mortos são um incômodo, e a familiar proximidade com os mortos e túmulos foi transformada em algo perigoso.

A análise desta dissertação foi pautada não apenas por seu viés histórico, mas também por buscar aprofundar o estudo das devoções, ao associar a herança do imaginário da morte com o culto a Maria – em sua forma redentora. Os ritos em torno da dormição e assunção de Maria se revelaram como o contraponto privilegiado para oposição à ideia sinistra da morte e da condenação da alma, permitindo a recriação de significados culturais. Essa conclusão foi possível a partir da leitura de autores já citados, que guiaram e embasaram um fértil entrecruzamento com as fontes arquivísticas, permitindo a construção de um denso painel que envolvia o imaginário da morte enquanto construção coletiva; mas também herdada da tradição medieval europeia que, aqui, aporta com a chegada das expressões religiosas dos colonizadores portugueses, apontando traços de uma mentalidade, que tiveram continuidade no mundo da modernidade colonial. Essa mentalidade se reestrutura no catolicismo brasileiro, e seus desdobramentos se refletem na ação do fiel, cercado que é por um clima que mistura temor, festa e morte.

Nesses espaços é que se constrói e afirma a devoção à Nossa Senhora da Boa morte, como mediação e via de ressignificação do medo ancestral da morte e dos rumos da alma. Para tanto, utilizou-se ampla bibliografia, fruto do trabalho de pesquisadores das mais diversas áreas e pesquisa arquivística, que teve como alvo os termos de compromisso, livros de conta e de assentos de irmãos e pesquisa testamentária. Os estudos relativos à morte, sociedade colonial mineira e sobre o Barroco serviram de elementos construtivos, já que nada podia ser afirmado sobre a morte suavizada pela devoção à Nossa Senhora da Boa Morte, sem se apreenderem esses elementos compositivos do quadro geral, evocadores de tal credo. Inicialmente, pôde-se observar que a oposição vida e morte era concreta no cotidiano colonial, e que a morte era, muitas vezes associada à figura do demônio, ou do mal de forma mais

generalizada. Ela seria portadora de dor, angústia e sofrimento, e só o verdadeiro crente poderia ver na morte possibilidade de passagem para uma vida eterna. A partir disso, conduziu-se a pesquisa para alcance do objetivo geral, que se revela como uma culminância do processo que tem como objetivo específico demonstrar que a devoção à Nossa Senhora da Boa Morte não se tratava apenas de um forma de fugir da face macabra da morte, mas, sim, revelava-se como uma nova face da morte.

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte fez do morrer uma celebração de vida para seus devotos. Uma morte boa, como a de Maria, na qual não se percebe que morreu. A revelação do sagrado historicizou-se em acordo com as perspectivas de uma sociedade pautada por uma relação diferenciada com a morte.

Através dos estudos dos Compromissos da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, em algumas localidades de Minas Gerais encontrou-se nesta devoção uma síntese de inúmeros elementos da religiosidade católica do Brasil: o culto à Maria, como advogada dos homens fragilizados pelo pecado, a preocupação com a morte e os ritos a ela relativos, além da salvação da alma, o culto externalizado, as missas e orações dos vivos pela salvação dos mortos e do ponto de vista da organização. Importante frisar que as Irmandades da Nossa Senhora da Boa Morte não apresentam inovações quando comparadas a outras associações existentes, no que se refere ao cuidado com os Irmãos, o culto às almas e a assistência mútua, já analisada em capítulos anteriores. Sua singularidade reflete-se em seu ineditismo no culto da Virgem Morta e Assunta,

Aos 31 de dezembro de 1799 em consistório de Nossa Senhora da Boa Morte desta vila de Barbacena em sua nova capela com assistência do juiz e mais oficiais assentaram uniformes que visto haverem colocado a imagem de Nossa Senhora da Assunção na mesma capela pelo acordo que fizeram os mencionados mesários (LIMA, 2004, p. 44)

Partindo dessa premissa, esses dados foram cruzados com os livros de contas, de assentos de irmãos e de acordos, e a soma desses elementos aponta uma nova forma de construção em torno da morte e da salvação, ao sintetizar a ela o culto mariano, elaborando-se uma nova construção em que a morte, vista então como viagem incerta, é filtrada pela manifestação cultural, e o culto torna-se uma forma de conquistar um espaço na eternidade. Assim, a dicotomia entre Eros e Tanatos amor e morte unem-se num único momento, quando o homem vê em Nossa Senhora da Boa Morte a síntese da vida. A morte que, aqui, já não carregava os aspectos macabros do Barroco europeu, distante que estava das procissões de

ossos, dança da morte e imagens macabras, assumiu uma nova face que lhe seria possível dentro da ótica católica – a de permanência da vida.

