



JOÃO PAULO BERTO

**LITURGIAS DA BOA MORTE E DO BEM MORRER:
PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES FÚNEBRES NA CAMPINAS OITOCENTISTA
(1760-1880)**

CAMPINAS

2014

i



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

JOÃO PAULO BERTO

**LITURGIAS DA BOA MORTE E DO BEM MORRER:
PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES FÚNEBRES NA CAMPINAS OITOCENTISTA
(1760-1880)**

Dissertação apresentada ao Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas
como parte dos requisitos exigidos para a
obtenção do título de Mestre em História,
na Área de História Cultural.

ORIENTADORA: Profa. Dra. Eliane Moura da Silva

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL
DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELO ALUNO JOÃO
PAULO BERTO, E ORIENTADA PELA PROFA. DRA.
ELIANE MOURA DA SILVA.**

CAMPINAS

2014

iii

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

B462L Berto, João Paulo, 1989-
Liturgias da Boa Morte e do Bem Morrer : práticas e representações fúnebres na Campinas oitocentista (1760-1880) / João Paulo Berto. – Campinas, SP : [s.n.], 2014.

Orientador: Eliane Moura da Silva.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Irmandades. 2. Ritos e cerimônias fúnebres - Campinas (SP) - Séc. XIX. 3. Igreja Católica - Liturgia. 4. Literatura devocional. 5. Campinas (SP) - História - Séc. XIX. I. Silva, Eliane Moura da, 1953-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Liturgies of Good Death and Well Dying : funeral representations and practices in Campinas of the nineteenth century (1760-1880)

Palavras-chave em inglês:

Brotherhoods

Funerals rites and ceremonies - Campinas (SP) - 19th Century

Catholic Church - Liturgy

Devotional Literature

Campinas (SP) - History - 19th Century

Área de concentração: História Cultural

Titulação: Mestre em História

Banca examinadora:

Eliane Moura da Silva [Orientador]

Izabel Andrade Marson

Cláudia Rodrigues

Data de defesa: 03-02-2014

Programa de Pós-Graduação: História



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 03 de fevereiro de 2014, considerou o candidato JOÃO PAULO BERTO aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Profª. Dra. Eliane Moura Da Silva

A handwritten signature in blue ink, appearing to be "Eliane", written above a horizontal line.

Profª. Dra. Izabel Andrade Marson

A handwritten signature in blue ink, appearing to be "Izabel", written above a horizontal line.

Profª. Dra. Claudia Rodrigues

A handwritten signature in blue ink, appearing to be "Claudia", written above a horizontal line.

RESUMO

A pesquisa propôs realizar o estudo das liturgias da Boa Morte e do Bem Morrer católicas, vindas de Portugal na forma de manuais e doutrinas, e sua leitura e tradução na cidade paulista de Campinas entre os anos de 1760 e 1880, período em que a cidade passou por diferentes transformações sociais, urbanas e culturais, incluindo a laicização de seus cemitérios. No período, observou-se que as liturgias institucionais da Igreja Católica, dadas por meio de catecismos, manuais e livros sobre a prática do bem viver e morrer, circularam e foram ressignificadas, sobretudo com o apoio das irmandades que forneciam aos seus irmãos aportes próprios no pré e pós-morte, criando redes simbólicas específicas. Sob o viés da história cultural das religiões e das práticas de leitura, a pesquisa abordou a construção das liturgias da boa morte a partir das diretrizes da Igreja Católica e o modo como circularam em diferentes representações e práticas fúnebres atingindo os grupos populacionais e configurando espaços de interesses variados. A documentação básica da pesquisa foi a dos manuais doutrinários e do bem morrer, os registros eclesiais e os documentos das irmandades.

Palavras-Chave: Irmandades. Ritos e Cerimônias fúnebres – Campinas (SP) – Séc. XIX. Igreja Católica – Liturgia. Literatura Devocional. Campinas (SP) – História – Séc. XIX.

ABSTRACT

This research proposes to study the Catholic's liturgies of Good Death and Well Dying, that come from Portugal in the form of manuals and doctrines, and its reading and translation by brotherhoods in the city of Campinas, São Paulo, between the 1760 and 1880, period which the city goes through social, urban and cultural transformations, including the secularization of their cemeteries. We were observed in the period how the institutional liturgies of the Catholic Church, given through catechisms, manuals and books about the practice of well living and dying were circulated and re-signified, especially with the support of the brotherhoods supplied before and after death, creating specific symbolic networks. Based on cultural history of religions and practices of reading, we studied how were built the liturgies of good death from the guidelines of the Catholic Church and among the brotherhoods, how circulated in different representations and practices among the population groups and how configured spaces of varying interests. The documentation of the research was the doctrinal and the well dying manuals, ecclesial records and pastoral letters, the documents of the brotherhoods.

Key-words: Brotherhoods. Funerals rites and ceremonies – Campinas (SP) - 19th Century. Catholic Church – Liturgy. Devotional Literature. Campinas (SP) – History – 19th Century.

SUMÁRIO

RESUMO	VII
ABSTRACT	IX
AGRADECIMENTOS.....	XV
INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1 – POR UM MORRER CONFORME O TEXTO: LITURGIAS DA BOA MORTE E BEM MORRER.....	17
1.1 Liturgias da Boa Morte: a importância dos manuais	21
1.2 Os manuais portugueses na consolidação das práticas do bem morrer	37
1.2.1 O Breve Aparelho do Padre Estevão de Castro.....	42
1.2.2 A Escola do Bem Morrer do Padre Antonio Maria Bonucci.....	56
1.2.3 A Breve Direção do Padre José Aires.....	72
CAPÍTULO 2 – A MORTE E O MORRER NA CAMPINAS OITOCENTISTA	81
2.1 A morte na Província de São Paulo: leis de Deus e dos Homens	82
2.2 Irmandades e seus campos santos: práticas e representações	102
2.2.1 Igreja, Cemitério do Rosário e a Irmandade do Senhor dos Passos: identificação e mediações culturais	110
2.2.2 Cemitério dos Cativos e o Jazigo do Cônego Melchior: práticas fúnebres entre os negros campineiros	114
2.2.3 Cemitério Geral e os jogos de poder.....	123
2.2.4 A Irmandade e o Campo Santo das Almas.....	131
2.2.5 A Irmandade do Santíssimo Sacramento e os aparatos para a morte	135
2.2.6 Cemitério Público Municipal.....	138

CAPÍTULO 3 - PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES FÚNEBRES: SOCIABILIDADES PARALITÚRGICAS CAMPINEIRAS.....	147
3.1 A Província Paulista e a “Romanização” Católica.....	150
3.2 A Semana Santa como forma de educação para a morte	155
3.3 Mortalhas, Ofícios, Irmandades e Testamentos: preparativos para o além	167
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	183
REFERÊNCIAS.....	189
<i>Fontes.....</i>	<i>189</i>
<i>Artigos, Dissertações e Teses.....</i>	<i>192</i>
<i>Capítulos e Livros</i>	<i>196</i>

[...]

Sancta Mater, istud agas,
crucifixi fige plagas
cordi meo valide.

Tui Nati vulnerati,
tam dignati pro me pati,
poenas mecum divide.

Fac me tecum pie flere,
crucifixo condolere,
donec ego vixero.

Juxta Crucem tecum stare,
et me tibi sociare
in planctu desidero.

Virgo virginum praeclara,
mihi iam non sis amara,
fac me tecum plangere.

Fac, ut portem Christi mortem,
passionis fac consortem,
et plagas recolere.

Fac me plagis vulnerari,
fac me Cruce inebriari,
et cruore Filii.

Flammis ne urar succensus,
per te, Virgo, sim defensus
in die iudicii.

Christe, cum sit hinc exire,
da per Matrem me venire
ad palmam victoriae.

Quando corpus morietur,
fac, ut animae donetur
paradisi gloria. Amen.

(Jacopone da Todi (1236-1306). *Stabat Mater Dolorosa*. excerpto.)

AGRADECIMENTOS

Em qualquer trabalho de pesquisa, os agradecimentos correspondem à parte mais árdua, porém mais prazerosa da escrita. Várias pessoas marcaram estes anos e a elas rendo agora uma pequena homenagem.

Em primeiro lugar, a Profa. Dra. Eliane Moura da Silva, muito mais que minha orientadora, agradeço por me acompanhar e guiar, de modo atento e exemplar, durante estes anos, desde a graduação. Pelos estímulos, puxões de orelha e conselhos sem os quais nada disso poderia ter sido concretizado. Sou grato por tudo.

Aos professores membros da banca de qualificação, Marcos Tognon e Izabel Andrade Marson, pela leitura atenta do texto e pelas correções e sugestões; e a professora Cláudia Rodrigues, por aceitar com tanto carinho o convite de participar da banca final.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP, pela bolsa de mestrado.

Aos funcionários mais que prestativos da Unicamp, em especial do Programa de Pós-Graduação em História, Biblioteca “Prof. Dr. Octávio Ianni” do IFCH/Unicamp, Biblioteca “José Roberto do Amaral Lapa” e Arquivos Históricos do Centro de Memória da Unicamp.

Aos meus amigos que, durante a pós-graduação, estiveram presentes na composição deste trabalho, em especial Lígia Lopes Fornazieri e Tiago Pires. Lembro-me da ajuda e conselhos das amigas Maria Helena Signorelli e Rosaelena Scarpeline, amantes dos livros e do conhecimento. À Ana Carolina Machado de Souza, companheira de muitos momentos, agradeço por tudo, pela amizade, discussões, risadas e pela leitura atenta de tantos textos.

Devo também um agradecimento a D. Abadia Melo, responsável pelo Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Campinas, bem como a todos os funcionários da Cúria e Catedral Metropolitana de Campinas pela receptividade. A D. Abadia agradeço pela ajuda e pelo empenho na preservação dos acervos eclesiais: sem sombra de dúvidas, uma pioneira na área.

Ao final, mas de modo algum menos importante, lembro-me de minha família. Aos meus pais Paulo e Margarete, agradeço pela presença constante e por sempre me apoiarem

em todas as minhas decisões: vocês são minha base. A minha irmã, Joice, por sua amizade e conselhos. A D. Rita Cermaria, por ser exemplo de fé, luta e determinação, por me mostrar o valor da caridade e do amor frente a todas as dificuldades.

De modo mais que especial, agradeço a Ana Cláudia Cermaria, pelo nosso amor e por ser parte essencial da minha vida. Pelo seu jeito, seu carinho, sua dedicação, seus incentivos e sabedoria. Por me entender nos momentos mais difíceis e por sempre acreditar em mim. Que estejamos juntos para sempre. E sempre.

INTRODUÇÃO

O objetivo da pesquisa é realizar o estudo das liturgias da Boa Morte e do Bem Morrer católicas, vindas de Portugal na forma de manuais e doutrinas, e sua tradução na cidade paulista de Campinas entre os anos de 1760 e 1880, sobretudo nas práticas fomentadas pelas irmandades. Em linhas gerais, sustenta-se a ideia de que os textos de piedade difundidos no Brasil auxiliaram na constituição de uma série de ritos litúrgicos fúnebres que ampararam o discurso institucional da Igreja, ao mesmo tempo em que asseguraram o domínio da religião católica entre as populações, calcado na incerteza do destino do cristão após a morte. Com isso, estuda-se como foram construídas estas liturgias da boa morte a partir das diretrizes da Igreja, sobretudo por meio dos manuais de boa morte e bem morrer, e como estas concepções circularam em diferentes representações e práticas entre a população, com foco em Campinas. A documentação básica da pesquisa foi os manuais doutrinários e do bem morrer, os registros eclesiais, testamentos, legislações e documentos das irmandades.

Ao analisar historicamente as relações estabelecidas acerca de uma ideia litúrgica católica da boa morte, construída a partir da circulação do discurso eclesiástico vindo de Portugal e sua receptividade por parte dos fiéis no Brasil, percebe-se a elaboração de diferentes práticas e representações culturais que caminham entre a normativa eclesial e a espontaneidade dos fiéis. No recorte temporal do século XIX, autores como João José Reis (1991) e Cláudia Rodrigues (1997), observaram uma determinada forma de secularização das práticas da morte, elemento que incidiu em diversos campos culturais.

Por outro lado, mesmo que se leve em consideração as transformações que algumas práticas rituais dos séculos XVII e XVIII tiveram nos oitocentos, tais como as que ocorreram com os atos de testar e com os enterramentos civis, passando das inumações feitas *ad sanctum apud ecclesium* para os cemitérios de caráter público e “laicos”, a importância do tema da morte não desapareceria. Não se poderia afirmar, assim, a existência de uma “descristianização da morte”, mas apenas que o tema teria migrado para outros campos da religiosidade dos grupos sociais, criando novas estruturas culturais. Mesmo que as novas necessidades de ordem higiênica, política e social tenham impellido mudanças nas formas de

se lidar com a questão fúnebre, outros ritos foram sendo criados, gradativamente. Como apontou Fernando Catroga,

Não há sociedade sem ritos, aqui entendidos como condutas corporais mais ou menos estereotipadas, à vezes codificadas e institucionalizadas, que exigem um tempo, um espaço cênico e um certo tipo de actores. Deus (ou os antepassados), os oficiantes e os fiéis participantes do espetáculo. (...) E os ritos funerários – comportamentos complexos que espelham os afectos mais profundos e, supostamente, guiam o defunto no seu destino *post-mortem* – tem como objectivo fundamental agregar o duplo e superar o trauma e a desordem que toda a morte provoca nos sobreviventes¹.

Este é um elemento importante neste trabalho, buscando elucidar como uma determinada concepção litúrgica de bem morrer está presente em Campinas, sobretudo durante o século XIX, a partir da tentativa de reconstrução da história das irmandades campineiras e dos jogos estabelecidos entre elas, o poder público e a instituição eclesial. Para tanto, trabalha-se com duas chaves compreensivas: uma relacionada às práticas ortodoxas da fé, impostas como um sistema de crenças institucionais amparadas pelos manuais de boa morte, e, outra, às práticas e relações simbólicas dos fiéis, traduzidas pelos grupos religiosos leigos campineiros.

Ao propor um estudo sobre as práticas e representações² acerca da morte, elemento construído e inculcado a partir de diversos pontos, este trabalho busca aproximar-se da abordagem estabelecida por uma História Cultural das Religiões³, propondo uma análise em que a religião seja pensada como um sistema plural capaz de ressignificar as práticas sociais de diferentes modos, de acordo com o contexto e aspectos culturais. É neste ponto que se torna necessário ressaltar, antes de tudo,

¹ CATROGA, Fernando. “O Culto dos mortos como uma poética da ausência”. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 12, n. 20, jan-jun 2010. pp 165-166.

² Entende-se por práticas e representações o mesmo que Roger Chartier em sua obra *A História Cultural: entre práticas e representações* (1990). Assim, busca-se interpretar como em um contexto histórico e cultural uma dada forma de se pensar a religião e, especificamente, a sua relação com os temas da morte, é produzida, pensada e dada a ler, produzindo crenças e práticas que constroem e legitimam, no embate ou não, a realidade e a identidade do fiel.

³ Por uma História Cultural das Religiões entende-se o mesmo que Silva, isto é, por mais que a religião possa ser analisada em diferentes perspectivas, a cultura é objeto específico e limitativo do próprio historiador, sendo a religião um fator privilegiado para qualificar a cultura com seus valores próprios. Para mais, ver SILVA, Eliane Moura da. “Missionárias Protestantes Americanas (1870 – 1920): Gênero, Cultura, História”. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, n. 9, Jan. 2011. SILVA, Eliane Moura; BELLOTTI, Karina K; CAMPOS, Leonildo S. *Religião e Sociedade na América Latina*. S. B. do Campo: UMESP, 2010. SILVA, Eliane Moura. “História das Religiões: algumas questões teóricas e metodológicas” in *VVAA Religião, Cultura e Política no Brasil: Perspectivas Históricas*. Coleção Idéias, n. 10, v. 1, 2011.

(...) a historicidade dos fatos religiosos, tanto a partir do pressuposto fundamental de sua possível e necessária redução à razão histórica, quanto pela necessidade de acolher e definir, nesta perspectiva, aqueles fatos que não resultassem redutíveis aos modelos analógicos (isto é, constituídos ao redor de denominadores comuns) sugeridos pela pesquisa comparada.⁴

Tal pressuposto, caro à vertente italiana da História das Religiões⁵, pressupõe, em si, que o objeto “religião” não seja visto ou interpretado como algo estático e facilmente aplicado a cada contexto e cultura determinados. Pelo contrário, é necessário buscar um conceito que seja específico e, acima de tudo, dilatado o suficiente até que se torne funcional às culturas particulares estudadas. De modo sintético, a religião nunca pode ser vista como isenta de um determinado contexto cultural, sendo imprescindível “(...) contextualizar (cultural e historicamente) o instrumento “religião” em seu berço ocidental”⁶.

Este é um aspecto fundamental nesta pesquisa, procurando elucidar aspectos das dinâmicas dos catolicismos que se desenvolveram no Brasil e, em especial, na cidade de Campinas, importante centro político, econômico e cultural paulista desde o século XIX. Tomam-se os termos no plural, já que, em cada contexto histórico e culturalmente definido, o pressuposto do que é a religião se configurou de uma maneira precisa, por isso a dificuldade de se pensar o catolicismo como único e imposto. Nesta linha, pode-se apontar a importância de se compreender o que cada momento propõe como religião, além do valor em se compor uma história comparativa. Mesmo estudando um mesmo período e região, não será possível pressupor uma única narrativa, já que cada grupo leigo vai estruturar maneiras específicas de se lidar com o além.

⁴ AGNOLIN, Adone. “Prefácio” in MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na Cultura Moderna*. São Paulo: Hedra, 2005. p 19.

⁵ Entre os nomes mais conhecidos desta importante tradição intelectual, que nasce por volta dos anos 1925 com a publicação da revista *Studi e Materiali di Storia delle Religione*, podem ser citados Raffaele Pettazzoni (1883-1959), tido como o pai desta corrente, Angelo Brelich (1913-1977), Ernesto De Martino (1908-1965), Vittorio Lanternari, Marcelo Massenzio e Nicola Gasbarro. A ideia e sustentação de uma “Escola” Italiana ou Romana de História das Religiões, termo que se consolida em 1973, na cidade de Urbino, foi defendida primeiramente por Angelo Brelich com o texto *La metodologia della scuola di Roma*, presente no livro *Mitologia, politeismo, magia, e altri studi di storia delle religioni (1956-1977)*. Contudo, as bases do movimento serão lançadas por Raffaele Pettazzoni, grande incentivador dos estudos laicos das religiões na Itália. Sua maior contribuição foi o incentivo à composição de uma história baseada em um método comparativo, além da defesa da natureza intrinsecamente humana e cultural dos fatos religiosos. Com isso, Pettazzoni sustentava que a comparação poderia ser somente histórica, ou seja, contrariamente ao evolucionismo e à fenomenologia (resgatando leis gerais e similitudes formais), tendia a evidenciar a irreduzível especificidade histórica de cada fato religioso. Assim, havia-se o incentivo a um método histórico-religioso que ressaltasse as diferenças e as originalidades que somente as particulares situações históricas conseguiriam justificar.

⁶ AGNOLIN. *Op cit.* p 23.

Como aponta Agnolin, a escola italiana propôs uma importante ferramenta epistemológica,

(...) a comparação histórica, não enquanto uma comparação horizontal e estéril dos fenômenos culturais dados, mas enquanto uma comparação de processos históricos: isto significa que não se trata de uma comparação dedicada a nivelar e reduzir “fenômenos religiosos”, mas, ao contrário, de um instrumento comparativo destinado a diferenciar e a determinar as peculiaridades precípua de cada processo histórico (que a comparação pode destacar), para entender também, além das texturas fundamentais comuns, as irrepetíveis soluções criativas concretas, historicamente realizadas⁷.

A ideia deste trabalho com a comparação, portanto, não é nivelar e buscar extrair um substrato comum, mas fazer ver as especificidades de cada irmandade no que tange ao tratamento e ideias referentes à morte (culto e destino final, com a constituição de cemitérios), uma vez que há elementos culturais e históricos que lhes são próprios e, de modo algum, essencializantes. Como reflete o italiano Nicola Gasbarro,

(...) a construção histórica da ritualidade sacramental e da “educação cristã” mostra que a religião é compreensível historicamente antes pela análise da prática e do exercício do culto do que pela estrutura do dogma e/ou pelo sistema de crenças⁸.

É nesta linha, assim, que se desenvolvem dois pontos centrais de estudo deste projeto: as linhas da ortodoxia e da ortoprática. Ainda segundo Gasbarro, a noção de “ortoprática” é entendida como “(...) as regras rituais e as ações inclusivas e performativas da vida social, (...) pode dar conta também da construção histórica do sistema de crenças como lugar das compatibilidades simbólicas das diferenças culturais”⁹.

Compreende-se que propor uma história das práticas e representações sobre a morte em Campinas que apenas busque refletir os pressupostos ditados pela Liturgia Católica, faz com que diversos elementos e estruturas próprias da prática cristã acabem por se perder ou se

⁷ *Idem.* pp 24-25.

⁸ GASBARRO, Nicola. “Missões: a civilização cristã em ação”. In MONTERO, Paula. *Deus Na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. pp 70-71.

⁹ Para mais, ver GASBARRO, Nicola. *Missões: A Civilização Cristã em Ação*. In MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, pp. 67- 109. Como aponta, “Estamos acostumados a pensar a religião e as religiões como um sistema mais ou menos ortodoxo de fé-crenças que orienta necessariamente as práticas; ao ponto de que qualquer questão que de alguma forma diz respeito ao “sentido da vida e da morte” é, para nós, um problema implicitamente “religioso”. Não é assim sempre e em todo o lugar: outras civilizações podem formular e resolver o problema de uma forma radicalmente diversa, ou sem soteriologia, ou com uma soteriologia sem divindade”. p 60.

suprimir diante de uma falsa ideia de prevalência constante do discurso oficial. Uma solução seria pensar, neste caso, a pluralidade de estruturas simbólicas expressas nos testamentos. Com isso, busca-se mostrar que existe uma relação entre ortodoxias e ortopráticas que se processa de modo dinâmico, podendo se alterar de acordo com as mudanças e respostas de uma para com a outra. Com isso, demonstra-se, como apontado por Marize Malta no prefácio da obra de Henrique Sérgio de Araújo Batista, que

As representações da morte têm um papel fundamental no processo de construção de identidades e se estabelecem para auxiliar a demarcar atitudes frente à morte, crenças sobre a finitude do corpo e da alma, pertencimento a determinadas religiões, distinção de grupos sociais, gêneros, idades, status, etc¹⁰.

Tal cruzamento também possibilita uma história comparativa, já que cada estrutura metodológica produz um sistema específico de sentidos e diversidades culturais. Assim, este binômio, estabelecido como ponto de sustentação metodológica e teórica, incidiu na análise e na escolha das fontes, específicas para responder as perguntas previamente estabelecidas.

De fato, ainda são poucos os estudos acerca da morte na província de São Paulo, sendo raros, sobretudo, para Campinas. Igualmente, escassos são os trabalhos que tentam constituir uma história da liturgia das práticas fúnebres, sobretudo a partir dos tão difundidos manuais e sermões da boa morte e bem viver portugueses. Na maior parte, discutem, a partir de moldes consolidados pela historiografia do tema, o processo de secularização da morte, estando vinculados a uma análise que não toma as religiões (liturgia e teologia) como o aspecto preponderante (a morte dentro de práticas exclusivamente sociais ou políticas; cemitérios como lócus da arte e arquitetura). Portanto, este trabalho busca desenvolver, a partir da História Cultural das Religiões, um estudo comparativo de uma história da liturgia da boa morte católica, constituída pela grande produção de manuais e sermões da boa morte portugueses, e sua circulação no século XIX paulista, a partir do estudo do caso de uma cidade específica e por meio de variadas fontes eclesiásticas e civis, propondo uma visão histórica da vida cultural no seu todo e elegendo a religião católica como objeto específico para se pensar o problema das práticas culturais.

¹⁰ BATISTA, Henrique Sérgio de Araújo. *Jardim regado com lágrimas de saudade: morte e cultura visual na Venerável Ordem Terceira dos Mínimos de São Francisco de Paula (Rio de Janeiro, século XIX)*. Prefácio de Marize Malta. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2011.

Mesmo identificando a permanência de certas práticas culturais fúnebres por todo o território da colônia e, depois, império do Brasil, graças às normativas das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, publicadas em 1707, a proposta foi entender as transformações e as peculiaridades no tratamento da morte e dos mortos em Campinas, durante o século XIX. Em linhas gerais, entende-se que há uma circulação e readaptação de saberes sobre os ritos fúnebres entre as comunidades durante os séculos XVIII e XIX, criando redes simbólicas que extravasam qualquer fronteira geográfica: por isso, a possibilidade de que práticas difundidas por manuais de boa morte entre grupos de diferentes lugares estarem presentes em cidades muito distantes, como se sustenta para o caso campineiro. De igual modo, mesmo em face de pouca documentação disponível sobre as irmandades de Campinas, o trabalho tentou recuperar alguns elementos sobre a atuação das mesmas, sobretudo no aspecto fúnebre.

O recorte cronológico escolhido, entre os anos de 1760 e 1880, marca uma preocupação com as possíveis mudanças de padrões culturais no tratamento dado à morte e aos mortos. A cidade, inicialmente o povoado de Campinas do Mato Grosso, ligado à Freguesia de Jundiáí, foi constituída no início da segunda metade do século XVIII e, antes mesmo de ter sua capela, elemento marcante para a dinâmica urbana, teve aprovado um campo santo como modo de prover as almas dos habitantes. Assim, desde o Cemitério Bento setecentista, este tipo de preocupação foi quase uma constante na história local, promovendo, como afirmou o historiador José Roberto do Amaral Lapa, uma verdadeira “mudança dos mortos” na sociedade campineira oitocentista.

Para Lapa, existiriam grandes lacunas de informações neste processo, elementos que a historiografia futura ainda deveria tentar suprir¹¹. Este trabalho busca, desta forma, inserir-se nesta “lacuna” identificada, contudo sem desejar responder a todas as questões, uma vez que do Cemitério Bento do século XVIII até a necrópole pública da Saudade do XIX, muitas questões de cunho cultural e também religioso estiveram em vigor.

Entre os principais historiadores e memorialistas da cidade a tratarem sucintamente a temática, podem ser citados os nomes de Celso Maria de Mello Pupo, Jolumá Brito, José de Castro Mendes, alguns escrevendo ainda no século XIX e início do XX, como o caso do

¹¹ LAPA, José Roberto do. *A Cidade: os cantos e os antros, Campinas (1850-1900)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

médico irlandês Ricardo Gumbleton Daunt (1818-1893) e do jornalista e cronista campineiro Leopoldo do Amaral (1856-1938). Contudo, talvez por dispensarem pouca atenção às transformações histórico-culturais (com exceção de Lapa), abordam os elementos sumariamente, construindo narrativas globais e genéricas. Assim, a pesquisa procurou analisar o tema, na constituição da Campinas do século XIX, a partir de um viés que tome a religião, a cultura e a história como elementos preponderantes, dando forte atenção às iniciativas locais nesta relação, como o caso das irmandades. Para tanto, será explorada uma densa gama de fontes e bibliografia capazes de fornecer novos olhares à temática que é, segundo o francês Michel Vovelle,

(...) une quête difficile. Plus qu'aucune autre, elle se heurte à la barrière des silences, et lors même qu'elle se fraie son chemin à travers les témoignages des attitudes humaines, elle doit sans cesse tricher, recourir à des voies obliques et des sources inhabituelles. La confession directe est rare : c'est à la dérobée qu'il faut surprendre les hommes¹².

Os silêncios de que fala Vovelle marcam o estudo das práticas e representações fúnebres campineiras, sobretudo frente à escassez de fontes. Contudo, por meio de análises em documentações de origem diversa, desde a narrativa dos memorialistas, cruzadas com as notícias veiculadas na imprensa, legislações e escritos eclesiais, foi possível recompor diversas práticas culturais desenvolvidas pelos campineiros em torno do tema da morte, bem como algumas redes de sociabilidade estabelecidas pelas irmandades. Estas ganham destaque, uma vez que criaram significativas estruturas de acompanhamentos fúnebres e solidariedade entre seus membros, mesmo em um período em que a eclesialidade católica buscava realinhar-se com Roma e cercear a atuação laica. A princípio, foram elencadas as Irmandades do Santíssimo Sacramento, São Benedito e São Miguel e Almas. Porém, devido à ausência quase total de documentação própria, a irmandade dedicada ao santo negro recebeu menor destaque frente às demais, sendo inseridas outras, como as do Senhor dos Passos e Nossa Senhora das Dores.

Um aspecto relevante foi trabalhar com as representações culturais estabelecidas pelo campo religioso. Mantendo o privilégio sobre as práticas de salvação da alma, a Igreja criou uma série de mecanismos de controle que iam dos livros de piedade aos sermões pregados nos púlpitos das igrejas. Porém, outras mediações foram sendo estabelecidas pelos grupos de

¹² VOVELLE, Michel. *La Mort et l'Occident: de 1300 à nos jours*. Paris : Gallimard, 1983. p 13.

fiéis a fim de conseguirem alguma segurança para a incerteza do *post mortem*. Ao pensar as relações sobre a morte dentro de um diálogo com a religião, a cultura e a sociedade, observa-se o quão caras são estas temáticas aos historiadores, uma vez que estes estudos possibilitam descobrir mediações culturais capazes de fornecer profundo potencial para a compreensão de diversos outros sistemas simbólicos, da sociedade à economia, da arte à medicina¹³.

No Brasil, os estudos sobre a temática, sobretudo, na segunda metade do século XX, foram marcados por diversos trabalhos como o de Clarival do Prado Valladares, sobre a relação entre arte e sociedade nos cemitérios brasileiros¹⁴, e o de João José Reis que propõe uma compreensão sobre os ritos fúnebres na Bahia do século XIX, tendo como caso o movimento da Cemiterada¹⁵. Contudo, os primeiros a versarem sobre a temática foram os sociólogos, antropólogos e, acima de tudo, folcloristas e memorialistas. A proposta analítica que prevaleceu foi sempre vinculada e subordinada a aspectos ditos centrais, como o “social”, o “econômico”, o “político”. De fato, percebe-se a ausência de estudos relevantes que trabalhem com a temática a partir do pressuposto de uma História Cultural das Religiões, entendendo-a a partir das imbricadas abordagens deste campo.

Como apontou Eliane Moura da Silva, no lastro deixado por Fernand Braudel (1902-1985), os historiadores dos Analles pós-1950 aceitaram a “(...) aventura apaixonante das mentalidades, das sensibilidades coletivas e procuraram a história das atitudes diante da morte (...)”, elaborando obras em que demonstravam “(...) as possibilidades da história das atitudes coletivas no passado do ocidente cristão face à morte, elaborando modelos para uma entrada intelectual nas consciências coletivas, nas sensibilidades sociais do passado diante do fenômeno da morte”¹⁶. Amparados pelo trabalho serial com as fontes, tais como inventários e testamentos, estes buscavam desvelar estruturas comuns que norteariam o modo como os homens lidavam com a morte, podendo-se citar obras como as produzidas pelos franceses

¹³ Para informações adicionais, ver SILVA, Eliane Moura da. *O Homem no Labirinto da Eternidade*. Tese de Doutorado apresentado ao IFCH/UNICAMP. Campinas, Agosto/1993.

¹⁴ VALLADARES, Clarival do Prado. *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros: um estudo da arte cemiterial ocorrida no Brasil desde as sepulturas de igrejas e as catacumbas de ordens e confrarias ate as necrópoles secularizadas*, realizado no período de 1960 a 1970. Rio de Janeiro: MEC, 1972.

¹⁵ REIS, João José. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular na Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

¹⁶ SILVA, Eliane Moura da. *Vida e morte : o homem no labirinto da eternidade*. *Op cit.* p 243.

Philippe Ariès¹⁷ e Michel Vovelle¹⁸. Tais estudos configuraram explicações sistemáticas sobre possíveis mudanças mentais em longos períodos temporais, muitas ainda utilizadas ainda hoje.

Ao final dos anos 1990, percebem-se novas tendências investigativas, valorizando as irmandades, as artes, a iconografia, os manuais da arte do bem morrer e textos litúrgicos¹⁹. As irmandades, como apontado, são valorizadas, pois tomaram a frente na realização dos atos fúnebres dos confrades e irmãos, sendo mantenedoras das práticas rituais e das exéquias.

Entre os intelectuais brasileiros, os estudos sobre as chamadas atitudes diante da morte apareceram em obras que tinham como foco de análise a Bahia, as Minas Gerais e o Rio de Janeiro dos setecentos e oitocentos, ainda bebendo fortemente da tradição francesa. Como obras importantes, podem-se citar os trabalhos de Adalgisa Arantes Campos, que realiza estudos sobre a pompa fúnebre e a presença do macabro na cultura barroca mineira; o já citado João José Reis, ponto de partida para a maioria dos historiadores do tema, que compõe uma história social da morte no contexto baiano, e Cláudia Rodrigues, com suas obras sobre a secularização dos cemitérios e as mudanças dos costumes relacionados à morte carioca.

O presente trabalho, por sua vez, amparado pelas posturas teórico-metodológicas da História Cultural, em especial pelos estudos de Roger Chartier sobre as práticas de leitura, busca tomar como procedimento de análise a curta duração, valorizando a iniciativa dos agentes históricos nos processos de apropriação e ressignificação dos referenciais litúrgicos no campo fúnebre impostos pela Igreja Romana. Com isso, valoriza-se a plasticidade e a diversidade de práticas paralitúrgicas em um contexto histórico e cultural estabelecido, entendendo o período a partir de seus próprios termos, em especial aqueles legados pelas fontes, e não recorrendo a estereótipos fundados na percepção da longa duração. É conhecida

¹⁷ ARIÈS, Philippe. *O Homem diante da Morte*. 2ª edição. Tradução de Luiza Ribeiro. Rio de Janeiro: F. Alves, 1989. Nele, o autor se propõe a construir uma explicação de conjunto sobre as atitudes perante a morte, construindo uma verdadeira História da Morte no Ocidente que avança por cerca de 1000 anos (da Idade Média aos nossos dias), cunhando termos consagrados para os historiadores, como os referenciais de *morte domesticada*, *morte selvagem*, entre outros.

¹⁸ Dentre os trabalhos levantados, as principais obras citadas são: VOVELLE, Michel. *La Mort et l'Occident: de 1300 à nos jours*. Paris : Gallimard, 1983, e *Mourir autrefois : attitudes collectives devant la mort au XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris : Gallimard/Julliard, 1974.

¹⁹ SANT'ANNA, Sabrina Mara. *A Boa Morte e o Bem Morrer: culto, doutrina, iconografia e irmandades mineiras (1721-1822)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao FFCH-UFMG. Belo Horizonte, 2006.

a importância dada pelas diferentes comunidades ao tema da morte e da salvação eterna, recebendo grandes investimentos materiais e simbólicos. Contudo, o modo como estes são construídos culturalmente reflete dinâmicas e nuances que só aparecem mediante esforços de estudos que levem em conta as especificidades de cada localidade e grupo social.

Esta problemática, assim, deve ser pensada a partir de estruturas metodológicas mais amplas, uma vez que a questão se estabelece pelo jogo simbólico entre aquilo que a liturgia da Igreja impõe, na forma de diferentes instrumentos e aparelhos, e sua recepção e apropriação por parte dos fiéis. Tal questão permite que se trabalhe com a ideia de que construir uma narrativa sobre a morte, antes de escutar o discurso litúrgico ou sacramental sobre ela, tal como nos é proposto pelos diversos ritos, é refletir sobre o fato humano da finitude, sobre a atitude do homem diante dela, como ela é construída e lida. Este deve ser um dos grandes pontos para quem trabalha sobre a temática, como aponta Renato Cymbalista, que, ao falar da morte propriamente dita, estudando em sua obra o papel dos mortos na urbanização e expansão do território paulista, ressalta a importância das formas com as quais os vivos encontraram para lidar com o tema²⁰.

Por mais que se afirme a importância de uma boa morte ainda no século XIX, deve-se entender, em cada contexto, como este sentimento era construído, pensado e lido culturalmente a partir de seus próprios termos. Neste aspecto, a religião é um elemento de destaque, sobretudo pela criação de uma série de ritos, gestos e estruturas devocionais por meio dos quais o homem poderia livrar-se dos tormentos vindouros. Criaram-se, assim, verdadeiras liturgias da boa morte, no plural, já que são próprias de cada grupo ou comunidade de fiéis que desempenham papéis diferenciados nos rituais, celebrações, ofícios e rezas, ou até mesmo no convívio social.

Com isso, este trabalho se propõe analisar a construção das liturgias da morte e do bem morrer católicos pautando-se naquilo que se pode chamar de uma mediação cultural que traduzia o discurso eclesial da liturgia da boa morte, sobretudo embasado em doutrinas, manuais e catecismos, na segunda metade do século XIX. Em especial, quer se entender como estas ideias acerca da morte e da sua prática eram interpretadas e vivenciadas, produzindo diferentes práticas e representações na cidade de Campinas. Para isso, procura-se

²⁰ CYMBALISTA, Renato. *Cidade dos Vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do Estado de São Paulo*. São Paulo: Annablume, 2002. p 201.

colocar em perspectiva o papel das obras de piedade que auxiliaram na composição destas liturgias da morte e do bem morrer e a importância das irmandades neste contexto, sobretudo aquelas que constituíram cemitérios próprios, pensando como estas traduziam, mesmo que indiretamente, os ensinamentos propostos pela Igreja Católica (da liturgia e do culto aos mortos) e difundiam aos seus confrades e irmãos e, de um modo geral, aos grupos católicos próximos.

Por meio disso, algumas questões balizam este trabalho, em destaque nas incursões sobre as fontes: qual o seu destinatário/para quem e para que grupo específico os manuais de boa morte foram compostos? Quais as formas narrativas dos discursos neles presentes? Qual o relacionamento dos discursos presentes com a posição de quem os utiliza, tomando a circulação de saberes como um elemento que não se pauta apenas no uso do livro físico? Qual a relação imposta pela morte no contexto histórico-cultural campineiro do século XIX? Qual o diálogo/ruptura que estabelece com uma determinada tradição? Qual é a especificidade da liturgia na configuração do campo da morte? Como os manuais, sermões e doutrinas portuguesas tiveram tanto êxito editorial e repercussão, promovendo diálogos culturais e consolidando, no Brasil, ritos, práticas e representações em torno da Boa Morte? Quais foram as práticas, representações e aparatos simbólicos, em Campinas, para lidar com a morte e a memória de seus mortos no século XIX? De que maneira se relacionaram com as tradições materiais e espirituais de culto aos mortos?

Por meio destes pontos, após a sistematização prévia dos materiais, estruturou-se a escrita da dissertação em três capítulos. O primeiro, intitulado “Por um morrer conforme o texto: liturgias da Boa Morte e Bem Morrer”, busca trabalhar o tema dos manuais da boa morte na constituição de liturgias fúnebres. Para tanto, mapeia-se este tipo de literatura devocional na Europa, durante o final do período Medieval, sua consolidação durante os séculos XVII e XVIII e sua importância na disseminação e consolidação de uma visão da igreja sobre a morte ainda nos oitocentos. De modo específico, quer-se entender como esta literatura devocional, enfatizando edições portuguesas²¹, poderia ter auxiliado na propagação e consolidação da ideia de boa morte, por meio de ditames que transitaram entre atos oficiais

²¹ Entende-se que a literatura devocional sobre o bem morrer fazia parte de um circuito amplo de países europeus, sendo que, muitas vezes, os textos editados em Portugal eram traduções ou versões de obras editadas na Itália, França e Espanha, por exemplo.

institucionais ditados pela Igreja Católica e sua circulação e ressignificação em diferentes representações e práticas por parte dos grupos sociais no mundo colonial.

Neste capítulo, são estudados separadamente três manuais, o *Breve Apparelo e modo facil de se morrer um christão. Com a recopilação da maneira de testamentos, & penitencia, várias Orações devotas, tiradas da Escriptura Sagrada, & do Ritual Romano de N. S. P. Paulo V*, do Padre Estevão de Castro, datado de 1672; a *Escola de Bem Morrer. Aberta a todos os Christãos, & particularmente os da Bahia nos exercicios de piedade, que se praticão nas tardes de todos os Domingos pelos Irmãos da Confraria da Boa Morte, instituida com autoridade apostolica na Igreja do Collegio da Companhia de JESU*, do Padre Antônio Maria Bonucci, de 1701; e o texto de Padre José Aires, de 1726, *Breve direcção para o santo exercicio da Boa Morte. Que fe pratica aos Domingos do anno na Igreja dos Padres da Companhia de JESUS do Collegio da Bahia. Instituido com autoridade Apostolica, em honra de Christo Crucificado, e de sua Santissima Mãe ao pé da Cruz, para bem e utilidade dos Fieis*.