A externalização barroca do culto, revelada nas festas e enterros, aproximou a morte do triunfo de uma mãe que, além de advogada e intercessora dos homens nos momentos de aflição, vencera a morte. O culto à imagem da Virgem deitada, com mãos cruzadas sobre o peito, não encerrava a devoção, pois, essa imagem tornou-se indissociável da Virgem assunta aos céus. Os livros de contas das Irmandades são ricos em demonstrativos dos recorrentes gastos relativos às festividades voltadas à celebração da Assunção conforme o exemplo que se segue “Recebi do Capm. Joze. Rib. de Miranda, Administrador das obras da Irmandade da Senhora da Boa Morte [...] a quantia de mil e novecentos e vinte e reis de dezoito foguetes do ar e seis dúzias de bombas que fez a procissão a subida aos céus do dia 15 de agosto de 1819” (LIMA, 2005, p. 40).

Fundem-se nessa nova construção elementos significativos do culto à Maria. Ela é Virgem, livre do pecado original e, portanto, merecedora de ser poupada da corrupção do corpo. Por isso, ela foi assunta aos céus e recebeu de Deus a santidade por ter gerado seu filho. Tal santidade lhe permitiu ser corredentora na salvação dos homens, afastando-os cada vez mais das agruras do Inferno e Purgatório, e seu lado humano lhe concede misericórdia e compreensão perante as fraquezas do homem. Para finalizar, ela venceu a morte eternizou a vida, fazendo de seu devocional um caminho seguro à salvação das almas e de seu culto uma revivência do mito da ressurreição.

Diferentemente de outros devocionais, a ligação à Nossa Senhora da Boa Morte esteve associada a um duplo imaginário sustentado pela Morte e Assunção, para as quais os fiéis não estabeleciam fronteiras. Essa conclusão teve por base não só os Livros de Compromisso, que regulavam o funcionamento da Irmandade, mas também os livros de Contas, que apontam para os gastos com a festa da Boa Morte e Assunção, o culto prestado a ambas as devoções pela Irmandade bem, como a ênfase na presença e uso de ambas as imagens<sup>37</sup>.

A certeza da morte não foi esquecida. Pelo contrário, ela era lembrada quase diariamente, não apenas nos sermões, mas na observação da crueza do cotidiano. Ir à igreja significava conviver com os mortos nelas enterrados, ou passar pelos cemitérios a sua volta, sendo despertada nos homens a lembrança de sua transitoriedade. Mas a festa da Boa Morte despertava nesses homens um sentimento de seguridade da ressurreição de alguém que

---

<sup>37</sup> Os testamentos analisados não trouxeram grandes contribuições e não se revelaram como fonte precisa para afirmar a devoção a Irmandade como forma privilegiada de diminuir as angústias perante a presença da morte.