A escolha justificou-se pela difusão em larga escala destes três textos no Brasil²², bem como pela importância da tradição manualística portuguesa no contexto brasileiro, buscando mostrar como o discurso era construído e seus principais agentes de circulação. Tanto a tradição de Estevão de Castro, um manual de “transição” entre a ideia do instantâneo da morte e as práticas de bem viver, quanto das Escolas do Bem Morrer jesuíticas, representadas pelos manuais de Bonucci e Aires²³, são paradigmáticas para compreender as formulações teóricas e práticas em torno da boa morte, optando-se por um estudo isolado e aprofundado das mesmas e o cruzamento de suas ordenações com as práticas campestres oitocentistas. Assume-se que estes livros tiveram a função de sistematizar e difundir uma série de práticas fúnebres, amparadas pela normativa eclesial, já consolidada em um circuito amplo de vários países católicos na Europa e também nos mundos coloniais.

Outro elemento que marca a importância da literatura de piedade lusa é que, até 1808, a produção e impressão de obras nas terras brasileiras eram proibidas pela Coroa. Os livros vinham da metrópole na bagagem de viajantes e vendedores, compondo acervos pessoais e

²² Há exemplares destes textos nos acervos de diversas bibliotecas consultadas, como na Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, e em outras de Estados como São Paulo, Bahia e Pernambuco.

²³ Todas as obras encontram disponíveis de modo digital no site da Biblioteca Nacional de Portugal.

bibliotecas de irmandades e paróquias por todo o território, disseminando práticas em torno dos preparativos corretos para o fim da vida. Com isso, reforça-se a importância do morrer conforme a liturgia católica, ato construído tendo por amparo os manuais de boa morte e bem morrer e viver que eram difundidos mesmo sem a presença física do livro, fornecendo subsídios metodológicos para os estudos em escalas locais e regionais. Por outro lado, reforça-se que esta circulação não precisava ocorrer somente a partir da presença do livro físico, já que era grande o nível de analfabetismo, apoiando-se o estudo tanto na disseminação oral entre grupos de regiões distantes (era alto o índice de migração no Brasil dos setecentos e oitocentos), quanto em seu local preponderante: os púlpitos das igrejas.

O segundo capítulo, “A Morte e o Morrer na Campinas Oitocentista”, insere as discussões desenvolvidas no primeiro momento na constituição de liturgias fúnebres na formação de Campinas, já no final século XVIII e com o Cemitério Bento, e enfocando-se a partir dos anos 1830, com o surgimento do Cemitério Geral e o princípio da ordenação pública das necrópoles. Para tanto, exploram-se as ordenações eclesiásticas brasileiras, como as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, e os rituais em torno da morte, da bênção de cemitérios às práticas derradeiras, focando-se no Ritual Romano do papa Paulo V, de 1614, ainda em uso durante os oitocentos. O cerimonial litúrgico fúnebre, permeado pela variabilidade de efeitos e manifestações sociais, oferecia aos vivos a segurança de poder proporcionar aos seus mortos o repouso eterno e as glórias celestes. Como apontou Araújo,

Entre a separação e a incorporação, o morto permanece no limiar do aqui e do além, numa espécie de “parêntesis existencial”, perturbador e inquietante para os vivos, a função dos ritos é exatamente a de preencher, reparar e superar esse estágio transitório, revestindo-se, assim, de uma importância capital para a segurança de mortos e vivos²⁴.

Por meio da análise destes textos normativos oficiais será possível entender os diferentes tratamentos dados ao tema da morte, além de compreender como se ligam às questões e expectativas dos fiéis no campo da prática das religiões.

Neste momento, adentra-se o espaço fúnebre campineiro, perpassando os segmentos da vida do povoado até a elevação à cidade, compreendendo a morte como um ditame regulador e criador de dinâmicas culturais e sociais, sobretudo por meio do uso de fontes

²⁴ ARAÚJO, Ana Cristina. *A Morte em Lisboa: atitudes e representações (1700-1830)*. Lisboa: Notícias editorial, 1997. p 225.

como a imprensa, legislações e obras de memorialistas. Até 1880, com a fundação do Cemitério da Saudade e extinção dos cemitérios e campos santos das paróquias e irmandades, foi desenvolvido na cidade Campinas um aparato característico em torno da ideia de uma boa morte, promovendo intercruzamentos e disputas entre os poderes político, como a Câmara Municipal, a Igreja e as novas medidas de higiene e sanitarismo. Desde já, salienta-se que as categorias Igreja, poder público e sociedade, ao serem utilizadas neste trabalho, não são entendidas como elementos puros e estanques. Pelo contrário, cada uma delas apresenta especificidades e plasticidades inerentes aos seus agentes formadores, ou seja, possui contrapontos e dissonâncias internos a elas mesmas, além daqueles que se constroem entre si, tais como Igreja x Poder público, Igreja x Sociedade, Poder Público x Sociedade.

O estudo das irmandades é inserido em destaque e paralelo à constituição de seus campos santos ou na sua importância como detentoras dos aparelhamentos para uma boa morte. O mutualismo funerário encampado pelas organizações religiosas leigas, na forma de acompanhamentos dos cortejos, obrigação de missas e rezas pelos defuntos ou disponibilização de túmulos e jazigos, possibilitava ao fiel a segurança das orações necessárias para o sucesso de sua travessia rumo ao juízo individual, elemento que, muitas vezes, a própria família não proporcionava.

O último capítulo enfoca-se nas ressignificações culturais sobre a morte na sociedade campineira, enfatizando, novamente, a importância que as irmandades tiveram na circulação e codificação destes temas e questões no período. Com o título “Práticas e Representações fúnebres: sociabilidades paralitúrgicas campineiras” quer se entender como atividades à margem da liturgia oficial, entre elas procissões, ofícios e rezas (como os desenvolvidos na Semana Santa), toques de sinos na hora da morte, uso de mortalhas e ritos de enterramentos auxiliavam a população em geral a inculcar os preceitos religiosos no que tangia os ritos fúnebres, bem como a mediação das irmandades nestes pressupostos. Dentro das rubricas litúrgicas que diziam respeito à morte²⁵, difundidas nos manuais, há processos culturais

²⁵ Entre as principais no campo dos atos litúrgicos e sacramentais que acompanhavam os cristãos até seus últimos fins sobre a terra, podem-se apontar as visitas dos padres, a reconciliação e absolvição dos pecados, a comunhão ao longo da vida e, em especial, no momento de agonia, o viático e a unção dos enfermos. Além delas, está a execução testamentária e as cerimônias que se seguem ao óbito. AVRIL, Joseph. “A Pastoral dos

dinâmicos que imprimem na sociedade características essenciais no modo de se tratar a morte e os mortos. Neste sentido, são elencados os testamentos como conjuntos de fontes destacadas.

Este estudo anseia contribuir para as discussões em torno da história das práticas culturais sobre morte no Brasil, com destaque para o contexto campineiro oitocentista, a partir do viés da História Cultural. Com isso, atenta-se esta pesquisa

(...) às condições e aos processos que, muito concretamente, sustentam as operações de construção de sentido, reconhecendo sempre que nem as inteligências nem as ideias são desencarnadas e, contra os pensamentos do universal, que as categorias dadas como invariantes, quer sejam filosóficas ou fenomenológicas, devem ser construídas na descontinuidade das trajetórias históricas²⁶.

doentes e dos moribundos nos séculos XII e XIII” in BRAET, Herman e VERBEKE, Werner (eds.) *A Morte na Idade Média*. São Paulo: Edusp, 1996. p 89.

²⁶ CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia: a história entre certezas e inquietudes*. Tradução Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre, RS, Editora da Universidade/UFRGS, 2002. p 68.

CAPÍTULO 1 – POR UM MORRER CONFORME O TEXTO: LITURGIAS DA BOA MORTE E BEM MORRER

Saibam quantos este meu testamento virem que sendo no ano de Nascimento de Nossos Senhor Jesus Cristo de mil oitocentos e sete, aos sete de abril do dito ano, nesta vila de São Carlos, eu o, temendo-me da morte, querendo por minha alma no Caminho da Salvação, faço este meu testamento da forma seguinte²⁷.

Assim se inicia o testamento do Doutor José Barboza da Cunha, documento feito, conforme o testador, em 1807, com um propósito firme: colocar a alma no real caminho da salvação. Professo na fé católica, encomenda o destino de sua alma à Santíssima Trindade, ao Nosso Senhor Jesus Cristo, à Virgem Maria, ao Anjo da Guarda, ao santo de seu nome e a todos os santos da Corte do Céu. Natural de Ouro Branco, mas residente na Vila de São Carlos, atual cidade paulista de Campinas, Cunha era casado e pai de onze filhos.

No que se refere aos cuidados *post-mortem*, Cunha pede para que seu corpo seja envolto no hábito de São Francisco e sepultado na Matriz, acompanhado de seu pároco e demais sacerdotes que deviam dizer Missa de corpo presente. Solicitou ainda que se dissessem vinte missas por sua alma, dez pelas dos pais e mais dez pelas dos escravos. A terça parte que lhe cabia, no valor de trinta mil réis, destinou às obras da igreja matriz de Nossa Senhora da Conceição, padroeira da povoação. Estas ordenações aparecem na quase totalidade dos testamentos até parcelas da segunda metade do século XIX, compondo um panorama de práticas e representações fúnebres. Morrer bem, ainda era uma grande questão no século XIX, como aponta João José Reis, período em que homens e mulheres forneciam novos sentidos a estas práticas²⁸, impregnados de um profundo sentimento de inquietação com o fim da vida, algo presente e inevitável.

Por mais que tais elementos sejam vistos como reflexos de um contexto histórico e cultural, são capazes de ir além ao construir um conjunto de atos, estruturas e fórmulas que

²⁷ *Testamento de Doutor José Barboza da Cunha, 20/04/1807*. Livro de Registro de Testamento 157 (31/01/1804 a 23/04/1823). Fundo Tribunal de Justiça de Campinas (TJC) – Centro de Memória da Unicamp (CMU).

²⁸ REIS, João José. “O Cotidiano da Morte no Brasil Oitocentista” in ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org.). *História da Vida Privada no Brasil*. Vol. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. Tal afirmação justifica-se pela idéia de que as práticas e ritos fúnebres são visto dentro da longa duração, conforme apontou Philippe Ariès.

eram absorvidos quase que de maneira natural pela população. Morrer sem testamento ou sem prescrever os sufrágios, ou seja, sem o devido aparelhamento, poderia significar a danação eterna da alma do fiel. Estes gestos, que percorriam a vida dos moradores de freguesias, vilas e cidades no período colonial e imperial brasileiro, criavam verdadeiras formas religiosas de culto público acerca do bem morrer ou, em outras palavras, aquilo que se pode definir como liturgias da boa morte.

Em linhas gerais, a liturgia configura-se no catolicismo e nas demais religiões como uma instância geradora de preceitos, regras, deveres exteriores do homem em relação ao sagrado. A Liturgia é o culto da Igreja, não sendo “um culto individual e privado, mas social e público; não é arbitrário e natural, mas prescrito e oficial”²⁹. Tais ações criariam algo semelhante a uma identidade de cada religião, exprimindo ditames sobre como realizar as orações e serviços direcionados à divindade. Contudo, esta fixidez só funciona bem no campo da ortodoxia da fé (âmbito institucional, em textos oficiais), devendo ser questionada, uma vez que ela constrói-se de forma relacional, na mediação entre o ser humano e Deus. Assim, articula-se a ideia de liturgia no campo das representações, noção que permite ligar posições/relações sociais e estruturas dadas com o modo como os indivíduos e grupos se concebem e concebem os outros. Porém, deve-se frisar sempre os contínuos processos de tensão entre o modo como os atores sociais dão sentido às suas práticas e aos seus enunciados³⁰.

Esta questão torna-se mais nítida ao se analisar o campo dos tratamentos dados à morte, em especial no catolicismo. A Igreja sempre se preocupou em ditar normas e métodos sobre como cuidar dos fins últimos dos homens, na forma de ensinamentos, para que o cristão pudesse preparar uma boa morte mais facilmente. Ao mesmo tempo, vários atos piedosos, como festas e procissões, por vezes não pautados em textos do magistério da Igreja, foram se desenvolvendo entre os católicos, formas de expressão de piedade devocional para dar certeza à crença da vida eterna, ou seja, a recompensa divina de uma boa morte para os justos. Com isso, havia a coabitação de elementos litúrgicos e paralitúrgicos acerca da morte, ou melhor, da boa morte.

²⁹ REUS, João Batista, Pe. *Curso de Liturgia*. Petrópolis: Vozes, 1939. pp 14-15.

³⁰ CHARTIER, Roger. “A “Nova” História Cultural existe?”. *op cit.* CHARTIER, Roger. “A “Nova” História Cultural existe?” in LOPES, VELLOSO e PESAVENTO (org.). *História e linguagens: texto, imagem, oralidade e representações*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006. p 39.

Durante os séculos XV, XVI (com a promulgação do Ritual Romano do Papa Paulo V), XVII e XVIII, o tema da morte foi incentivado e apoiado tanto pelo ambiente cultural, quanto pelo religioso, por meio de ações como liturgias, ritos, pregações, pinturas, arquiteturas, literatura, doutrinas e catecismos, festas, veneração de imagens e construção de campos santos, como trabalhado por Alberto Tenenti³¹. Entre os preceitos litúrgicos estava a constituição de um aparato pautado na letra e na imagem que buscava disciplinar moralmente os cristãos, caracterizados pelos numerosos manuais das práticas derradeiras, tendo início com as medievais *Ars moriendi*. Vindas desde o fim da Idade Média³², estas práticas refletiam a inquietação do indivíduo em viver consciente a inevitabilidade da própria morte, tida como uma ocasião excepcional da realização da vida e de sua passagem para o reino celeste, além de colocar em cena uma visão da morte cristã em conjunto, sobretudo em seus aspectos iconográficos e éticos³³.

Neste período, a obsessão pelo *memento mori*, iniciada no século XI e cristalizada na forma de sermões, poesias, afrescos e gravuras era um dos motivos essenciais desta sensibilidade religiosa coletiva que colocava a morte no centro dos debates, conforme aponta o francês Roger Chartier na análise do século XV. Para ele, “(...) a la fin du siècle, cette manière de sentir la mort elabore le texte et les représentations que lui sont les plus adéquats: l’*Ars moriendi*, vraie “cristalizacion icononographique de la mort chrétienne”³⁴. A preocupação com a morte individual tomou força, sobretudo, com as temáticas do julgamento final e individualização das tumbas, sustentando o surgimento de verdadeiros manuais que podiam ser lidos sozinhos.

Ainda aponta Chartier que as artes configuraram-se como textos de duas versões, uma longa e outra mais curta.

³¹ Alberto Tenenti identifica que o tema da morte não cessa de estar presente nos diversos campos da sociedade desde a segunda metade do século XV, sobretudo através dos manuais de boa morte. Para mais, ver TENENTI, Alberto. “Quelques notes sur le problème de la mort à la fin du XVe siècle”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 6e Année, No. 4 (Oct. - Dec., 1951).

³² Como pode ser visto em BAYARD, Florence. *L’Art du bien mourir au XV^e siècle: étude sur les arts du bien mourir au bas moyen âge à la lumière d’un ars moriendi allemand du XV^e siècle*. Paris: Presses de l’Université de Paris-Sourbonne, 2000.

³³ TENENTI. *Op cit.*

³⁴ CHARTIER, Roger. “Les Arts de Mourir, 1450-1600” In *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 31e Année, No. 1 (Jan. - Feb., 1976). p 51. “(...) No final do século, esta forma de sentir a morte elaborou textos e representações que lhes são os mais apropriados: as *Ars Moriendi*, verdadeiras cristalizações iconográficas da morte cristã (tradução livre do autor).

La version longue, découpée en six moments (les recommandations sur l'art de mourir, les tentations qui assaillent le mourant, les questions à lui poser, les prières qu'il doit prononcer, les conduites que doivent tenir ceux qui l'entourent et les prières qu'il leur con vient de dire) est celle de presque tous les manuscrits et d'une majorité d'éditions typographiques; la courte, qui reprend le second temps de la version CP [« Cum de presentiis »] en l'en cadrant d'une introduction et d'une conclusion, est celle des éditions xylographiques et d'une forte minorité des éditions typographiques³⁵.

Para o francês, o Concílio de Trento (1545-1563) teve grande importância na popularização deste tipo de literatura, já que os padres que retornavam das sessões conciliares levavam consigo tais obras devocionais impressas e as disseminavam em diversos países como França, Itália, Alemanha, Países Baixos, Espanha, Inglaterra. Além disso, outro ponto de destaque para a circulação era a força das gravuras que ilustravam a versão curta, no total de onze, representando as cinco tentações diabólicas (infidelidade, desespero, impaciência, vã glória e avareza), acompanhadas das cinco inspirações angélicas. Estas foram sucessivamente transportadas de um suporte para outro, difundindo, mesmo que indiretamente, a prática da boa morte.

Porém, a preocupação quase que exclusiva com o último instante vai perdendo força a favor de um programa de bem viver. Ainda segundo o historiador francês, “L’Ars moriendi a donc cede la place, après 1530, à un discours sur la mort qui apparaît à la fois plus dispersé et d’un moindre poids sur la conscience collective”³⁶, algo que vai se intensificar entre os anos de 1675 e 1700. A baixa na produção das obras relacionadas à preparação para a morte no período anterior a 1675 não significou, contudo, uma desvalorização do tema, mas uma presença mais específica em outros gêneros como nas meditações sobre a Paixão de Cristo, orações, poemas e pregações feitas na ocasião de uma morte ilustre. Isto poderia ser explicado, segundo Chartier, pela atenção dada no período às controvérsias da contrarreforma, como a Confissão e a Eucaristia. Juntamente, a partir do século XVI,

³⁵ *Idem.* p 52. “A versão longa, dividida em seis partes (as recomendações sobre a arte de morrer, as tentações que afligem os moribundos, as perguntas colocadas a ele, as preces que deveria recitar, as condutas que devem ter aqueles que estão a sua volta e as orações que eles devem, de modo conveniente, dizer) é aquela de quase todos os manuscritos e da maioria das edições tipográficas; a curta, que recebe pela segunda vez a versão CP [“Cum para presentiis”], com uma introdução e uma conclusão, é a de edições em xilogravura e de uma forte minoria de edições tipográficas” (tradução livre do autor).

³⁶ *Idem.* p 57. “As Ars Moriendi cederam lugar, então, depois de 1530, a um discurso sobre a morte que surge, às vezes, mais dispersado e menos relacionado à consciência coletiva” (tradução livre do autor).

reforça-se “l’idée d’un certain effacement des arts de mourir dans la conscience collective (...)” o que seria representado por

(...) temps faible entre une première pédagogie de masse centrée sur la dramatisation des derniers instants et une œuvre que est, après Trente, christianisation de la vie toute entière en même temps que socialisation des pratiques³⁷.

Assim, no início da idade moderna, a Igreja passou a afirmar, como um discurso normativo que visava controlar toda a vida do fiel, que a preparação para o fim da vida era algo a ser feito diariamente por meio de um conjunto de práticas necessárias ao cristão, sendo a principal a própria memória e recordação da morte. O fiel deveria realizar toda uma gama de gestos específicos se quisesse alcançar uma boa morte, tais como "(...) les suffrages, messes, oraisons, aumônes et jeûnes, que l’on demande par testament, sont également, et peut-être surtout, pratiques de la vie chrétienne dans la pensée de la mort"³⁸.

As novas *Artes do Bem Viver e do Bem Morrer*, congregando palavra e imagem, tornaram-se cada vez mais numerosas na Europa, editadas em pequenos formatos por facilitar o transporte e a consulta. Destinadas a grande divulgação, foram elaboradas de modo didático para atingir um público vasto e diversificado, procurando consolar, orientar e preparar os fiéis para um bem morrer e alcançar a Salvação eterna³⁹.

1.1 *Liturgias da Boa Morte: a importância dos manuais*

É inegável que a literatura devocional e de piedade sobre as práticas fúnebres interferiu diretamente no modo com que o fiel se relacionava com o tema, uma vez que ela foi capaz de normatizar e uniformizar uma série de atos dispersos dentro do catolicismo. Mesmo existindo documentos do magistério da Igreja que versassem sobre estes pontos, estes dificilmente conseguiam chegar à compreensão de todos os cristãos de forma clara e

³⁷ *Idem*. p 65. “a ideia de apagamento das artes de morrer da consciência coletiva (...) período de transição entre uma primeira pedagogia de massa centrada na dramatização dos últimos momentos para uma obra que, depois de Trento, cristianizou a vida de modo completo, ao mesmo tempo em que socializou as práticas” (tradução livre do autor).

³⁸ *Idem*. p 67.