mesmo, divina, fora humana como eles, e, que, em sua nova atribuição de sentidos, selaria sua salvação.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ABREU, Jean Luiz Neves de. **O imaginário do milagre e a religiosidade popular**. Um estudo sobre a prática votiva nas Minas do século XVIII. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação do Departamento de História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte: 2001.
- ABREU, Laurinda. Uma outra visão do Purgatório – uma primeira abordagem aos breves de perdão e de perdão. Coimbra, **Revista Portuguesa de Historia**, Tomo XXXIII, v.3, n.34, p.24-7, 1999.
- AGUIAR, Marcos Magalhães de. **Vila Rica dos Confrades** – a sociabilidade confrarial entre negros e mulatos no século XVIII. Dissertação (Mestrado em História) - Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.
- ALASTRUEV, G. **Tratado da Virgem Santíssima**. Madrid: BAC, 1945.
- ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas**. São Paulo: EDUSP, 1982.
- ARAUJO, Emanuel. **O Teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.
- ARGAN, Giulio Carlo. **Barroco e retórica**. Roma: Castelli, 1955.
- ARIES, Philippe. **História da morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- \_\_\_\_\_. **O Homem perante a morte**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1977.
- AVILA, Affonso. **O lúdico e as projeções do mundo barroco**. São Paulo: Perspectiva, 1964.
- \_\_\_\_\_. **Barroco: teoria e análise**. São Paulo: Perspectiva, 1997
- AZZI, Riolando. **A Sé Primacial de Salvador**. A Igreja Católica na Bahia (1551-2001) –Período Colonial. Petrópolis: Vozes, 2001. v. I
- \_\_\_\_\_. **História da igreja no Brasil: Primeira época**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- \_\_\_\_\_. **A cristandade colonial: Mito e ideologia**. Petrópolis: Vozes, 1987.

\_\_\_\_\_. **O catolicismo popular no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1979.

\_\_\_\_\_. **A Teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira.** Petrópolis: Vozes, 2005.

BLANK, Renold. **Escatologia da pessoa.** São Paulo: Paulus, 2000.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade.** Petrópolis: Vozes, 1985.

BLOCH, Marc. **A sociedade feudal.** Lisboa: Edições 70, 1987.

BOFF, Frei Clodovis. **Maria na cultura brasileira:** Nossa Senhora e Iemanjá. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

BOFF, Leonardo. **A Ave Maria:** o feminino e o Espírito Santo. 6, ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOSCHI, Caio C. **O barroco mineiro:** Artes e trabalho. São Paulo: Brasiliense, 1988.

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

BOTELHO, Ângela Vianna e ROMEIRO, Adriana. **Dicionário Histórico das Minas Gerais.** Belo Horizonte: Autentica: 2003.

BRIGNOLI, Hector Pérez e CARDOSO, Ciro F. **Os Métodos da História.** Rio de Janeiro: Graal, 1983.

BURKE, Peter. **A Escrita da História:** Novas perspectivas. Tradução: Magda Lopes. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1992.

BURKE, Peter. **História e Teoria Social.** São Paulo: Editora UNESP, 2002.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. **A vivência da morte na capitania de Minas.** 1986. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 1986.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. A mentalidade religiosa do setecentos – o Curral Del Rei e as visitas religiosas. **Varia Historia**, Belo Horizonte. MG, n. 18, p.27-31, novembro de 1997.

\_\_\_\_\_. **A terceira Devoção do Setecentos mineiro:** o culto a São Miguel e Almas. 1994. Tese de doutorado (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1994.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. A Presença do Macabro na Cultura Barroca. **Revista do Departamento de História da UFMG**, Belo Horizonte. MG, n. 5, p.83-90, 1987.

\_\_\_\_\_. Quaresma e Tríduo sacro nas Minas Setecentistas: Cultura Material e Liturgia. **Revista Barroco**, Belo Horizonte. MG. n. 17, p. 209/219, 1993/6

CAMPOS, Adalgisa Arantes. A morte, a mortificação e o heroísmo: O homem comum e o santo na capitania das Minas. **Revista do IFAC**, Belo Horizonte, MG, n. 2, p.05-12, dez. 1995.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. Considerações sobre a pompa fúnebre na Capitania das Minas – século XVIII. **Revista do Departamento de História**. Belo Horizonte, MG, n. 4, p. 4-22, 1987

CENTURIÃO, Luiz Ricardo Michaelsen. **A cidade colonial no Brasil**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

COSTA, Ricardo da. A Educação Infantil na Idade Média. LAUAND, Luiz Jean (Coord.). **Revista VIDETUR**. São Paulo, SP, n.17, p.13-20, 2002.

DAVES, Alexandre Pereira. **Vaidades das Vaidades**: os homens, a morte e a religião nos testamentos da Comarca do Rio das Velhas (1716-1755).1998. Dissertação de Mestrado (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1998.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. **A Confissão e o Perdão**: A confissão católica séculos XIII a XVIII. São Paulo Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. **As Grandes Religiões do Mundo**. Lisboa: Editorial Presença, 1997.