³⁹ Para mais, ver ARAÚJO, Ana Cristina. *Op cit.* e RODRIGUES, Manuela Martins. “Abordagem e divulgação da lembrança da morte: dois sermões pregados em Évora pelo jesuíta Francisco de Mendonça nos anos de 1615 e 1616”. in *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*. Vol. II. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001.

explicados passo a passo. Portanto, por seu teor altamente moralizante e sensibilizador, os manuais de bem morrer são parte fundamental do *corpus* documental necessário à investigação sobre as representações da morte por estarem perfeitamente inseridos no discurso tanatológico, soteriológico e religioso difundido pela Igreja desde o século XV. A produção destes livros espalhou-se por todos os países católicos europeus, atingindo as colônias, como foi o caso brasileiro. Como aponta Araújo ao explorar o caso português, por exemplo, algo que se aplica bem ao Brasil,

Perante uma população escassamente alfabetizada, a palavra, a imagem e o gesto preenchem, com vantagem, o campo da enunciação da crença, delimitando maneiras de sentir e toda uma série de práticas rituais ligadas à religião. Sem desprezar o papel imprescindível desempenhado pela cultura oral, é forçoso admitir que o domínio da cultura escrita não precisa de ser extensivo para que produzam alterações significativas de comportamentos e valores numa determinada sociedade, pois basta que uma pequena percentagem da população seja alfabetizada para que tal aconteça⁴⁰.

A Igreja, ao se colocar como a fiel depositária de uma teoria coerente sobre a salvação, hegemonizou o discurso sobre a morte e interpelou os crentes no quotidiano, por meio da palavra e da imagem, a partir de uma pedagogia dos últimos fins do homem⁴¹. Ela

(...) associa à liturgia a necessidade de dramatização individual e colectiva do homem – o cerimonial da Cruz e da Semana Santa adquirem, na Época Moderna, a dimensão de um autêntico fenómeno de massas – e oferece, num esforço pedagógico ímpar, uma literatura tanatológica de larga divulgação⁴².

Por meio de uma série de pequenos livros de grande circulação na Europa católica, seja material quanto apenas da informação, potencializou-se uma cadeia de transmissão que inculcava práticas relacionadas ao que o meio eclesiástico chamou de “boa morte”. Esta, segundo Araújo, assentava-se em simples mecanismos de memorização baseados na palavra instrutiva, dados nos livros na forma de passo a passo e com uma linguagem clara e sem rebuscamentos, a fim de que qualquer cristão fosse capaz de praticá-los. Neste filão, a Igreja

⁴⁰ ARAÚJO, Ana Cristina. *Op cit.* p 177.

⁴¹ Deve-se ponderar que a Igreja sempre se colocou como uma instituição imaculada, sem erros e sem a possibilidade de levar alguém a eles. Como apontado nos catecismos, ela não poderia errar (...) *porque é governada pelo Espírito Santo, o qual lhe inspira no interior o que há de fazer.* BETENDORF, João Felipe, S.J. *Compendio da Doutrina Christã na lingua portugueza e brasílica composto pelo p. João Filippe Betendorf antigo missionário do Brasil, e reimpresso de ordem de S. Alteza Real o Príncipe Regente Nosso Senhor por Frei José Mariano da Conceição Velozzo.* Lisboa: Offic. de Simão Thaddeo Ferreira, 1800. p 56.

⁴² ARAÚJO, Ana Cristina. *Op cit.* p 177.

encontrou um instrumento eficaz de conservação e potencializador de suas rubricas litúrgicas e, ao mesmo tempo, de controle de seus adeptos, uma vez que seriam terríveis as tribulações sofridas na outra vida para os que não praticassem aqueles ensinamentos, gestos, orações e preces que, por si só, criaram uma verdadeira liturgia da boa morte e do bem morrer.

Unindo os livros aos sermões proferidos nas igrejas e capelas, tais práticas foram consolidadas e deram coerência ao sistema religioso, algo visível na análise de diversos manuais de preparação para a morte e nas pregações desde o século XVII. O foco das obras é direcionado, sobretudo, para elementos como a necessidade da salvação da alma frente à proximidade incerta da morte; a importância em evitar uma morte repentina; a valorização da morte com os sacramentos (Confissão e Extrema Unção) e a garantia das bem aventuranças bíblicas. Tudo isto, contudo, só foi possível mediante uma retórica barroca que, pelos excessos de drama e emoção, extremava a relação entre vida e morte. A morte poderia ser a entrada para uma existência de graça ou desgraças infinitas, logo, isto fazia com que os fiéis quisessem buscar a clemência da redenção por meio de uma existência virtuosa. Tudo isto os manuais apontavam de modo pormenorizado: que oração fazer, quando escrever o testamento, como participar dos mistérios da Igreja, como receber os últimos sacramentos em plenitude. A conduta terrena pautada pela interiorização e prática dos valores ético-cristãos era essencial, juntamente com atos, cultos, orações privadas e determinações pedagógicas da Igreja sobre o bem morrer.

Mesmo que em vida a pessoa não tivesse sido religiosa, ao final mostrava-se contrita à fé católica, inculcada por esta tradição religiosa fúnebre e pelo desconhecimento do destino de sua alma. Esta pedagogia do bem morrer, como mostra Cláudia Rodrigues⁴³, foi ponto determinante neste processo, dada progressivamente, primeiro com a substituição da gerência da morte da família para o clero e comunidade eclesial; em segundo, pela elaboração de uma liturgia dos mortos ao longo da Idade Média, por meio da qual o mesmo clero foi se tornando interlocutor privilegiado entre vivos e mortos, como o caso das missas pelos mortos, visto como único modo de salvar uma alma do purgatório. O medo aparece como pedra de toque, sobretudo por meio da culpa e do convencimento do fiel acerca da

⁴³ RODRIGUES, Cláudia. “A arte de bem morrer no Rio de Janeiro setecentista”. *VARIA HISTORIA*, Belo Horizonte, vol. 24, nº 39: p.255-272, jan/jun 2008. p 255-272.

punição dada, após a morte, aos que não se mostrassem arrependidos e que não seguissem os preceitos da fé católica, incentivando a confissão auricular.

Uma escatologia individual ganhou força e representações sobre o inferno, purgatório, julgamento final e individual consolidaram-se ao longo dos séculos XV e XVIII, apoiadas pelo Concílio de Trento. Assim, um sistema de crenças se espalhou, tendo sustentação nas confrarias, irmandades e ordens terceiras, algumas das quais erigidas com o fim de zelar pela morte, como a das Almas do Purgatório e de Nossa Senhora da Boa Morte, esta fundada em Roma em meados dos seiscentos e que se espalhou pela Europa em países como Portugal e dele para as colônias, como o Brasil. Entretanto, deve-se estar claro que estes livros de piedade, ao exporem a visão da cristã sobre o tema da morte, unem em si diversos elementos já presentes no discurso eclesial e também de tradições populares já consolidados entre os fiéis, o que mostra a popularidade e ampla circulação.

Os livros, como aponta Araújo, não apresentariam algo de todo novo, mas dariam apoio e consistência às imagens e ao discurso sobre a morte que já se propagava na forma de um hábito cultural, isto é, vinculam-se como uma espécie de saber relíquia que os olhos tomam ao longo da vida e que ao entendimento recorre em momentos de aflição. Temas como o purgatório, julgamento final e individual, luta dos anjos e demônios pela alma do agonizante já eram difundidos durante a Idade Média, mas, desde as primeiras artes do bem morrer, tais construções culturais passaram a configurar uma filosofia de vida e um saber prático na morte, uma pedagogia tanatológica com regras e orientações uniformizadas de comportamentos ditados pela Igreja que iam das orações anda em vida, ao momento e a como realizar o testamento até as orações no momento da agonia final⁴⁴.

Desde a formulação de um “terceiro local” de destino das almas pela Igreja dos séculos XII e XIII, uma grande avalanche iconográfica sobre a morte começou a se formar, da qual as artes do bem morrer são herdeiras diretas. Entre o Paraíso e o Inferno, o Purgatório oferecia certo conforto ao homem no labirinto da eternidade. Como mostra Silva, a perspectiva de morte e de sobrevivência espiritual sempre foi marcada, na sociedade ocidental de tradição judaico-cristã, pelas ideias de pecado⁴⁵, culpa, poluição, castigo,

⁴⁴ ARAÚJO, Ana Cristina. *Op cit.*

⁴⁵ Há três tipos de pecados: o original, herdado de Adão; o mortal, ofensa grave à Lei de Deus; e o venial, que consiste em uma ofensa leve a Deus.

corrupção, necessidade de purificação⁴⁶. Aos cristãos que não fossem inteiramente bons e que não merecessem o inferno, seria necessária uma purgação, feita por meio do fogo, como prescreveu o apóstolo Paulo. Porém, não havia um local, forma e duração para este espaço, o qual recebeu reflexões e considerações desde os primeiros séculos. Conforme Vovelle, a partir dos estudos de Jacques Le Goff⁴⁷ a virada deu-se no século XII, quando o doutor parisiense Pierre Le Mangeur, entre 1170 e 1200, traz o temo *purgatorium*, aprovado pelo Papa Inocêncio III no fim do mesmo século⁴⁸ e sendo promulgado como dogma pela Igreja no Concílio de Lyon, em 1274.

O sistema estabelecido pelo aparecimento do Purgatório teve duas grandes consequências principais: “(...) a valorização exagerada do período que antecede à morte, da qual decorre a “ars moriendi” para ajudar o cristão a ser abnegado em relação à morte corporal (...)” e o “(...) destaque reservado à contrição final e à penitência (...)”⁴⁹. Assim, firmaram-se tradições como as dos últimos fins do homem, os *Novíssimos*, isto é, a Morte, o Juízo, o Inferno e o Paraíso, difundidas em grande escala durante os seiscentos e os setecentos na literatura de piedade⁵⁰. Esta crença expressaria, segundo Campos, “(...) a concepção religiosa fundada na dupla sorte da criatura, isto é, o corpo voltado à decomposição, a alma à eternidade da glória ou da danação”⁵¹.

Logo após a morte, o indivíduo seria posto em julgamento sobre os atos cometidos em vida, dito particular. Este, apesar de não ser declarado dogma pela Igreja, é tido como

⁴⁶ SILVA, Eliane Moura da. *O Homem no Labirinto da Eternidade*. Tese de Doutorado apresentado ao IFCH/UNICAMP. Campinas, Agosto/1993. p 140.

⁴⁷ LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Tradução de Maria Fernanda Gonçalves de Azevedo. 2ª edição. Lisboa: Estampa, 1995.

⁴⁸ VOVELLE, Michel. *As Almas do Purgatório ou o trabalho de luto*. Tradução de Aline Meyer e Roberto Cattani. São Paulo: Editora UNESP, 2010. p 27.

⁴⁹ CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A Terceira Devoção do Setecentos Mineiro: o culto a São Miguel e Almas*. Doutorado em História (FFLCH-USP). São Paulo, 1994. p 6. Por penitência, deve-se entender a oração, a mortificação e as obras de misericórdia, conforme ordenação do confessor.

⁵⁰ Pode citar como exemplo a obra do Padre Manoel Bernardes (1644-1710), como *Os últimos fins do homem, salvação e condenação eterna*, de 1728. Mais informações em PIRES, Maria Lucília Gonçalves. “Os últimos fins do homem na obra do padre Manuel Bernardes”. Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas. Anexo III – Porto, 1997. pp 173-186.

⁵¹ CAMPOS, Adalgisa Arantes. *Op cit.* p 14. Segundo Jacques Le Goff, foi desde a Antiguidade que o superlativo de *novus, novissimus* adquiriu o sentido de último, de catastrófico. O Cristianismo teria elevado este superlativo a um paroxismo de fim de mundo, mesmo que este também fizesse referência a uma atualidade mais recente, ambigüidade presente em obras como *De periculis novissimorum temporum*, do parisiense Guillaume de Saint-Amour, de meados do século XIII. Para mais informações, ver LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução de Bernador Leitão et al. 5ª edição. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003. p 179.

que suposto nas decisões de concílios (Lyon de 1275, e Florença, 1439) e obras do magistério, sendo proveniente de textos bíblicos, como em Lucas 16, 19-31 (parábola do rico e Lázaro) e na Carta aos Hebreus 9,27. Neste momento, o cristão se colocaria como seu próprio juiz⁵², conforme seu nível de consciência que definiria se iria para o Purgatório, de caráter transitório, e dele para o Paraíso, ou para o Inferno, de onde não haveria saída. A tradição aponta que este julgamento particular poderia se iniciar no próprio leito de morte, sendo a alma disputada por anjos e demônios, e em três etapas: após o falecimento, a alma é dirigida diretamente a Deus para a averiguação daquilo que se encontra no livro da consciência, relativos aos feitos em vida – méritos e faltas; a sentença, de salvação ou danação eterna, e, por fim, a execução. Conforme Adalgisa Campos,

No catolicismo barroco, a sensibilidade coletiva permanece presa ao Julgamento particular e por esta razão são frequentes, na iminência da morte e particularmente na agonia, as doações testamentárias para as ordens religiosas, confrarias, pobres em geral, órfãos, donzelas, e a solicitação de expressivo montante de missas em sufrágio pela alma. (...) A consciência de si do homem barroco, estimulada por literatura e arte edificantes, pelo apoio social dos irmãos de confraria, não preconiza a visão dramática do final dos tempos, mas privilegia o Juízo individual, que se manifesta em autos juízos, os quais atingem a feição definitiva no momento exato da morte, com a sentença divina. (...) Nada de consumação dos tempos⁵³.

O juízo final, por sua vez, aconteceria no fim dos tempos, quando Jesus Cristo voltaria pela segunda vez ao mundo (parusia) e definiria a situação dos povos que poderiam ser reunidos na “Nova Jerusalém” ou “Jerusalém Celeste”, junto à corte celeste, ou banidos de uma vez para o inferno. Como aponta Sant’anna, “(...) no Juízo Particular a avaliação recai sobre a boa ou má vontade do homem e, no Juízo Final, o que importa é o valor das ações individuais para o transcurso da história”⁵⁴. A maior importância, até o século XIX, estava no juízo particular, para o qual o cristão deveria estar devidamente aparelhado, uma vez que se configurava como se fosse o próprio réu (quem o acusa é sua própria consciência)⁵⁵. Para tanto, os manuais dispunham de fórmulas e atos que permitiriam à alma

⁵² CAMPOS, Adalgisa Arantes. *Op cit.* p 16.

⁵³ *Idem.* p 18.

⁵⁴ SANT’ANNA, Sabrina Mara. *A Boa Morte e o Bem Morrer: culto, doutrina, iconografia e irmandades mineiras (1721-1822)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao FFCH-UFMG. Belo Horizonte, 2006. p 58.

⁵⁵ Como apontou o padre Manuel Bernardes, (...) quando te fores deitar na tua cama, não olhes para o leito como lugar de descanso de teu corpo, senão como tribunal do juízo de tua alma pois nesse leito, e nessa noite podes morrer, e ser julgado.”. BERNARDES, Pe. Manuel. *Exercícios Espirituais*. In: _____. *Obras Completas*

alcançar o reino dos céus se bem realizados. Entre eles, estava o apreço pelos sacramentos, em especial a confissão e a eucaristia, tridentinos em excelência, e o testamento, maneira especial do cristão emendar seus erros e prestar contas. Não só de função econômica, o testamento era um instrumento de fé e meio de bem morrer, elemento que mostra a interiorização da ideia do julgamento individual.

Conforme o catecismo do padre missionário jesuíta João Felipe Bettendorf (1625-1698), o Purgatório estaria localizado no centro da terra, juntamente com o Inferno, o Limbo dos mínimos e o Limbo dos Santos Padres. Na forma básica de perguntas e respostas ou diálogos, mostra que no inferno haveria um “(...) incêndio de fogo inextinguível (...)”, sendo um “(...) lugar horribilíssimo das penas, e tormentos eternos dos diabos, e dos que morreram em pecado mortal”. O purgatório seria também um local de fogo, acima do Inferno, “(...) em que estão as almas Santas dos que morrerão em graça, satisfazendo por seus pecados, pelos quais não satisfizeram inteiramente neste mundo”⁵⁶. Assim, este terceiro local é tido como um espaço de expiação dos pecados que não eram graves o suficiente para destinar alguém ao Inferno.

O Paraíso destinava-se aos justos que morreram em estado de graça. A salvação não seria resultado somente da crença em Deus, segundo o texto do padre Bettendorf, mas da esperança na sua suma liberalidade, bondade e misericórdia. Se por pensamentos, palavras ou obras esta esperança, que consistia na própria fé em Deus e na Igreja e seus mandamentos, for quebrada e a morte vir antes do arrependimento verdadeiro, das boas obras (oração, jejum e esmola), das virtudes, graças e dos Sacramentos, o destino do fiel estaria fadado às tormentas do Purgatório ou Inferno.

Sobre o primeiro julgamento, particular, que poderia deixar o cristão na purificação do fogo até a expiação de seus pecados veniais, foi composta grande quantidade de obras de arte que buscavam reiterar a pedagogia do medo católica. Algumas mostravam justamente os ritos litúrgicos das exéquias, símbolo do pedido da própria Igreja para que seus filhos, incorporados em Cristo, passassem com Ele da morte à vida e, devidamente purificados na

do Padre Manuel... op. cit., Tomo II, Exercício IV, p. 15. Reprodução fac-similada da edição de 1686. *apud* SANT'ANNA. *Op cit.* p 61.

⁵⁶ BETENDORF, João Felipe, S.J. *Compendio da Doutrina Christãa na lingua portugueza e brasílica composto pelo p. João Filippe Betendorf antigo missionário do Brasil, e reimpresso de ordem de S. Alteza Real o Príncipe Regente Nosso Senhor por Frei José Mariano da Conceição Velozzo*. Lisboa: Offic. de Simão Thaddeo Ferreira, 1800. p 49.

alma, fossem associados aos santos e eleitos no céu, ao passo que o corpo aguardaria a parusia e a ressurreição dos mortos. Este rito dividia-se em três ou dois ambientes, chamados também de “estações”: iniciava-se na própria casa do defunto (com a Liturgia da Palavra e rito da Última Encomendação e Despedida), passando para a igreja e dela para o cemitério (isto quando o enterro não era feito no próprio templo), sendo intermediadas por procissões seguidas dos parentes, do clero, irmandades e dos fiéis.

Podem-se destacar entre as obras de arte os temas da morte do justo e do pecador, recorrentes na iconografia cristã até o século XX. Em linhas gerais, as obras representam o quarto do moribundo, estando este deitado na cama e rodeado de diversas figuras terrenas e sobrenaturais, como o sacerdote, amigos e familiares, anjos, santos e demônios que disputavam a sorte daquela alma; os últimos vistos apenas pelo que está prestes a morrer.

Quando da iminência da morte, o sacerdote era chamado para auxiliar no encaminhamento da alma, rito iniciado por uma admoestação, seguida da recitação dos atos de fé, esperança e caridade. Após, se fazia

(...) aviso ao moribundo, que se o inimigo o quiser fazer desconfiar, ou desesperar, na vista da gravidade, e multidão de seus pecados, por uma parte, e na consideração da rigorosa justiça de Deus por outra, não se há de deixar enganar; mas há de esperar então com muito mais fervor, tendo por certo que a misericórdia de Deus, e os merecimentos de Cristo são infinitos, e nada desagrada tanto a Deus que entrarmos em desconfiança de sua misericórdia (...)⁵⁷.

Dois pinturas da segunda metade do século XIX, localizadas no Museu da Inconfidência de Ouro Preto⁵⁸, Minas Gerais, mostram a influência medieval na temática. Observa-se esta assertiva pela possibilidade já acatada destas pinturas serem derivadas de duas litogravuras de procedência francesa localizadas atualmente no Museu Regional Casa dos Otoni (Serro, Minas Gerais), antes pertencentes à Santa Casa de Misericórdia da região serrana⁵⁹.

Estando devidamente aparelhado para a morte, recebidos os sacramentos (Confissão e a Eucaristia, na forma de Viático), feitos os atos, jaculatórias, preces e orações, o cristão

⁵⁷ BETENDORF. *Op cit.* p 123.

⁵⁸ As obras possuem autoria desconhecida e foram doadas à instituição pelo Museu da Arquidiocese de Mariana em 1942 e, segundo Adalgisa Campos, não apresentam indícios de que sejam de confecção local, visto que apontariam um saber acadêmico impróprio para aquele tempo. Para mais, CAMPOS. *Op cit.* pp 34-35.

⁵⁹ SANT'ANNA. *Op cit.* p 62.

estaria apto a alcançar as beatitudes do reino dos céus. Isto é apresentado na cena da morte do justo. Representado como um homem magro e deitado em um leito simples, o moribundo aparece banhado por uma luz que provém de nuvens localizadas na parte superior da composição. Na cena não há familiares ou amigos, o que poderia apontar para a possibilidade do homem ser um celibatário. Não há elementos de vaidade no quarto, o que reforça a convicção de que seria um religioso praticante, com desprendimento de caracteres da vida mundana. Aparece apertando um crucifixo de madeira sobre o peito, como pregavam as obras de piedade e manuais: “Ponha-lhe diante um crucifixo, que o excite a devoção, confiança e contrição”⁶⁰, como que a um apegar-se aos méritos do sangue da Paixão e Morte de Cristo.



A morte do justo. Óleo sobre tela. Século XIX. Museu da Inconfidência. Ouro Preto MG.

“E como é tão trabalhoso o tempo da morte, quando o amor da vida, as saudades da família, os hábitos no pecar, o temor do juízo, a desconfiança de haver satisfeito por suas culpas a consciência de haver ofendido a seu juiz Deus, e finalmente as traidoras astúcias do inimigo perseguem tanto a uma alma naquele estado, necessita

⁶⁰ ARAUJO, Antonio de. *Catecismo Brasilico da Doutrina Christã com o cerimonia dos sacramentos, e mais actos parochiaes. Composto por padres doutores da Companhia de JESUS, aperfeiçoado, e dado a luz pelo Padre Antonio de Araujo, da mesma Companhia. Emendado nesta segunda impressão pelo P. Bertholameu Deleam da mesma Companhia.* Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes, 1686. p 319.

do enfermo de um cuidadoso sacerdote, que o encaminhe e ajude a salvar-se”. ARAUJO, Antonio de. *Catecismo Brasilico da Doutrina Christãa...* Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes, 1686. p 318.

O sacerdote encontra-se inclinado sobre o moribundo, provavelmente fazendo as orações e incitando-o a fazer as preces e jaculatórias finais. À volta estão seres celestiais que vieram buscar a alma, estando um demônio antropomorfo prostrado ao chão na parte direita inferior da tela, já que suas artimanhas não tiveram efeito diante do fiel. Entre os seres do céu, todos do sexo masculino, podem-se identificar algumas figuras, sobretudo por meio dos atributos, como os alusivos à hierarquia da Igreja (tiara, mitra, cruz pontifical, báculo). Ao pé da cama está o Arcanjo São Miguel, chefe da milícia celeste, com a espada e o corpo voltados para o demônio, afugentando-o, ao passo que o Anjo da Guarda, com olhar bondoso, encontra-se ao lado do fiel, de modo a ampará-lo no momento de tribulação. São José, padroeiro da Boa Morte, no centro da composição e com o olhar para o alto, intercede pelo cristão, já que ele é tido na tradição católica como o modelo de boa morte: teria morrido com idade avançada, tendo a seu lado Jesus e Maria. As demais figuras são desconhecidas, mas representam papas, bispos e santos fundadores de ordens religiosas.

O tema da morte do pecador mostra justamente as adversidades que um cristão despreparado em vida poderia passar na hora da morte. Aparentando bom aspecto físico e pouca idade, a figura aparece em uma cama confortável com dossel decorado e coberta com tecidos macios e em um quarto que aponta para sua vaidade e apreço pelas boas coisas da vida. Sua postura demonstra o desespero diante da morte, uma das cinco tentações diabólicas medievais. Apesar disso, não aparenta nenhum sinal de resignação ou arrependimento, o que é reforçado pelo desprezo com que vira o rosto para o sacerdote que empunha um crucifixo na tentativa de salvar a alma por meio da confiança e contrição. Outro elemento que reforça o prazer por elementos mundanos é o baú com sacos de moedas de ouro no canto inferior direito, símbolos da avareza, e no esquerdo, uma máscara e um instrumento musical, simbolizando a frivolidade da vida levada pelo indivíduo.

A obra é permeada por demônios antropomórficos nos primeiro e segundo planos, sendo que os seres celestiais ficam renegados ao último, demonstrando a inclinação da pessoa para o mal. O anjo da guarda encontra-se ao lado do sacerdote persistente, mas com olhar triste e em posição de desagrado com a situação. Um dos demônios, ao lado do anjo,

segura um espelho com moldura trabalhada que reflete a imagem de uma mulher jovem e ricamente adornada, de forma a seduzir o homem no ardil dos amores passageiros. Debruçado sobre a cama, outro demônio aponta para o canto superior esquerdo, mostrando a segura decisão do julgamento particular. Neste, uma mulher, seguramente a Virgem Maria, está ajoelhada diante de Jesus e seus anjos, intercedendo pelo pecador, ao passo que um pequeno diabo segura o livro da consciência onde estariam escritos os pecados e falhas cometidas em vida. Ali também está uma âncora, símbolo da salvação. Um dragão alado ao pé da cama representa a luxúria e os prazeres do amor carnal.



A morte do pecador. Óleo sobre tela. Século XIX. Museu da Inconfidência. Ouro Preto MG
“Todo este mundo, que tanto vos levou as atenções, se há de acabar para vós, e vós para ele: nem vos há de aproveitar as dignidades, os postos, as riquezas, os talentos, e prendas nem a nobreza, e soberania do Sangue, porque a foice da morte por tudo corta, e o que acompanha a pobre Alma, são as boas, ou más obras, que fez em quanto esteve, e viveu neste Mundo (...)”. AIRES, José. *Breve direcção para o santo exercicio da Boa Morte...* Lisboa Occidental: Officina da Musica, 1726. p 86.

Outras obras da imaginária sobre a morte representam elementos utilizados nos ritos litúrgicos de encomendação. Deve-se compreender que estas estampas, pinturas e gravuras são representantes de uma ampla tradição iconográfica que buscava dar formas artísticas aos preceitos dispostos no magistério da Igreja e em manuais de boa morte,

difundidas desde a Idade Média. As cenas de morte de santos, papas e bispos tinham ampla circulação, não só na Europa, mas em grande parte das colônias, como o Brasil. Nelas, identifica-se como os membros da Igreja preparavam suas mortes e todo o aparato para o respectivo rito litúrgico, aclarando o modo de se realizar nos demais lugares.

Isto pode ser verificado na gravura de Beys, *Morte di S. S. Pio VI, seguita nel palazzo della Cittadella di Valenza*, datada de 1805. Falecido no dia 28 de agosto de 1799, o pontífice italiano é representado em um quarto suntuoso e rodeado por sacerdotes, religiosos e leigos da aristocracia, quase todos ajoelhados em prece. Ao lado esquerdo, um padre segura uma grande vela, tradicionalmente acesa com o intuito de clarear a travessia da alma após a morte, e outro recita as orações e jaculatórias do rito de encomendação, estando a caldeirinha com água benta sobre uma cadeira no canto inferior direito. Um religioso segura um crucifixo voltado para o Papa e outro o ampara, ambos próximos ao leito, do lado direito. Pendurados na parede, atrás da cama, estão dois quadros: uma cena da crucificação e, do lado direito, a Virgem com o menino.



BEYS, G. *Morte di S. S. Pio VI, seguita nel palazzo della Cittadella di Valenza*. 1805. Biblioteca Nacional de Portugal.

Com a invasão da Itália por Napoleão Bonaparte e a derrota do exército papal, em 1766, o Papa Pio VI foi figura importante no pedido de paz, concedido em 17 de fevereiro de 1797. Porém, com o motim rebelado em 28 de dezembro do mesmo ano pelas forças papais contra alguns revolucionários italianos e franceses, culminando com a morte de um general francês, uma nova invasão ocorreu. Como o papa não aceitou a renúncia, foi feito prisioneiro e escoltado do Vaticano para Siena, sendo removido para outras cidades até a de Valence-sur-Rhône, onde faleceu em 28 de agosto de 1799. Seu corpo foi trasladado para Roma apenas em 1800.

Um tema de destaque e que fornecia também modelo para o bem morrer era a morte da Virgem Maria. Conforme Sant’anna, o tema e imagens da morte e assunção da mãe de Jesus foram um instrumento importante de catequese na Europa e no Brasil. Contudo, esta tradição não encontra respaldo bíblico⁶¹, remontando ao “(...) oriente e foram difundidos, desde a patrística, pela tradição oral, por fontes literárias apócrifas, pela liturgia e pela arte”⁶². Conhecida como Trânsito ou Dormição de Maria, a Igreja prega a incorruptibilidade do corpo da Virgem, inspirando os fiéis a vencerem com serenidade e contrição a última etapa da existência mundana, já que “a elevação da alma e do corpo da Virgem aos céus, transmitia aos cristãos a convicção da vida eterna, transformando o trânsito entre a “Jerusalém Peregrina” e a “Jerusalém Celeste” em um desejável e incomparável gozo”⁶³. A “morte” de Maria ou seu sono de morte (Koimesis), como a ela se referiam os bizantinos, foi tida como modelo perfeito e ela intercessora fiel da boa morte, algo que somente os justos poderiam alcançar.

Uma das versões mais difundidas do período final da vida de Maria foi a da Legenda Áurea, compilação de hagiografias reunidas no século XIII pelo dominicano Jacopo de Varazze. Pela lenda, a virgem não teria morrido de doença ou velhice, mas teria se consumido de amor e ardente desejo de reencontrar seu filho. Sexagenária, ela partiu com serenidade espiritual e sem sofrimentos físicos, sendo sua alma recebida por Jesus. Seu velório e sepultamento teriam ficado a cargo dos discípulos; seu corpo foi enterrado e, três dias depois, elevado aos céus por uma corte de anjos. Essa tradição assumiu grande destaque na Europa, sobretudo no período de epidemias, quando a morte em larga escala assustava a população. Com isso, os títulos de Nossa Senhora da Boa Morte, padroeira dos agonizantes,

⁶¹ A última citação à vida de Maria na Bíblia está em Atos dos Apóstolos, 1, 14: “Todos eles tinham os mesmos sentimentos e eram assíduos na oração, junto com algumas mulheres, entre as quais Maria, mãe de Jesus, e com os irmãos de Jesus”.

⁶² SANT’ANNA. *Op cit.* p 3.

⁶³ *Idem.* p 13.

e Nossa Senhora da Assunção tornaram-se modelos de aceitação e resignação à vontade divina, buscando sempre uma boa morte, tal qual a mãe de Cristo.



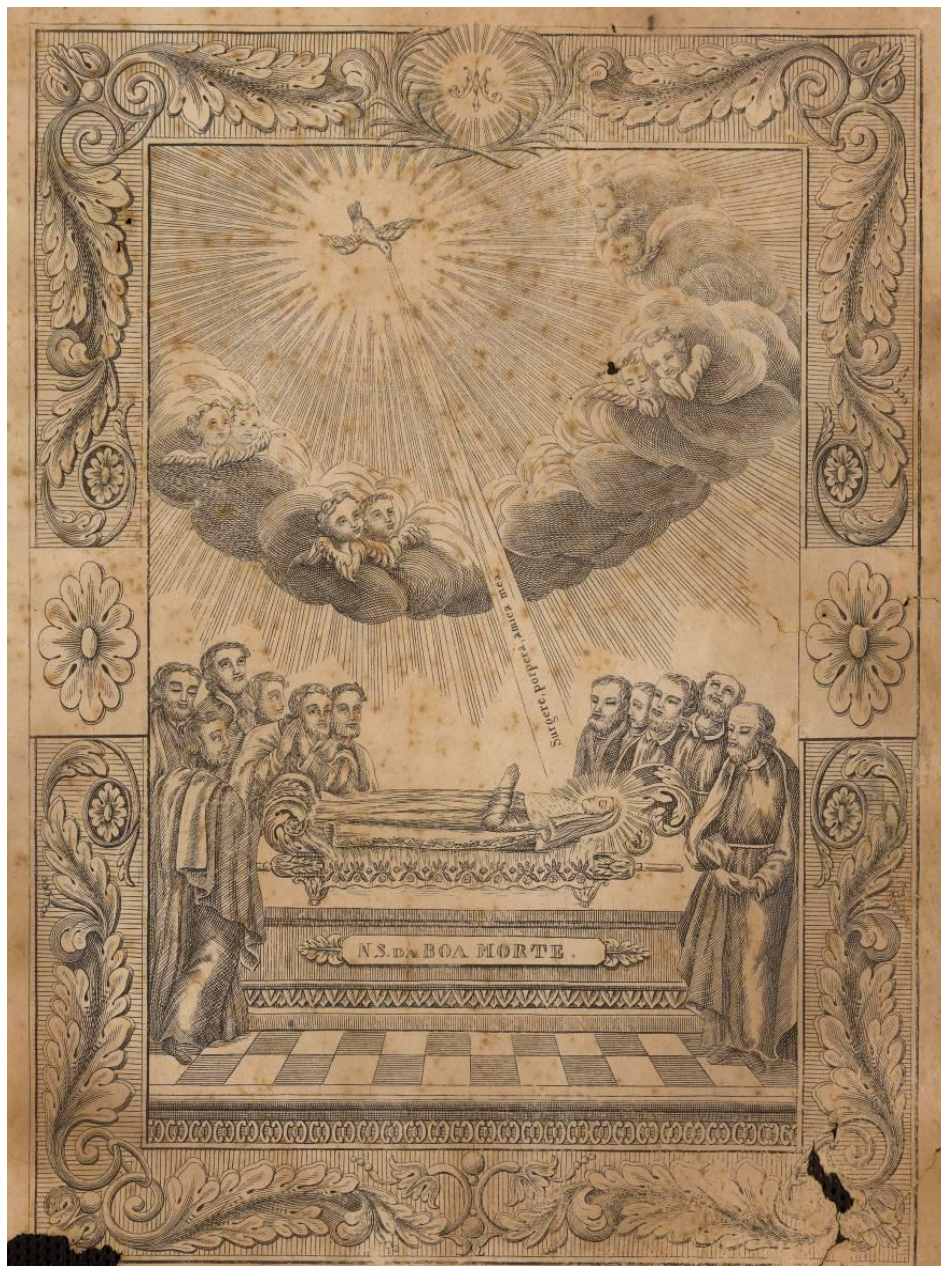
Tristes discipuli mariae funera flere definite in coellis viuit amanda deo. Typis Petri Mariette. Buril e água-forte. Entre 1720 e 1770.

“Então todos os que tinham vindo com Jesus entoaram docemente estas palavras: “Aqui está quem conservou seu leito sem mácula e que por isso receberá a recompensa que cabe às almas santas”. Ela cantou a si própria, dizendo: “Todas as gerações me chamarão bem-aventurada, pois o Todo-Poderoso, cujo nome é santo, fez em mim grandes coisas”. Por fim o chantre começou a entoar: “Venha do Líbano, minha esposa, venha do Líbano e

você será coroada”. E ela: “Aqui estou, pois está escrito no Livro da Lei que eu faria sua vontade, Deus, porque meu espírito exulta de alegria em Deus, meu Salvador”. VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Áurea: vidas de santos*. Tradução de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p 660

Esta devoção ganhou força no século XVII, com a fundação da Confraria da Boa Morte, na Igreja de Gesù, em Roma. Os jesuítas, graças a sua ampla presença pelo mundo, difundiram esta crença, transformada em prática na forma das Escolas do Bem Morrer, presentes, inclusive, no Brasil. Aqui a tradição chegou com os colonizadores portugueses e com as missões religiosas que, por meio de sermões e imagens, difundiam a devoção à virgem jacente, inicialmente em Salvador, espalhando-se depois para outras regiões, como Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais, São Paulo e Goiás. Em São Paulo, por exemplo, segundo o *Almanak da Província de São Paulo para 1873*⁶⁴, existiam dez Irmandades da Boa Morte espalhadas nas cidades de Limeira, Constituição (Piracicaba), Rio Claro, Atibaia, Franca, Porto Feliz, Itu, Santos, São Paulo e Apiaí, cujas fundações datam dos séculos XVII ao XIX. Tais irmandades desempenharam importante papel social e religioso, prestando assistência espiritual e material aos devotos, e como mecenas, encomendando obras de arte e arquitetura. Porém, como destacado, tais tradições sobre a boa morte vieram a partir da circulação de textos e imagens vindos de Portugal, seja em publicações inéditas de autores brasileiros e portugueses, ou na forma de traduções do italiano, francês, alemão e espanhol.

⁶⁴ LUME, Antonio José Baptista de e FONSECA, Paulo Delfino da (orgs). *Almanak da Província de São Paulo para 1873*. Edição fac-similar. São Paulo: Arquivo do Estado de São Paulo e Imprensa Oficial do Estado, 1985.



N. S. da Boa Morte. Diploma de Irmandade. Água-forte. Século XIX. Fundação Biblioteca Nacional. Sob uma espécie de altar decorado, jaz o esquife sob o qual está o corpo da Virgem Maria. Ao lado, os discípulos a velam em posturas diferentes, mas todos com faces serenas. No alto, entre nuvens e anjos, está a pomba do Espírito Santo da qual parte uma fita falante (tarja) na qual está escrito “*surgere, porpera, amica mea*”, cuja possível tradução é “Levante-se, minha amada”. Este moteto⁶⁵, utilizado por diversos compositores, entre eles Giovanni Pierluigi da Palestrina (1525-1594), provém do Cântico dos Cânticos 2, 10, livro bíblico

⁶⁵ O texto completo vai do versículo 10 ao 14: “O meu amado fala, e me diz, “Levante-se, minha amada, formosa mina, venha a mim! Veja: o inverno já passou! Olhe: a chuva já se foi! As folhes florescem na terra, o tempo da poda vem vindo, e o canto da rola já se ouve em nosso campo. Despontam figos na figueira e a vinha florida exala perfume. Levante-se, minha amada, formosa minha, venha a mim! Pomba minha, que se aninha nos vãos do rochedo, Deixe-me ver a sua face, deixe-me ouvir a sua voz, pois a sua face é tão formosa e tão doce a sua voz!”.

que narra uma íntima relação entre dois amantes, simbolicamente, entre Cristo e sua Igreja. Nele, amar e morrer corresponderiam à sustentação do paradoxo instalado na experiência de união e entrega total, já que os símbolos do amor estão presentes na alma e tal como o amor, a morte levaria ao essencial. O amor humano seria espelho, sacramento e manifestação do próprio Deus, sendo este de cunho espiritual, puro, e não carnal. Isto mostraria a relação e entrega total entre Maria e seu filho amoroso, Jesus, o qual estaria a chamar e pronto para receber em suas mãos a alma de sua mãe.

1.2 *Os manuais portugueses na consolidação das práticas do bem morrer*

Como apontado, houve em Portugal⁶⁶, assim como em outros países europeus ligados ao catolicismo, uma proliferação de obras que buscavam promover nos fiéis uma educação para a boa morte, sobretudo a partir do século XVII e se intensificando no século XVIII. Sua edição era feita em pequenos formatos (in 8º e in 12º), a fim de facilitar o transporte e a consulta, e escritas em vulgar, ampliando a circulação que não necessariamente dependia da mediação do sacerdote. Segundo o amplo estudo de Ana Cristina Araújo, esta literatura de piedade portuguesa recebeu algumas alterações em relação à tradição dos quatrocentos: mudando-se a mensagem, o texto perde o caráter de instantâneo da morte, o espaço destinado à iconografia diminui ou desaparece ao mesmo tempo em que proliferam os exercícios e métodos entre os títulos que recobrem o campo reservado à pedagogia tanatológica⁶⁷.

Produzidas para a grande divulgação, a circulação destas obras não obedecia fronteiras no contexto da livraria ascética dos séculos XVII e XVIII. Mesmo após o período da União Ibérica, a convivência de obras escritas em português e espanhol era intensa, uma vez que muitas obras ainda não haviam saído do prelo. Neste momento, Araújo destaca a importância e influência de vários autores estrangeiros, como a do Cardeal Roberto Belarmino (1542-1621). Em sua obra, *De arte bene moriendi*, escrita em 1620, partindo da expressão latina tomada de Eclesiastes: *Stultorum infinitus est numerus*, ou seja, “infinito é o número de tolos”, Belarmino procura mostrar a importância da Arte de Bem Morrer como uma das mais importantes ciências, uma vez que era uma das poucas que apresentavam reflexos tão sérios. Seu destaque está no bem viver cotidiano, pois será ele que prepararia o fiel para a boa morte de modo eficaz. Para isso se baseia em regras e preceitos, como o de

⁶⁶ Ressalta-se que a escolha pelo trabalho com os manuais portugueses é decorrência da circulação destes livros e ideias para a colônia nas Américas. De fato, a presença destes livros de piedade devocional tinha um circuito muito mais amplo, abrangendo países como Espanha, França, Itália, Países Baixos, e atingindo também outros mundos coloniais.

⁶⁷ ARAÚJO. *Op cit.* p 148.

morrer para o mundo, de levar uma existência de virtudes, de seguir o evangelho e a importância dos sacramentos.