\_\_\_\_\_. **Mil Anos de Felicidade**: Uma História do Paraíso. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DOSSE, François. **A História em Migalhas**: Dos Annales à Nova História. Tradução: Dulce da Silva Ramos. São Paulo: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992.

D'HAUCOURT, Geneviève. **A Vida na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

DUBY, Georges. **O tempo das catedrais**: A arte e a sociedade (980-1420). Lisboa: Editorial Estampa, 1979.

\_\_\_\_\_. **O ano mil**. Lisboa: Edições 70, 1986.

\_\_\_\_\_. Quadros. In: DUBY, Georges e ARIÈS, Philippe (dir.). **História da vida privada 2. Da Europa feudal à Renascença**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 46-95.

ELÍADE, Mircea. **Tratado da história das religiões**. 2ª ed. São Paulo. Martins Fontes, 1998

\_\_\_\_\_. **O sagrado e o profano**. Ed. Martins Fontes. São Paulo, 1992.

FERNÁNDEZ, Neusa. **A Inquisição em Minas Gerais no século XVIII**. Rio de Janeiro edUERJ, 2000.

FIGUEIREDO, Luciano. **O Averso da Memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII**. Rio de Janeiro Jose Olympio, 1993.

\_\_\_\_\_. **Barrocas Famílias: Vida familiar em Minas Gerais no século XVIII**. São Paulo: HUCITEC, 1997.

FILHO, Jorge da Cunha Pereira. Irmandades religiosas leigas nas Minas Gerais, no século XVIII. **Boletim do Projeto Pesquisa Genealógica Sobre as Origens da Família Cunha Pereira**, Belo Horizonte, MG, Ano 03, n. 09, de 01/dez/1997.

FILHO, Rubem Barboza. **Tradição e Artificio: Iberismo e Barroco na formação americana**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

FRANCO JR., Hilário. **As Utopias Medievais**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

FROIDMONT, Hélinand de. **Os versos da morte: poema do século XII**. Tradução e apresentação de Heitor Megale. São Paulo: AteliêImaginário, 1996.

FRONER, Yacy Ara. **Vanitas: Um Estudo de emblemática na arte colonial mineira**. 1994. Monografia (Pós Graduação Lato Sensu ao Nível de Especialização) - Especialização em Cultura e Arte Barroca do Instituto de Artes e Cultura da Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Ouro Preto, 1994.

\_\_\_\_\_. **Os símbolos da morte e a morte simbólica: Um Estudo do imaginário na arte colonial mineira**. 1994. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, USP, São Paulo, 1994.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil/História da Província de Santa Cruz**. Belo Horizonte, Itatiaia, 1980.

GROSSI, Ramon Fernandes. **O Medo na Capitania do Ouro: relações de poder e imaginário sobrenatural século XVIII**. 1999. Dissertação (Mestrado em História) -

Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 1999.

HEINEMANN, Uta Ranke. **Eunucos pelo reino de Deus: Mulheres, Sexualidade e a Igreja Católica**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996.

HENNEZEL, Marie de. LELOUP, Jean-Yves. **A Arte de Morrer: Tradições religiosas e espiritualidade humanista diante da morte na atualidade**. Petrópolis: Vozes, 2002.

HILL, Marcos. Fragmentos de Mística e Vanidade na Arte de um templo de Minas: a Capela da Ordem Terceira de São Francisco de Ouro Preto. **Revista do IAC**. Ouro Preto, MG, p.38-48, 1994.

HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1977.

HUIZINGA, Johan. **O declínio da Idade Média**. Lousã: Editora Ulisseia, 1919.

HUNT, Lynn. **A Nova História cultural**. Tradução: Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

IGREJA CATÓLICA, **Concílio de Trento**, 1545-1563

JUNG, Helene Hoerni. **Maria: Imagem do Feminino**. São Paulo: Pensamento, 2004.

KOK, Maria da Glória Porto. **Os Vivos e os Mortos no Brasil Colonial**. 1993. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.

LANGE, Francisco Curt. História da Música das Irmandades de Vila Rica. **Publicações do Arquivo Público Mineiro**, Ouro Preto, MG, p.17-21, 1979

LAUWERS, Michel. Morte e mortos. In: LE GOFF, Jacques & SCHIMTT, Jean-Claude (coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Imprensa Oficial / EDUSC, p. 243-261, 2002.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1984, volume II.

\_\_\_\_\_. **A Bolsa e a Vida: Economia e religião na Idade Média**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

\_\_\_\_\_. **O nascimento do Purgatório**. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

\_\_\_\_\_. Além. In: LE GOFF, Jacques & SCHIMTT, Jean-Claude (coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Imprensa Oficial / EDUSC, p. 21-34, 2002.

LIMA, Newton Siqueira de Araújo. **A Irmandade e a Igreja da Boa Morte**. Barbacena: Cidade de Barbacena Gráfica e Editora, 2004.

LOIOLA, Inácio. **Exercícios Espirituais de Santo Inácio**. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2002.

MACHADO, Lourival Gomes. **Barroco Mineiro**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

MATA, Sérgio da. **Chão de Deus: Catolicismo popular, espaço e proto urbanização em Minas Gerais**. Berlim, 2002.

MEGALE, Nilza Botelho. **Cento e doze invocações da Virgem Maria no Brasil: história, iconografia, folclore**. Petrópolis, Vozes, 1986.

MENDES, Nancy Maria. Org. **Barroco Mineiro em Textos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

MIRANDA, Evaristo E. de. **Agora e na hora: Ritos de passagem à eternidade**. São Paulo: Loyola, 1999

NEVES, Joel. **Ideias filosóficas no Barroco Mineiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1986

NEVES, José Maria (Org). **Música sacra mineira: biografias, estudos e partituras**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 2000.

NETO, Luciano Dutra. **DIES IRAE: Os textos da Liturgia dos mortos da Igreja Católica e os sentimentos deles decorrentes**. 1999. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 1999.

NOVINSKY, Anita. Ser marrano em Minas Colonial. **Revista Brasileira de História**, Rio de Janeiro, RJ, p. 11-15, 2001.

OEXLE, Otto. A presença dos mortos. BRAET, Herman & VERBEKE, Werner (eds.). **A Morte na Idade Média**. São Paulo: EDUSP, p. 27-78, 1996.

OLIVEIRA, Adriana Cavalcante de Oliveira. **A ação pastoral dos bispos da diocese de Mariana: Mudanças e permanências (1748-17983)**. 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

PALACIN, Luís. **Vieira e a visão trágica do Barroco: quatro estudos sobre a consciência possível**. São Paulo: HUCITEC, 1986.

PASSOS, João da Silva. **Uma Mulher Vestida de Sol**. São Paulo: Ave Maria Edições, 1992.

PATLAGEAN, Evelyne. A História do Imaginário. In: LE GOFF, Jacques. **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, p. 291-318, 1993.

PAZ, Otavio. **Sóror Juana Inês de La Cruz**: as armadilhas da fé. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

PERNOUD, Régine. **Luz sobre a Idade Média**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1997.

REIS, João Jose dos. **A Morte é uma festa**: Ritos fúnebres e Revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

REIS, João Jose dos. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. **História da Vida Privada no Brasil. Império – a corte e a modernidade**. São Paulo, Cia das Letras, p.96-104, 1997,

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da Morte**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

RUSSEL-WOOD, A . J. Russell. **Fidalgos e Filantropos**: A Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755. Brasília: Editora UNB, 1981.

SAINT-HILAIRE, August. **Viagem pelas províncias de Rio de Janeiro e Minas Gerais**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

SCARANO, Julita. **Devoção e escravidão** : a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII. Rio de Janeiro: Nacional, 1978.

SCHMIDT, Jean-Claude. **Os Vivos e os Mortos na Sociedade medieval**. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

SOUZA, Laura de Mello e. **Norma e Conflito**: Aspectos da História de Minas no século XVIII. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

\_\_\_\_\_. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. **Os Desclassificados do Ouro**: a pobreza mineira no século XVIII. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

\_\_\_\_\_. **Inferno Atlântico**: Demonologia e Colonização Século XVI-XVIII. São Paulo: Cia das Letras, 1993

STRADA, Angel L. **Maria**: um exemplo de mulher. São Paulo: Editora Ave Maria, 1998



TAVARD, George H. **As múltiplas faces da Virgem Maria**. São Paulo: Paulus, 1999.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **História das ideias religiosas no Brasil**, 3. São Paulo: Grijalbo, 1968.