Este modelo de Belarmino influenciou diversos escritores portugueses, como Francisco Leitão, Antonio dos Reus, João da Fonseca, Boaventura Maciel Aranha, Frei João de Nossa Senhora e Antonio Pimentel. Outras obras importantes para Araújo foram as do jesuíta Juan Eusébio Nieremberg (1595-1658), *Preparação para a eternidade, oferecida ao descuido humano* (1705); dos cardeais italianos Carlo Borromeo (1538-1584), *Testamento e Última Vontade da Alma*, e Juan Bona (+1674). *Principios e Testamento espiritual* (1793); do jesuíta francês Paul de Barry *Pensez-y-bien ou réflexion sur les quatre fins dernières*; do padre Jean de Crasset, *Préparation à la mort*; do sacerdote italiano Lourenço Scupoli (c.1530-1610), *O Combate Espiritual* (1589); do jesuíta italiano Paolo Segneri (1624-1694), *O inferno aberto, para que o ache fechado o christão, disposto em varias consideraçoes* (1724) e *O penitente instruído*. (1721); do sacerdote Francisco de Sales (1567-1622), *Guia Espiritual para levar as almas ao reino de Deus, e guia suavíssimo para viver com perfeição de Espírito*; e também do padre italiano Giulio Cesare Recupito (1581-1647).

Observa-se que estas obras ganharam força após a contrarreforma católica, cujo intento era, conforme Araújo, promover um controle moral dos cristãos, de seus costumes, na exortação inquietante do pecado e da punição, no recalçamento da culpa individual e na exploração organizada da imagem da morte, com a finalidade de promover, à escala dos corações, a impressão de um combate contínuo e duvidoso contra as tentações terrenas e as formas organizadas do mal. Para ela,

O desdobramento do discurso é, aliás, um traço comum a todas as obras posteriores ao século XVI, que mantém viva a tradição das artes moriendi. Daí que se possa dizer que já não trata de manuais de morte, mas de uma nova categoria de livros de piedade para a devoção de cada dia, onde, todavia, tem um lugar especial os capítulos consagrados à visita dos doentes, acompanhamento fúnebre, últimos ritos do sacramento⁶⁸

O auge das produções deste gênero literário ocorreu em Portugal entre os anos de 1725 e 1749, com queda marcante a partir da segunda metade do mesmo século. Alguns manuais jesuítas, grandes mestres nesta área, ainda conservaram o uso das alegorias sacras, mas, conforme Daniel Roche, a imagem passou a ser “(...) un support isole de l’expérience

⁶⁸ *Idem*. p 152.

spirituelle, une aide à la meditation sans doute conforme à la pratique ignacienne et aux habitudes des grands spirituels du temps”⁶⁹.

Muitas obras tiveram sucessivas edições e outras apenas uma, mas com ampla circulação, apoiada, sobretudo, pela popularização da literatura de piedade, como a mariana. Por se configurarem como manuais, suporte de procedimentos e atitudes, os livros estavam sempre à mão dos leitores, estabelecendo uma relação duradoura. Entre os mais importantes do período, Araújo identificou os textos do padre Estevão de Castro, *Breve Appareilho e modo facil de se morrer um chriftão. Com a recopilção da maneira de testamentos, & penitencia, várias Orações devotas, tiradas da Escriptura Sagrada, & do Ritual Romano de N. S. P. Paulo V*, tendo cerca de onze edições entre 1621 e 1724⁷⁰; do frei dominicano João Franco, *Mestre da Vida que ensina a viver e morrer santamente*, publicado pela primeira vez em Lisboa em 1731, com cerca de vinte edições até 1762⁷¹.

As ordens religiosas das quais provinham os autores também influenciavam esta produção, em grande parte centrada na Companhia de Jesus, justamente pelo proselitismo e observância da contrarreforma. Assim, como mostra Ana Cristina Araújo, o modelo da boa morte era, acima de tudo, uma criação conventual. O clero secular também tinha obras publicadas, mas com poucas reedições quando comparados aos religiosos contrarreformistas como os jesuítas, os oratorianos (Ordem de São Felipe Neri) e teatinos (Ordem dos Clérigos Regulares de São Caetano de Thiene), bem como os dominicanos, franciscanos. Isto se justifica, em grande parte, pela atividade missionária destes grupos, que levavam consigo seus livros e os utilizavam em larga escala nos processos de conquista.

⁶⁹ ROCHE, Daniel. ““La Mémoire de la Mort” : recherche sur la place des arts de mourir dans la Librairie et la lecture en France aux XVIIe et XVIIIe siècle. *Annales : Économie, Sociétés, Civilizations*. Année 1976, No. 1, volume 31. p 78.

⁷⁰ A circulação deste texto no Brasil foi identificada por Cláudia Rodrigues em seus estudos de práticas fúnebres no Rio de Janeiro do século XVIII, em especial em seu trabalho *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradição e transformações fúnebres no Rio de Janeiro* (1ª edição. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Divisão de Editoração, 1999).

⁷¹ Entre as outras obras com várias edições, podem-se apontar as obras de D. Antonio de Portugal, Prior do Crato (1531-1595), *Soliloquios que hum peccador arrependido fala com Deos; disposiçõens para bem se confessar; e industrias para bem morrer...* – com sete edições confirmadas entre 1635-1693; *Cuidado Bem*, edição portuguesa de *Pensez-y-bien*, do père de Barry, com quatro impressões legais conhecidas entre 1674-1687; a cartilha do Padre Antonio Pimentel, *Cartilha para saber ler em Christo. Compendio do livro da vida eterna*, reeditada seis vezes entre 1628-1684, e *Manual da Alma; arte para bem morrer, e espelho da vida eterna*, de 1644.

Estes livros eram lidos de modo particular pelos fiéis, alguns com práticas a serem realizadas ao longo de todo o dia. Por outro lado, havia outros círculos de leitores: além do ambiente privado, existiam os grupos formados no interior de confrarias e irmandades que se reuniam semanalmente para o estudo da boa morte, ilustrados pelas Escolas do Bem Morrer jesuítas, implantadas em Portugal e, também, no Brasil. Porém, mesmo sem esta prática, as organizações religiosas leigas desempenhavam papel destacável na ajuda ao bem morrer de seus membros, seja na forma de assistência aos irmãos, sepultura, cumprimento de obrigações fúnebres (testamentárias ou não) e demais sufrágios para salvação dos confrades falecidos.

Outra sociabilidade dos manuais era dada nos próprios cultos católicos, tendo no púlpito o lugar de destaque. Se por um lado parte da população possuía e lia com frequência estes manuais, uma parcela muito maior era analfabeta, sendo necessária a mediação, especialmente por meio de membros do clero que, do púlpito, comunicavam de forma privilegiada com a comunidade de fiéis. Assim, as homilias e sermões também auxiliaram largamente na delimitação de uma liturgia da boa morte, já que os sacerdotes, usando de uma retórica permeada de referências aos textos da Bíblia e aos Doutores da Igreja, lembravam aos crentes a necessidade diária de meditar sobre a morte. Juntamente, além de transposto o limiar da prática ritual, cabia a eles ensinar aos seus paroquianos o conteúdo das artes do bem morrer, por vezes lendo-as e comentando-as em público⁷². Com suas especificidades, tantos os manuais e doutrinas, como os sermões, foram armas proeminentes na sustentação de uma pedagogia do medo do fim da vida e do destino das almas por parte da Igreja Católica, tomando o Purgatório como lugar de destaque, em detrimento do Inferno que vai perdendo força no período moderno.

Esta arte literária difundiu-se de Portugal e outros países europeus para os seus diversos mundos coloniais, como o caso do Brasil. Aponta-se a importância de obras portuguesas (ou ali traduzidas e reeditadas, graças à ampla circulação das edições italianas, espanholas e francesas, por exemplo) pelo fato de que, até o início do século XIX, apesar de algumas experiências, não havia tipografias no Brasil, sendo as obras vindas de território luso em grande parte. Tais ponderações foram apontadas por autores como Cláudia

⁷² Algo que justifica a presença destes livros em fundos paroquiais e conventuais.

Rodrigues (1997) no Rio de Janeiro, Gilda Maria Whitaker Verri (2006) em Pernambuco, Humberto José Fonseca (2006) e João José Reis (1991) na Bahia, além de Ronaldo Vainfas (2000), que afirmam a presença desta arte literária no Brasil, entre os séculos XVIII e XIX, porém ainda carecendo um estudo detalhado destas obras.

É inegável que os manuais de boa morte e bem morrer tiveram importância na constituição e sistematização de um aparato litúrgico de ritos fúnebres, o qual se espalhava por toda a vida, uma vez que os textos fundamentam-se na ideia de que a preparação para a morte era uma atitude cotidiana. Assim, para o fiel, o ato de acender uma vela, segurar um crucifixo, realizar orações e preces de encomendação do corpo, receber o Viático, assemelham-se aos ritos oficiais, como as visitas ao Santíssimo Sacramento, as preces matutinas e noturnas, as novenas, a Confissão. Estas ortopráticas assumem novos significados culturalmente atribuídos, podendo ser disseminadas, como visto, por meio da própria oralidade e das tradições.

Tais considerações, sobretudo nos arrolamentos estabelecidos entre os leitores, passivos ou ativos, e os textos lidos, mostram a importância de uma abordagem cultural dos objetos de estudo. Dentro das rubricas litúrgicas que diziam respeito à morte⁷³, difundidas nos manuais, há processos mais dinâmicos que apenas aqueles que se referem a reconstituir quantidades de exemplares publicados ou se determinado manual estava ou não naquela biblioteca pública ou particular (sendo que, de modo constante, dificilmente lemos tudo o que temos). Como defende Chartier, os processos pelos quais os leitores, os espectadores (como os que assistem às pregações) e os ouvintes dão sentido aos textos de que se apropriam e incorporam, mostram que a leitura é um fenômeno muito mais amplo, capaz de transformar o texto em algo que dava sentido à sua relação com o mundo⁷⁴.

Com isso, pode-se entender que não existe uma única liturgia da boa morte, já que um texto, mesmo com fórmulas definidas, por ser lido e interpretado de maneiras diferentes

⁷³ Entre as principais no campo dos atos litúrgicos e sacramentais que acompanhavam os cristãos até seus últimos fins sobre a terra, podem-se apontar as visitas dos padres, a reconciliação e absolvição dos pecados, a comunhão ao longo da vida e, em especial, no momento de agonia, o viático e a unção dos enfermos. Além delas, está a execução testamentária e as cerimônias que se seguem ao óbito. AVRIL, Joseph. "A Pastoral dos doentes e dos moribundos nos séculos XII e XIII" in BRAET, Herman e VERBEKE, Werner (eds.) *A Morte na Idade Média*. São Paulo: Edusp, 1996. p 89.

⁷⁴ CHARTIER, Roger. "Nova" História Cultural existe?" in LOPES, VELLOSO e PESAVENTO (org.). *História e linguagens: texto, imagem, oralidade e representações*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006. P 35.

por cada leitor, entendendo-se a leitura como um fenômeno ativo, do livro em mãos, e passivo, na forma de transmissão oral. As práticas seguem um mesmo pressuposto, mas o modo com que se processam é ressignificado regionalmente. Assim, por mais que haja um modo claro de como se compor um testamento, em grande parte fornecida pelos manuais da boa morte, na forma de rubricas e invocações, há diferenças, mesmo que pequenas, entre os textos lavrados em localidades distintas, seja na forma das devoções, sufrágios e legados. Contudo, mesmo com variantes de estilo e composição, ao final, não deixam de configurar um testamento, instrumento necessário para uma boa morte.

Tomando estes elementos por pressuposto, apresenta-se a análise de três manuais de boa morte de grande circulação no Brasil nos séculos XVIII e XIX e que podem ter contribuído para a consolidação de práticas e representações culturais no que tange às formas de bem morrer. Entre discursos teológicos e elementos práticos, respeitando as especificidades de cada obra, os livros repetem as formas, auxiliando na homogeneização da pedagogia massificante da morte, posta em prática pela Igreja. Para isso, optou-se pela escolha de três manuais jesuítas, já que é inegável a influência desta ordem religiosa na catequese e disseminação dos ideais católicos contrarreformistas no Brasil.

1.2.1 *O Breve Aparelho do Padre Estevão de Castro*

Entre as obras devocionais ligadas à preparação dos católicos para uma boa morte, a que possivelmente teve maior sucesso⁷⁵ foi a escrita pelo padre jesuíta Estevão de Castro (1575-1639), intitulada *Breve Aparelho e modo facil de se morrer um christão. Com a recopilção da maneira de testamentos, e penitencia, várias Orações devotas, tiradas da Escriptura Sagrada, e do Ritual Romano de N. S. P. Paulo V.* Editado pela primeira vez em 1621, nos prelos lisboetas de João Rodrigues, o *Breve Aparelho* de Castro foi composto na forma de pequeno livro in-oitavo de 213 fólhos.

Estevão de Castro era um homem douto e ilustre, sobrinho-neto da duquesa de Gândia – mulher de Francisco de Borja e Aragão (1510-1572), canonizado em 1670 pelo Papa Clemente X – e filho de D. Rodrigo de Castro Barreto, morto na batalha de Alcácer Quibir. Na época, era um jesuíta pouco conhecido, porém sua obra exerceu papel inovador e

⁷⁵ ARAÚJO, Ana Cristina. *A Morte em Lisboa: atitudes e representações (1700-1830)*. *Op cit.*

incontornável na história da literatura devocional e piedosa de preparação para a morte. Isto ocorre, uma vez que o livro é considerado um dos fundadores do sucesso que este gênero teve em Portugal no início do século XVII. Anteriormente, para se ter contato com tais tipos de obras, era necessário buscá-las em prelos de outros países, como Espanha e Itália, surtindo interesse no campo editorial português somente no início dos seiscentos.

O livro do padre português foi o de maior êxito editorial e com ampla circulação em Portugal e nas colônias de além-mar, com cerca de onze edições publicadas entre 1621 e 1724⁷⁶. Segundo Rodrigues e Dillmann, isto era reflexo do empenho do autor em elaborar uma “(...) compilação do essencial, sem se perder em observações que poderiam complicar a leitura e desviar o leitor do seu objetivo, que era ajudar na preparação para a morte dos que se encontrassem enfermos”⁷⁷. No presente trabalho, utiliza-se a segunda impressão de 1672, feita em Évora, na Oficina da Universidade, com as devidas licenças eclesiásticas e civis.

A obra inicia-se questionando os tratados para ajudar a bem morrer existentes, que, por mais eruditos e devotos, serviriam mais para “(...) a lembrança da morte, e bem viver, do que para ajudar a bem morrer no último fim da vida, e agonia da morte, onde he necessário (...)”⁷⁸. Seria forçoso, portanto, algo que pudesse ajudar os enfermos e suas almas no momento de aperto, entre dores, temores, tentações e perturbações que enfraqueciam a alma e davam espaço para a ação do inimigo. Para isso, Castro tomou por intento “(...) fazer este breve trattato, e aparelho, para (como cousa já experimentada pelos Santos) afastar os inimigos com as palavras santas, e ajudar contra o demônio as almas affligidas em tal aperto”⁷⁹.

Mesmo assim, o jesuíta contestou a ideia de que somente uma boa morte expiaria toda uma existência de pecados. Seria o esforço cotidiano, pautado na prática do bem viver,

⁷⁶ Esta quantificação de edições é dada por Ana Cristina Araújo em seu livro *A Morte em Lisboa*. Manuela Martins Rodrigues, por sua vez, identifica apenas seis edições do *Breve Apparelo* de Castro, entre 1621 e 1723. Para mais, RODRIGUES, Manuela Martins. “Abordagem e divulgação da lembrança da morte: dois sermões pregados em Évora pelo jesuíta Francisco de Mendonça, nos anos de 1615 e 1616” in *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*. Vol. II. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001.

⁷⁷ RODRIGUES, Cláudia e DILLMANN, Mauro. ““Desejando pôr a minha alma no caminho da salvação”: modelos católicos de testamentos no século XVIII”. *Revista História Unisinos* 17(1):1-11, Janeiro/Abril 2013. p 3.

⁷⁸ CASTRO, Estevão de, Pe. *Breve Apparelo e modo facil de se morrer um christão. Com a recopilção da maneira de testamentos, & penitencia, várias Orações devotas, tiradas da Escripura Sagrada, e do Ritual Romano de N. S. P. Paulo V*. Evora, Officina da Universidade, 1672.

⁷⁹ *Idem*. É importante ressaltar que as primeiras páginas do manual de Castro não são numeradas, iniciando-se apenas no capítulo primeiro.

o único capaz de encher a vida com obras virtuosas e santas; não bastariam palavras de fé no último momento, se o homem não viesse cercado de obras meritórias, ou seja, o destino não se decidiria no leito do moribundo: “E assim a santidade das orações, e versos sagrados poderá enxotar os demônios; mas a boa vida passada os espantará, e ferirá de morte, e de todos os apartará de nós, para que acompanhados dos Anjos alcancemos a salvação”⁸⁰.

Incluindo suas experiências como sacerdote, Estevão de Castro dividiu sua obra em seis partes, de modo didático, dirigidas aos seis graus ou passos da enfermidade em que se encontra o moribundo antes de expirar para a vida futura: 1º) princípio da doença, pela qual se acredita que morrerá; 2º) quando a doença se agrava em tal medida que não se escapará; 3º) quando a doença crescia a ponto que se presumia perder o juízo; 4º) quando a doença levava o enfermo à agonia; 5º) quando o enfermo estava pensando na agonia; 6º) quando a alma queria sair do corpo e expirar. Apresenta também seis lições que estariam em consonância com cada passo da doença: 1º) necessidade do enfermo fazer o testamento, caso ainda não tivesse feito, apresentando o modo certo, com dúvidas e advertências necessárias, além de se confessar; 2º) solilóquio para leitura do enfermo a fim de que sua fé fosse avivada; 3º) perguntas de Santo Anselmo, com algumas orações devotas; 4º) alfabeto de muitos versos do livro de salmos de Davi, feitos na forma de um só Salmo, chamado de Salmo da morte ou agonia; 5º) recompilação de trechos das sagradas escrituras feita pelo Papa Leão, de grande virtude contra o demônio e agonia da morte; 6º) versos de admirável virtude, devendo ser lidos com fervor, fé e devoção, já que “(...) este he o passo mais perigoso, e onde se perde, ou ganha tudo: em tão apertão mais rijamente os demônios, e como seres cruéis pretendem levar consigo a rica perola da alma, que Christo Senhor nosso comprou com seu Sangue precioso”⁸¹.

Um aspecto importante do *Breve Aparelho* é que o livro poderia servir tanto ao moribundo quanto àquele que fosse acompanhá-lo, seja leigo ou um sacerdote, podendo um destes repetir as fórmulas quando da impossibilidade do enfermo, defendendo “(...) neste encontro, e assalto ultimo, a ovelha de Christo, tirando-a dos dentes do dragão infernal, e ganhando-a para seu verdadeiro Senhor”⁸². A pessoa que fosse ajudar a bem morrer outra,

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ *Idem.*

⁸² *Idem.*

tida como bem aventurada, devia tomar parte deste tratado, reconhecendo bem em que grau da doença o enfermo estava e reiterar as orações sem cessar, principalmente se o indivíduo estivesse quase expirando, momento em que a alma estaria cercada de angústia e da presença dos demônios. As preces seriam capazes de afugentar e fazer perder a força dos espíritos malignos, recobrando o ânimo e o vigor da alma.

Grande parte da obra era destinada ao primeiro grau da doença, sendo desmembrada em 29 capítulos. O livro colocava-se como um manual prático para ajudar a bem morrer um cristão, dedicado especialmente aos momentos finais, mesmo que a importância de uma vida devota e de virtudes seja sempre reiterada. Destaque era dado à atuação das pessoas que ajudavam o moribundo em sua passagem, em especial ao sacerdote que podia usar a obra de Estevão de Castro como um instrumento eficaz, um verdadeiro ritual de boa morte. Segundo o texto, no primeiro capítulo, assim que o sacerdote se inteirasse do estado de saúde do doente, identificando que era perigoso, deveria consolá-lo, advertindo-o de sua situação e por tudo o que passaria, sobretudo da força e artimanhas do demônio.

Com base em passagens bíblicas do velho e novo testamento, recorrentes em toda a obra, apresentou um roteiro de exortação ao enfermo mostrando que Deus era bondoso, justo e mais forte que qualquer adversidade; que ele não deveria dar ouvidos ao inimigo e, no momento de aflição, deveria reafirmar sua fé: *Credo in Deum*; apontou o valor dos sacramentos, como a Confissão, a Eucaristia e a Unção dos Enfermos; a necessidade de se desapegar dos bens e valores temporais.

Ao sacramento da confissão e seus desdobramentos foram dedicados vinte capítulos, iniciando-se no segundo, sendo ele o passo seguinte à ciência do sacerdote e consolo oferecido ao moribundo. Observa-se que a confissão não era algo imposto, mas devia partir de um desejo do enfermo, exortado pelo padre para buscar um perfeito estado de consciência. Era clara a importância deste sacramento, uma vez que nele haveria o perdão divino das culpas e alívio das penas que poderiam levar o cristão à danação eterna. O grande problema era se esquecer das faltas cometidas em vida no *periculo mortis*, por isso a importância da ajuda do sacerdote com base em um interrogatório:

(...) porque ordinariamente os doentes postos neste estado, estão affligidos, e com dores, e tem necessidade, que o Confessor os ajude, e alivie, e lhes

faça fazer no fim da confissão actos de contrição, procurando, que tenha dor de seus peccados o penitente (...)⁸³.