TRINDADE, Cônego Raymundo. **Breve Notícia dos Seminários de Mariana**. Mariana: Publicações da Arquidiocese de Mariana, 1951

VAINFAS, Ronaldo. **Dicionário do Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000

\_\_\_\_\_. **Trópico dos Pecados: Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do arcebispado da Bahia feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo senhor Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo do dito arcebispado e do Conselho de sua Majestade, propostas e aceitas no sínodo diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho de 1707**. São Paulo, 1853.

VIEIRA, Antônio. **Sermões**. São Paulo: Difel, 1968.

VOVELLE, Michel. **Imagens e Imaginário na História: Fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX**. São Paulo: Ática, 1989.

\_\_\_\_\_. A História dos Homens no Espelho da Morte. In: BRAET, Herman & VERBEKE, Werner (eds.). **A Morte na Idade Média**. São Paulo: EDUSP, p. 11-26, 1996.

YALOM, Marilyn. **A História da Esposa: Da Virgem Maria a Madonna**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

WEHLING, Arno e Maria José. **Formação do Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

ZIERER, Adriana. Paraíso versus Inferno: a Visão de Túndalo e a Viagem Medieval em Busca da Salvação da Alma (séc. XII). FIDORA, Alexander y PARDÓ PASTOR, Jordi (coord.). **Mirabilia 2. Expresar lo Divino: Lenguaje, Arte y Mística. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval**. Brasil/Alemanha/Espanha, p.1-232, Dezembro de 2002.

## APÊNDICE

### FONTES ARQUIVÍSTICAS

#### AEAM

#### COMPROMISSOS

- Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – Cachoeira do Campo - 1731
- Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – Campanha - 1839
- Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – Campanha – 1840
- Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – Pouso Alto – 1832
- Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – Airuoca -1896
- Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – Campanha – 1845
- Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – Pouso Alto – 1832
- Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – Catas Altas - 1822/1827
- Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – Catas Altas do Mato Dentro – 1870
- Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – Guarapiranga - 1798

#### CORRESPONDÊNCIAS

- Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – São João Del Rei – 1808/1904
- Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte - Cachoeira do Campo - 1753

#### CONTAS

- Irmandade de Nossa Senhora de Boa Morte – Mariana - 1758-1873
- Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – Cachoeira do Campo – 1731/1740
- Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – Campanha – 1846
- Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – Campanha – 1839
- Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – Campanha – 1840
- Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – Catas Altas – 1792
- Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – (Guara)Piranga - 1793
- Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – Pouso Alto – 1832
- Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – (Guara)Piranga – 1791/1793
- Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – (Guara)Piranga – 1846/1848
- Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – (Guara)Piranga – 1829-1855

#### LIVROS DE ASSENTOS DE IRMÃOS

Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – (Guara)Piranga – 1787  
 Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – (Guara)Piranga - 1827/1828  
 Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – (Guara)Piranga – 1819/1850  
 Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – (Guara)Piranga – 1804/1855  
 Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – Cachoeira do Campo – 1731/1740

#### DOCUMENTOS DIVERSOS

Carta de Dom Frei Manuel da Cruz a El Rei, 1747.  
 Testamento e Inventário de D. Frei Manoel da Cruz, primeiro bispo de Mariana, 07/12/1763  
 Devassas Eclesiásticas, Livro Outubro de 1722/dezembro de 1723, fl. 20/21  
 Carta Pastoral 29/11/1947. Arquivo, Gaveta 1, Pasta n 09 – Inficcionado e Pastoral de Dom  
 Frei Manoel da Cruz, 179, fls. 04v/05  
 Livro II – Visita a Ouro Branco, 16/05/1761

#### APM

Códices do Fundo da Câmara Municipal de Sabará – CMS  
 Códice 20 – 1746-1756 – 54 testamentos  
 Códice 24 – 1756-1766 – 60 testamentos  
 Códice 53 – 1766-1776 – 40 testamentos