O confessor devia conhecer o necessário sobre os pecados, sabendo distingui-los entre mortais, veniais e ordinários e suas circunstâncias, a partir do que é ditado pelas normas eclesiásticas, além das partes essenciais do sacramento que ele oferece. Para oferecer a absolvição, era imprescindível ter jurisdição de direito e ser idôneo, uma vez que, se não o fosse, “(...) se o faz, pecca mortalmente, porque se expõem a errar, e fazer grande damno ao próximo, não sabendo julgar, e curar bem sua consciência (...). De modo geral, o principal do Confessor he ajudar de sua parte o penitente a ter dor de seus peccados, e propósito de emenda, e todo trabalho nisto posto he bem empregado (...)”⁸⁴.

A omissão do sacramento pelo padre era também pecado mortal, a não ser em casos específicos. Para a absolvição sacramental, o confessor devia estar ciente da situação do penitente (se está excomungado, suspenso ou interdito) para tirá-lo das censuras antes de absolvê-lo, incorrendo em pecado mortal e outras penas do direito canônico. Observa-se que estas atitudes relacionavam-se a situações que precediam a hora da morte, quando, de modo geral, não havia tempo para todas as rubricas.

Castro dedicou atenção especial ao penitente a partir do capítulo oito, apontando a necessidade do exame minucioso de consciência antes da confissão. Devia relatar, fiel e inteiramente, de modo sucinto e claro, todos os pecados diante do Confessor: o número de vezes que desejou, procurou, fez ou lhe pesou de não ter pecado, ou ainda se ajudou, incitou ou gabou a outros por ter feito o mal; a circunstância do pecado próprio ou daquele que ajudou. Após isso, era necessária a contrição, bastando que “(...) posto todos, como em monte, diante dos olhos, nos arrependamos, e doamos delles, e peçamos perdão a Deus”⁸⁵.

Para melhor elucidar a questão da contrição, dedicou alguns capítulos à análise dos mandamentos, mostrando as tipologias de pecados possíveis e os relacionando a textos dos padres da Igreja, como Tomás de Aquino, ou a normas modernas, como a leitura de livros proibidos pela Inquisição. Deu atenção também à prática de elementos relacionados à magia, bruxaria e adivinhação, pactos com o demônio, curas e superstições, entre outros,

⁸³ *Idem.* p 11.

⁸⁴ *Idem.* p 16.

⁸⁵ *Idem.* p 34.

classificando-os como pecados mortais⁸⁶. Além disso, classificou como pecado a profanação de templos, imagens ou altares, o descaso com atos sagrados, sacrilégios contra sacerdotes ou pessoas consagradas, uso errôneo das escrituras, blasfêmias contra Deus ou Santos, não denunciar hereges e judeus à Inquisição, comungar em pecado mortal. Igualmente, prezou pela prática da mentira, do juramento em falso, da vingança, da excomunhão, dos maus desejos, dos roubos e dos testemunhos falsos.

Para os sete pecados mortais ou vícios capitais, escreveu um capítulo a parte, já que deles derivariam todos os pecados que feriam algum Mandamento da Lei de Deus ou da Igreja. A confissão era obrigatória se a pessoa se encontrasse em pecado mortal ou dúvida por dele promovida, sobretudo se entrasse em perigo de morte. Incidindo neste ponto, apresentava diversas regras para se conhecer a gravidade dos pecados cometidos, bem como os estados particulares contra os mandamentos. Para isso, mostrou que

(...) quando se pecca contra uma lei, veja-se a pena, que se lhe põem, e o damno, que se segue do tal pecado, feito contra a dita Lei; e conforme a isto será o pecado grave, ou leve: e no duvidoso consulte o Confessor homens doutos e de boa consciência⁸⁷.

Para o jesuíta, a contrição, tomada como a dor e ódio pelos pecados, seria bastante para colocar um homem em estado de graça, incluindo em si o propósito para se confessar. A confissão era o sacramento capaz de refazer a aliança com Deus quebrada pelo homem com o pecado, sumo mal, devendo ser o desejo íntimo do homem padecer

“(...) todos os males e tormentos, todas as deshonras, e afrontas, que ter-vos offendido: muito melhor me fora sofrer todas as dores, e penas, que ter feito estes peccados; antes padecera todas as mortes crueis, que pode haver, antes todos os danos, e desaventuras, que quebrar vossa sancta ley (...)”⁸⁸.

Terminada a explanação sobre a Confissão, apontou que a segunda coisa a ser orientada de modo diligente pelo sacerdote ao doente que se encontrava próximo da morte era se este havia feito o testamento. Com vinculações estritamente escatológicas, sobretudo

⁸⁶ “(...) Se usou de encantamentos, feitiços, agouros, superstiçoens, adivinhaçoens por estrelas, ou sonhos, ou vozes, ou animaes, ou pelas linhas das mãos, ou se consultou aos que tratão destas cousas em ordem a adivinhar o que está por vir, ou descobrir o que está secreto, como furtos e c. (...) Se usou da industria do demônio para aprender alguma coisa (...) Se creio inteiramente em sonhos (...) Se curou ou fez curar a si, ou a outros com palavras ou cousas supersticiosa, sem aplicar remédios naturaes (...) Se traz nominas com palavras, ou figuras más, ou a oração do degolado, ou outras que dizes, que quem as traz, não irá ao inferno, nem morrerá de morte súbita (...)”. *Idem.* pp 36-37.

⁸⁷ *Idem.* p 94.

⁸⁸ *Idem.* p 111.

até meados do século XIX, tinha o objetivo de “(...) restituir o mal ganhado, satisfazendo ao próximo qualquer damno, ou injúria, que lhe tenha feito, perdoar as ofensas, e agravos, que outros lhe fizerão”⁸⁹.

Da escrita do texto à sua abertura pública, Castro organizou o modo correto de se fazer o testamento em torno de eixos explicativos, sempre mostrando a sua importância para a remissão dos pecados e salvação da alma⁹⁰. Tudo deveria ser feito corretamente, evitando dubiedade de opiniões que levariam a posterior revogação do texto, apresentando, inclusive, modelos e expressões de escrita.

Apontou duas tipologias possíveis de testamento. Uma seria a fechada, referindo-se ao documento feito em segredo pela mão do testador ou por qualquer escrivão, pessoa pública ou particular, sem as testemunhas saberem o que nele contém. A outra, o aberto ou nuncupativo, era aquele lido perante as testemunhas que o assinavam ao final, podendo ser também chamado de *voce tenus*, se feito apenas verbalmente pelo enfermo no momento da morte. O número de testemunhas poderia ser sete, ou menos, conforme as Ordenações do Reino de Portugal. Todas as rubricas deveriam ser seguidas à risca, já que qualquer um destes pontos poderia levar à nulidade do texto e não realização da vontade do doente.

Castro preocupou-se em descrever cada caso e situação para que o sacerdote fosse capaz de orientar o fiel moribundo a preparar sua morte de maneira correta, já que havia diversas dúvidas no modo de fatura dos testamentos. De modo geral, podiam testar

(...) todos aqueles, que tem uso de razão, e fazenda, se não forem por direito prohibidos, quaes são os surdos à natividade; porque estes não sabem falar, nem escrever. E os mudos por doença, salva se souberem escrever: nem podem também testar os impúberes, nem os filhos famílias, ainda que passem de catorze anos, salvo dos bens castrenses, ou quase castrenses, nem os doudos, quando estão em sua doudice; (...) nem os pródigos, que por sentença estão privados da administração de seus bens, podem testar. Nem os escravos ainda que duvidem se são escravos, e ainda que o senhor os tivesse forros ao tempo que testarão, se eles ignoravão ser forros. Nem os condenados à morte, nem os Religiosos professos, nem os Coadjuutores formados na Companhia (...)⁹¹.

⁸⁹ *Idem*. p 113

⁹⁰ Um trabalho de estudo das influências diretas da obra de Estevão de Castro nas formulações testamentárias brasileiras pode ser encontrado em RODRIGUES, Cláudia e DILLMANN, Mauro. *Op cit.*

⁹¹ CASTRO, Estevão de, Pe. *Op cit.* pp 139-140.

Para os que não podiam testar, era possível fazer o testamento *ad causas pias* para remir cativos, cuidar de órfãos, dar esmolas a hospitais, celebrar missas, reparar igrejas, mosteiros, salvo os condenados à morte por crime de Lesa majestade, conforme as Ordenações portuguesas.

Por herdeiros deveria se indicar os descendentes e, por falta destes, os ascendentes em qualquer grau, sobretudo os mais próximos. O testador devia por obrigação deixar as duas partes de seu capital aos herdeiros forçados; já a terça podia dispor como quisesse, sendo mais comum o pagamento de sufrágios por sua alma.

No capítulo vigésimo quarto, explicou a melhor forma de seu escrever o testamento, conforme as advertências apresentadas. A fórmula sintetizada por Castro foi uma das mais utilizadas nos testamentos até o século XIX, sobretudo no Brasil, por isso a opção por transcrevê-la por completo:

Em nome da Santíssima Trindade, Padre Filho, Espirito Santo, três pessoas, e um só Deus verdadeiro.

Saibão, quantos este instrumento virem, que no Anno de Nascimento de nosso Senhor JESU Christo, de mil, ec. a tantos de tal mês, eu N. estando em meu perfeito juízo, e entendimento, que nosso Senhor me deu, ou doente em cama (se estiver doente) ec. temendo-me da morte, e desejando por minha alma no caminho da salvação, por não saber, o que Deus Nosso Senhor de mim quer fazer, e quando será servido de me levar para si, faço este testamento na forma seguinte.

Primeiramente encomendo minha alma à Santissima Trindade, que a creou, e rogo ao Padre Eterno pela morte, e paixão de seu unigênito filho a queira receber, como recebeu a sua, estando para morrer na arvore da vera Cruz; e a meu Senhor JESU Christo peço por suas divinas Chagas, que já que nesta vida me fez mercê de dar seu precioso sangue, e merecimento de seus trabalhos, me faça também mercê na vida, que esperamos, dar o premio delles, que é a glória; e peço, e rogo à gloriosa Virgem MARIA nossa Senhora, Madre de Deus, e a todos os Santos da Corte Celestial, principalmente ao meu Anjo da guarda, e ao Santo do meu nome N. e a tais Santos N. N. a quem tenho devoção, queirão por mim interceder, e rogar a meu Senhor JESU Christo, agora, e quando minha alma deste corpo sair, porque como verdadeiro Christão protesto viver, e morre em a Santa Fé Catholica, e crê, o que tem, e crer a Santa Madre Igreja de Roma; e em esta Fe espero de salvar minha alma, não por meus merecimentos, mas pelos da Santissima Paixão do Unigenito Filho de Deus.

Rogo a tal, ou taes pessoas por serviço de N. Senhor, e por me fazerem mercê, queirão ser meus testamenteiros.

Meu corpo será sepultado em tal Igreja ou Mosteiro, e em o hábito de tal Religião, e levado com tal ou tal acompanhamento, e tais, ou tais Confrarias, e peço (se for Irmão da Misericórdia) ao senhor Provedor, e Irmãos da Mesa da Misericórdia, acompanhem meu corpo na sua tumba, e

toda a Irmandade, e com a bandeira da Santa Casa, e senão for Irmão, peça o que se costuma fazer a todos, deixando alguma esmola à dita Confraria da Misericórdia.

Por minha alma deixo tais, ou tais sufrágios, Missas, Ofícios, ec. E se arrecea, que a fazenda não abrangerá, diga: deixo tantos mil reis, ou cruzados, para que se dem em esmola, a quem me diga tantas Missas, ou faça tais sufrágios por minha alma.

Declaro, que sou natural de tal parte, filho de fulano, e de fulana, legítimo, ou não legítimo; declaro, que nem sou casado, ou sou casado em tal parte com fulana, e que tenho, ou não tenho tais herdeiros necessários, filhos, ou descendentes, ou ascendentes, ou ascendentes, ec. Isto se não for pessoa conhecida, e morrer fora da terra, donde não é natural, ec.

Declaro, que em todo o monte há esta fazenda (tendo-a se entende) tanto de raiz, e tanto de movel precioso, fora das miudesas de casa. Item tenho tantos, e tantos escravos de tal casta, e de tantos anos de idade, e serviço, pouco mais, ou menos.

Declaro, que tenho tais, e tais dívidas (se as tiver) que se hão de pagar do monte por serem contraídas para administração minha, e da família: e tais se pagarão da minha a metade (se a tiver) e tais quero, que fiquem à conta da minha terça, ec.

Declaro, que foi meu casamento por carta de a metade, ou por contrato de arras, e dote, tanto de arras, e tanto de dote; e conforme a isso se partirá entre mim, e minha mulher todo o monte, e porque no que me cabe, as duas partes são dos ditos herdeiros necessários, e só a terça é minha, disponho della pelo modo seguinte.

Declaro, e nomeio, e instituo por meu herdeiro universal de todo, o que depois de pagar minhas dívidas, e cumpridos meus legados, restar de minha fazenda, a tal pessoa, Igreja, Mosteiro, Hospital, Confraria, ou qualquer outra obra pia: e se institui muitas pessoas, ou muitas coisas pias, declare, que as institue pro rata, igualmente, ou cada um em tanto. Nesta mesma clausula, faça as substituições dos herdeiros, se as quiser fazer, conforme o que atrás notamos nas advertências gerais (...). Assim mesmo se tiver filhos, pupilos, doudos, ou mudos, que não podem testar, aqui lhe de herdeiros.

Deixo tais legados a tais, ou tais pessoas, Igrejas, Mosteiros, Confrarias, ec. Item, tal moço, ou moça de tal casta, deixo forros, ou com tantos anos de serviço. E advirta, que quando o testador deixar algum escravo forro, com obrigação de servir alguns anos, ponha primeiro os anos de serviço, e depois a palavra livre, ou forro, dizendo assim: Quero, que fulano meu cativo sirva tantos anos a fulano, e depois deles cumpridos, o deixo forro. Se fizer alguma cédula, ou livro de foro, para nele acrescentar, ou mudar alguma coisa do testamento, conforme a doutrina, (...) aqui nesta clausula farão menção dela, dizendo, que o aprova, como se aqui mesmo fora metido, e de bastante final dele. (...)

Se quiser revogar qualquer outro testamento, ou condicilo que tenha feito, que não esteja à sua vontade, diga; Revogo qualquer outro testamento, ou condicilo, que antes deste tenha feito, ainda que seja entre filhos, por mais clausulas, que tenha derogatórias deste expressas, ou tácitas; e ainda que sejam insólitas, e derogatória, e ainda que aqui se observem de por de verbo ad verbum; porque as hei por postas, e declara-las (e ponha-as, se se lembre que as fez) e ainda, que diga em algum dos precedentes testamentos que

não valha nenhum, que ao diante fizer, senão tiver certo final, ou certas orações, ou palavras, o qual final, orações, ou palavras, melhor é pô-las. (...) Para cumprir meus legados ad causas pias, aqui declarados, e dar expediência ao mais, que neste meu testamento ordeno, torno a pedir ao senhor fulano, ou fulanos, por serviço de Deus Nosso Senhor, e por me fazerem mercê, queirão aceitar serem meus testamenteiros, como no princípio deste testamento peço, aos quais, e a cada um in solidum, dou todo o poder, quem em direito posto, e for necessário, para de meus bens tomarem, e venderem, o que necessário for para meu enterramento, e cumprimento de meus legados, e paga de minhas dívidas.

E por quanto esta é a minha última vontade do modo, que tenho dito, me assino aqui, ou rogo ao escrivão, assine por mim, por eu não saber, ou não poder assinar. Em tal lugar, Villa, ou Cidade, ou quinta, ou navio, ec. A tantos de tal mês, e era: assinar-se-á aqui o que faz o testamento, ou alguém por ele, e depois da aprovação que vai adiante se assinará com as testemunhas o mesmo testador (...)”⁹².

Outro importante preparativo para a morte era o Viático, isto é, o Santíssimo Sacramento oferecido ao enfermo no momento derradeiro. Assim, tendo confessado e ordenado o testamento, o enfermo “(...) deve pedir que lhe tragão o Senhor, pois é o único remédio de todos nossos males, e fonte de todos os bens (...)”⁹³. A Eucaristia, na forma de partícula consagrada, deveria ser levada a ele “(...) na forma ordinária com a pompa, e aparato costumado (...)”⁹⁴, por modo de viático (*per modum Viatici*), sendo transcritas as orações do ritual romano reformado para este fim, ditas tanto pelo sacerdote quanto pelo enfermo.

As visitas do padre ao enfermo eram de grande importância, já que, além de orientá-lo sobre as últimas disposições em vida, deveria consolá-lo com palavras piedosas e santas. Caso o fiel pedisse a leitura do Evangelho e uma prece, o sacerdote deveria iniciar o ritual com que a Igreja pedia a saúde dos enfermos. Castro apresentou uma longa sequência de textos, iniciados por uma prece e ato penitencial, glória e leituras dos evangelhos (um excerto de cada evangelista) e salmos⁹⁵, intercalados por orações, na estrutura típica das bênçãos. Ligados ao tema da fragilidade humana, tinham o objetivo de exortar o fiel sobre a eficácia do amparo celeste diante das adversidades que flagelavam a vida do enfermo. Ao final, havia a bênção propriamente dita ao doente, iniciada pela oração, a leitura do texto de

⁹² *Idem.* pp 149-159

⁹³ *Idem.* p 159.

⁹⁴ *Ibidem.*

⁹⁵ As leituras no ritual são, em sequência: Mateus 18, 5-13, Salmo 16, Marcos 16, 14-20, Salmo 20, Lucas 4, 38-40, Salmo 86, João 5, 1-15, Salmo 9.

João 1, 1-14, fórmula de bênção com o sinal da cruz e aspersão da água benta, que buscava recordar o mistério pascal e nele renovar a fé batismal.

Em seguida à confissão e ao viático estava a administração do sacramento da extrema unção, oferecido ao enfermo quando este estava “(...) enfraquecendo, antes de perder o juízo natural (...)”⁹⁶. O sacramento era tido por Castro como um verdadeiro escudo, já que muniria o cristão em estado terminal com as armas convenientes contra este tempo das últimas e mais fortes tentações. Esta afirmativa decorria da elucidação do jesuíta de que este era o momento propício das tentações do demônio, fazendo especial atenção para três “(...) que o diabo tem, como coisas ordinárias, e mais forçosas para aquela hora, quando vê uma pessoa posta no último da vida, e agonia da morte, perdidos os sentidos do ouvir, e do ver corporal (...)”⁹⁷, podendo ele perturbar e vencer a alma.

A primeira tentação era a da fé, em que o diabo apresentaria diversos elementos capazes de colocar em dúvida a crença do fiel. Para isso, deveria estar atento para discernir o que era artimanha do maligno e dizer em seu coração “(...) Senhor JESU, eu sou verdadeiro Católico, e creio tudo, o que crê, tem, e ensina a Igreja Romana: e nesta fé creio, e quero morrer”⁹⁸. A segunda era a do desespero, responsável por trazer à memória os pecados cometidos durante a vida, em especial aqueles que o cristão se esqueceu de confessar ou não bem declarou, de modo a perturbá-lo e fazê-lo duvidar da bondade e misericórdia divina para sua alma. Para isso, deveria afirmar

(...) JESU, amor meu, Deus, e homem verdadeiro, vós derramastes vosso precioso sangue em uma Cruz por nossos pecados, e padecestes tantos trabalhos por nos salvar; sede, Senhor, servido, que os merecimentos de vossa Paixão santíssima, destrua meus pecados: dos que me lembrei, estou confessado; dos mais, por minha fraqueza, e ignorância, se me esqueceram e ficaram por declarar, supra os merecimentos, infinitos de vossa Paixão sagrada; e sois, Deus meu, o Cordeiro divino, que tirais os pecados do mundo; meus pecados são muitos, vossa misericórdia é infinita⁹⁹.

Ao ver estas derrotas, o demônio viria com a terceira tentação da soberba e vaidade, a mesma que fez com que ele caísse no erro. Para esta, transformar-se-ia em Anjo de Luz, dizendo ao enfermo: “(...) Eu sou Cristo, teu Criador, e Redentor, por tanto, adora-me

⁹⁶ CASTRO. *Op cit.* p 182.

⁹⁷ *Idem.* p 183.

⁹⁸ *Ibidem.*

⁹⁹ *Idem.* p 184-185.

(...)”¹⁰⁰. Com cuidado, o cristão deveria se humilhar de coração e dizer que, se ele fosse o Cristo, mediante os termos da profissão de fé, ele o adoraria; caso contrário, não o adoraria e nem creria, o que poderia forçá-lo a aparecer como uma figura espantosa e diabólica, como teria feito a São Martinho. Frente à atitude combativa e confiante do fiel, o demônio se mostraria vencido e confuso e se apartaria, não mais tornando a tentar a alma dele; assim o doente se sentiria consolado e “(...) os Anjos, e espíritos bemaventurados o cercam com finais claros, que lhe mostram, da Coroa que o espera de tal vitória (...)”¹⁰¹, conforme a vontade divina.

Outro aspecto importante do sacramento era que, além de afastar da alma as ciladas armadas pelo demônio, ele também as repeliria do corpo, já que

(...) dizem alguns que tratam dos males da arte diabólica, que dos corpos dos fiéis, que são enterrados em lugares sagrados, e dos que morrem com este Sacramento da Extrema Unção, o demônio em seus pactos, e feitiçarias, não pode usar nelas de seus ossos, unhas, dentes, ec. E por esta causa se aproveita dos enforcados, e doutros, que sem este Sacramento, acabam, e não estão enterrados em sagrado; o que aponto, para que se veja, o quanto devemos estimar as coisas sagradas, e dar a tempo este Sacramento da Santa Unção¹⁰².

Isto posto, apresenta o ritual completo do referido sacramento, o qual podia ser administrado com o texto integral, ou, caso não houvesse tempo, de modo resumido. Nas orações, valoriza a presença de pessoas que pudessem auxiliar nas preces e leituras dos textos bíblicos, feitas em favor ou em nome do enfermo (quando este está impossibilitado), o que o leva a apresentar no capítulo 28 diversos salmos penitenciais e ladainhas em latim.

O manual finaliza a primeira parte com quatro lembranças “(...) do devoto, e douto Gersão (...)”¹⁰³ para se consolar o enfermo depois de realizados os devidos aparelhamentos.

¹⁰⁰ *Idem.* p 185.

¹⁰¹ *Idem.* p 186.

¹⁰² *Idem.* p 187.

¹⁰³ *Idem.* p 225. Estevão de Castro refere-se a Jean Gerson (1363-1429), importante pregador, filósofo, professor, político e teólogo francês da Idade Média. Foi um dos principais teólogos do Concílio de Constança de 1415 e um ator importante no período final que levou à regulamentação do Cisma do Ocidente, sendo também conhecido pelo projeto de retorno a uma fé pura. Suas obras teológicas relacionam-se ao tema da mística cristã, influenciando o todo o período subsequente. Uma característica importante é que distingue uma parte prática em sua teologia mística na forma de passos e coloca condições e meios preparatórios da contemplação. Entre suas obras existem diversos tratados que se relacionam ao tema da boa morte, como *L'Examen de conscience et la confession*, *L'Art de bien vivre e bien mourir*, *Opus Tripartitum* (“*Le livre des Dix commandemens de Nostre Seigneur ou Le miroir de l'ame*”, la “*Briefve maniere de confession pour Jones gens*” ou “*L'examen de conscience*”, ET “*La science de bien mourir*” ou “*Sermon de la consideracion de*

Em linhas gerais, apresenta que a primeira metade da obra é uma mínima parte do que o cristão ainda deveria passar, “(...) e ainda não tem chegado ao perigoso passo, onde os inimigos invisíveis o esperam; com os quais há de ter naquele último passo terrível encontro, e espantoso debate (...) para ver se podem levar cativa e rendida aquela alma, que Cristo remiu com seu precioso Sangue”¹⁰⁴. Esta situação mostrava que o fiel e todos os seres vivos, independente de gênero, cor ou situação social, estavam sob o julgo de Deus e que teriam que pagar tributo à morte. O objetivo da passagem pelo mundo era, assim, viver meritariamente para cuidar da morada perpétua, pois a terrena era transitória.

Além disso, o cristão devia sempre render graças a Deus pelos benefícios e mercês que ele tinha feito, especialmente na última hora, “(...) pois lhe deu conhecimento de si, e não tirou a vida com morte súbita”¹⁰⁵. Do mesmo modo, tinha que se lembrar com todo o cuidado que eram inumeráveis os pecados e faltas que cometeu em vida, pelos quais merecia padecer graves penas e, por isso, devia sofrer

(...) as moléstias, dores, e trabalhos da enfermidade, e morte presente, e rogar a Deus, que a graveza das dores, e angustias delas sejam em remissão de seus pecados (...) e que (...) os horríveis tormentos do Purgatório, por sua misericórdia, lhe sejam comutados na presente aflição, que padece, porque muito mais sofrível é sem comparação alguma, ser a pessoa castigada e afligida nesta vida, que na outra (...)¹⁰⁶.

Só com esta penitência, feita com total paciência para a remissão das dívidas com Deus, seria certa a entrada na glória celeste. Para isso, a necessidade se livrar de preocupações concernentes ao cuidado das coisas temporais. Com isto, finaliza o primeiro e longo passo da doença e cuidado para o bem morrer.

O segundo passo era dedicado à prestação de fé feita pelo enfermo, ou pelo sacerdote em seu nome ou ainda por quem o estivesse ajudando a bem morrer. Neste sentido, expôs hinos, orações e preces a serem ditos pelo sacerdote e/ou pelo enfermo, como os credos ou símbolos de fé de Santo Atanásio (“Quicumque”), dos Apóstolos e do Concílio de Nicéia, orações de profissão da fé e dos dogmas da Igreja Católica. Em seguida, apresentou a sequência de perguntas e respostas de Santo Anselmo que deviam ser feitas ao enfermo antes

nostrae fin”). Michel Vovelle considera a última de grande importância para artes do bem morrer do período moderno. Para mais, VOVELLE, Michel. *La mort et l'Occident*. pp 142-143.

¹⁰⁴ CASTRO. *Op cit.*

¹⁰⁵ *Idem*. p 227.

¹⁰⁶ *Idem*. p 228.

que perdesse o juízo e a fala, uma vez que seriam de grande virtude e eficácia diante de Deus e evitariam a condenação (pressupostas as preparações da Igreja).

O terceiro passo se referia ao que o sacerdote ou a pessoa que assistisse o enfermo poderia fazer no terceiro grau da doença, lendo em nome do enfermo uma longa reflexão sobre a fugacidade e fragilidade da vida, a pequenez diante dos desígnios de Deus, a gratidão e ciência das benesses vindas do céu. Para tanto, mais uma vez o enfermo devia ratificar a sua fé, ou alguém em seu nome caso ele estivesse impossibilitado, além de reconhecer suas culpas próprias, confessando-as com o ato de contrição a fim de se humilhar diante da divina bondade.

Dando continuidade, o jesuíta expôs outras orações para o quarto grau da doença, já que “(...) muitas vezes o enfermo está alguns dias agonizando, e com aflições, e sem fala; é bem que o não desampare, quem lhe assiste, e para o ajudar convém muito em nome do mesmo enfermo, pedir-lhe o favor do Céu(...)”¹⁰⁷ por meio das preces feitas a Deus nosso Senhor, ao Padre Eterno, a Deus Filho, ao Espírito Santo, a toda a Santíssima Trindade, a Virgem Maria Senhora Nossa, ao Anjo da guarda, a todos os Santos, bem como algumas contra os demônios no artigo da morte. Esta mesma temática de orações aparecia no quinto passo, destinadas a afugentar o maligno e confortar a agonia da morte. Neste estado era importante a assistência e oração devota das pessoas próximas, sendo destacada a leitura da Paixão de Jesus Cristo segundo João (capítulos 18 e 19), já que “(...) muitos Santos na hora de seus ditosos trânsitos liam, e mandavam rezar, porque tem, particular consolação, e alívio, o que a ouve, e grande virtude contra os demônios”¹⁰⁸, seguida da oração correspondente e dos Salmos 118 e 119.

Na iminência de expirar, o manual apresentava outras orações a serem feitas com a maior devoção e fervor, devendo-se avisar o sacerdote e todas as pessoas próximas para que, unidos, orassem pelo que morre. Conforme Castro,

(...) este passo da agonia é espantoso, e onde os inimigos de nossas almas põem todas suas forças, e poder contra nós, por ser o último da vida; e assim a santa Igreja tem particulares orações para este passo (...) das quais nos devemos aproveitar, pois nesta hora última, nos vai ganhar bens eternos, ou perdê-los¹⁰⁹.

¹⁰⁷ *Idem.* p 259.

¹⁰⁸ *Idem.* p 298.

¹⁰⁹ *Idem.* pp 314-315.

Estando o cristão a morrer, acendia-se uma vela e a colocava em sua mão, enquanto todos ficavam de joelhos e o sacerdote iniciava a encomendação da alma (*commendationis animae*). Caso o espírito ainda estivesse penando na agonia ao final da encomendação, deviam-se continuar as orações com a leitura do evangelho de João, capítulo 17, e outras preces específicas. No ritual, o enfermo devia encomendar particularmente sua alma a Jesus, pedindo a sua proteção e a intercessão da Virgem Maria. Logo após a morte, o padre finalizava o ato com um responsório de encomendação da alma do falecido e encaminhava o traslado do corpo para a igreja.

1.2.2 *A Escola do Bem Morrer do Padre Antonio Maria Bonucci*

Outra importante obra é o manual de boa morte escrito pelo padre jesuíta italiano Antonio Maria Bonucci (1651-1729), o qual, por sua vez, deve ser pensado dentro da tradição da Companhia de Jesus de constituição de escolas e ações de catequese, nascida após o Concílio de Trento (1545-1563). A partir da contrarreforma, diversas missões religiosas se fizeram presentes no mundo iberoamericano, entre elas os jesuítas que se destacaram “como a principal ordem religiosa na evangelização e também na educação dos índios, dos filhos dos colonizadores europeus e dos escravos africanos”¹¹⁰. Assim, utilizando-se de vários gêneros, como o poema didático, a carta, o diálogo, o sermão, o catecismo, o livro de doutrina e os manuais, os padres e missionários europeus esforçaram-se em sistematizar um modelo de fé e prática católica entre os povos, acomodando interesses da própria instituição religiosa, do Estado português e dos colonos.

No caso específico dos jesuítas, os manuais tornaram-se um instrumento eficaz na prática de constituição de uma “política católica” de formação de seus fiéis. Os manuais inicianos inovaram na forma, na estratégia e no método, apresentando uma singular organização estrutural e pragmatismo, além de dedicarem atenção aos excluídos, aos mais pobres e desfavorecidos. Além disso, vale ponderar o modo singular com que os membros da Companhia de Jesus traduziam e adaptavam as orientações tridentinas para tornar mais

¹¹⁰ COSTIGAN, Lúcia Helena (org). *Diálogos da Conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005. p 9.

eficaz a prática da evangelização dos povos. Com isso, estes livros de piedade, algo que pode ser aplicado sistematicamente à produção destes religiosos, não estavam distanciados daqueles que deveriam instruir e doutrinar, já que o grande foco era o resultado e a conversão de um maior número de pessoas a uma ideia de catolicismo universal.

É nesta concepção que se pode analisar o manual de Maria Bonucci. Intitulado *Escola de Bem Morrer. Aberta a todos os Christãos, e particularmente os da Bahia nos exercicios de piedade, que se praticão nas tardes de todos os Domingos pelos Irmãos da Confraria da Boa Morte, instituida com autoridade apostolica na Igreja do Collegio da Companhia de JESU*, em um total de 215 páginas, teve duas edições, uma em 1695 e outra de 1701, a primeira publicada na oficina de Pedro Galrão e a segunda na de Miguel Deslandes, ambas em Lisboa.

O estudo de uma obra, segundo Roger Chartier, devia ser feito a partir da análise da produção, da transmissão e da apropriação dos textos, devendo-se também compreender a leitura como um processo dinâmico que não necessariamente é feita tendo o livro como elemento único. No caso da *Escola do Bem Morrer*, os métodos e preceitos divulgados no texto, a história e inserção do autor que a produziu e a preocupação da Igreja Católica, em especial dos jesuítas, em difundir uma pedagogia em torno da morte que amparasse o discurso pós-tridentino de legitimação de sua importância como detentora do poder sobre os fins dos homens ajudam a elaborar uma possível biografia da obra de Bonucci.

Antonio Maria Bonucci nasceu em Arezzo no ano de 1651 e faleceu em Roma em 1729. Sua profissão na Companhia de Jesus deu-se em Roma no dia 13 de abril de 1671, estudando direito canônico e civil e filosofia durante cinco anos. Foi ordenado sacerdote em 1680, partindo em missão para o Brasil no ano seguinte, em uma expedição liderada pelo padre Antonio Vieira (1608-1697). Chegando, primeiramente, na Bahia, em 1681, foi destinado para lecionar humanidades no colégio de Olinda, onde permaneceu pouco tempo e se transferiu para o Recife, onde fundou a Congregação Mariana, em 1683, e, mais tarde, como forma de difusão da instituição jesuítica, o Exercício da Boa Morte.

O referido exercício devocional teria sido criado como imitação do modelo existente em Roma e em muitas cortes e cidades da Itália, fundado em meados do século XVII, na igreja jesuíta de Jesus, com o nome de *Congregazione del Nostro Signore Gesui Cristo*

moribondo sopra la Croce e della Santissima Vergine Maria sua Madre Addolorata, detta della Buona Morte. Como aponta Irvin Laving,

the congregation was founded in 1648 by Vincenzo Caraffa, who was then praepositus generalis of the Society of Jesus, of which the principal activity was regular Friday devotions to the Crucified Christ and His wounds, to the Sorrows of the Virgin, and to the Eucharist¹¹¹.

Esta chegou a Lisboa e se estabeleceu no real Colégio de Santo Antão e, algum tempo depois, migrou para a igreja de São Roque, devido a sua centralidade e maior concurso de pessoas. Devido ao sucesso da devoção, foi sendo difundida pelos jesuítas para as inúmeras regiões do globo onde tinham missões, como o caso do Brasil.

Entremado por esta pia devoção, Bonucci foi o responsável pela sua fundação, oficialização e sistematização no Recife. Para tanto, escreveu a sua *Escola do Bem Morrer*, com o objetivo de servir como manual para aqueles que a praticavam, sendo a primeira edição de 1695. Recebeu seus últimos votos no Recife, em dois de fevereiro de 1686, sendo transferido para o colégio da Bahia cerca de dez anos depois. Ali secretariou o padre Antonio Vieira, auxiliando-o na redação de algumas obras e na recolha e ordenação da sua correspondência, sobretudo após a morte de Vieira, em 1697.

Na Bahia, Bonucci assumiu a Confraria e o Exercício da Boa Morte¹¹², este fundado na igreja do Colégio da Bahia pelos jesuítas por volta do ano de 1682¹¹³. Com as medidas que buscavam a diminuição da ascendência dos jesuítas estrangeiros no Brasil, sobretudo italianos, Bonucci foi enviado para a aldeia de Natuba, em 1699. A obra do jesuíta é extensa, publicada em português, latim e italiano em oficinas tipográficas de Lisboa. Retornou à Roma no ano de 1703, devido a problemas de saúde, continuando com forte ligação com o governo português, o que se atesta pelo pedido da elaboração do elogio fúnebre quando da morte de D. Pedro II, publicada em 1707 em Roma e Lisboa. Bonucci passou o final de sua vida entre Roma e a Toscana, falecendo em 29 de março de 1728. Neste período, destacou-se como profícuo pregador e escritor e se dedicou à redação de hagiografias, sendo temas de

¹¹¹ LAVING, Irving. "Benini's Death". The Art Bulletin, Vol. 54, No. 2 (Jun., 1972), pp. 158-186.

¹¹² A segunda edição da obra, de 1701, apresenta no título a referência ao uso da mesma pelos membros da Escola da Boa Morte baiana.

¹¹³ Segundo notas dispersas pelos manuais jesuítas, as escolas de bem morrer dispersas pelas igrejas dos principais colégios da companhia de Jesus na América, com a provação da Santa Sé, datam da década de 1670.

suas obras a exaltação da prática sacramental eucarística, o culto mariano e a devoção ao Sagrado Coração de Jesus.

No que se refere estritamente à sua Escola na Bahia, Antonio Maria Bonucci, já na dedicatória dirigida ao Capitão Bento Ferreira Ferraz, apresenta o objetivo da obra como proporcionar aos praticantes dos preceitos ali depositados uma “(...) única, e verdadeira felicidade, que só consiste cabalmente em uma santa morte, e depois della na posse do ultimo, e bem aventurado fim, para que todos fomos creados”¹¹⁴. Publicada para o uso da Confraria da Boa Morte, que funcionava todas as tardes de domingo dentro do Colégio dos Jesuítas e tinha por patrono São José, Bonucci propôs um livro que constituísse “(...) um methodo mais facil, com que se possa em suas acções agradar a Deos, desprezar a vida, e assegurar dependentemente de uma preciosa morte a coroa da imortal Bemaventurança, que esperamos no Ceo”¹¹⁵. Um aspecto interessante, o qual o insere ainda mais na tradição dos manuais jesuíticos, é que seu público alvo era geral, já que a Confraria da Boa Morte acolhia qualquer pessoa interessada, sem distinção de raça, classe ou gênero.

Para Bonucci, a morte seria o princípio de um bem ou mal que nunca teria fim, sendo que seu livro ofereceria ao leitor-praticante (não bastava apenas lê-lo, mas realizar seus exercícios) as regras para se evitar o mal eterno. Porém, adverte que em suas páginas não seriam encontradas fáceis ações, uma vez que os atos ali descritos não podiam ser realizados repetidamente, como qualquer manual. Esta unicidade decorria do fato de que só se morria uma vez: “(...) assim como as ondas de um rio nunca tornão a voltar atrás, assim nós depois de mortos nunca tornamos a morrer”¹¹⁶. Portanto, caberia ao fiel estudá-los e praticá-los com afinco a fim de não sofrer uma danação eterna, pois o “(...) melhor e verdadeiro aparelho para a morte é o estar já preparado na vida”¹¹⁷.

Dando continuidade a mesma temática, Bonucci afirma:

O aparelho que se faz nos ultimos periodos da vida, não he aparelho, he embaraço, he confusão. Quanto mais perigosa he a jornada que havemos de

¹¹⁴. *Escola de Bem Morrer. Aberta a todos os Chriftãos, & particularmente os da Bahia nos exercicios de piedade, que fe practicão nas tardes de todos os Domingos pelos Irmãos da Confraria da Boa Morte, infstituída com authoridade apostolica na Igreja do Collegio da Companhia de JESU*. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1701. Como o livro de Castro, a Introdução da obra de Bonucci não possui as páginas numeradas, logo as citações permanecem incompletas.

¹¹⁵ BONUCCI, Antonio Maria, Pe. “Introdução”. *Op cit.*

¹¹⁶ *Idem.*

¹¹⁷ *Idem.*

fazer do tempo para a eternidade, tando mais antecipada deve ser a nossa prevenção. Além de que são muito puros, e perspicazes os olhos do Juiz, que depois da nossa morte hão de examinar os mais profundos segredos do nosso coração¹¹⁸.

Pautado em um jogo de dualidades, bom e mal, céu e danação eterna, o livro se pauta no convencimento de seu leitor sobre a necessidade premente de se praticar os exercícios morais ali propostos. Segundo ele, “(...) muito melhor irmos todas as tardes dos Domingos do anno á Escola ainda á vista de Christo crucificado, e morto por nós se aprende a morre, que a casa do jogo, ou do regalo, aonde se aprende a viver mal, e morrer peyor”¹¹⁹. Apresentando os deveres e vantagens para quem se sujeitasse às determinações, o manual é dividido em duas partes: uma dedicada aos exercícios e preceitos remotos, a serem praticados durante a vida para se preparar para a morte¹²⁰; e os próximos, os quais dispunham o enfermo para o fim.

Conforme visto, há uma tônica específica do manual de Bonucci, o qual atrela o conceito moral de *memento mori* associado ao de *vanitas*, propondo um discurso altamente moralizante inserido na tradição das *Ars Moriendi* desde o período medieval. A morte era algo premente, devendo-se iniciar o quanto antes uma postura de desprezo do mundo e contemplação da morte como algo desejado, inserindo-se na doutrina do *contemptus mundi*¹²¹, de Thomas de Kempis (1380-1471). Ela é também vista de forma individual: mesmo o estudo sendo feito em coletividade, os exercícios deviam ser realizados por cada indivíduo, uma vez que, no momento final de prestação de contas diante do “(...) supremo Juiz dos vivos, e dos mortos, e ao Senhor do tempo, e da eternidade”¹²², a pessoa estaria só, tornando-se réu e advogado ao mesmo tempo.

Terminada a introdução, inicia-se a primeira parte do livro, destinada aos exercícios remotos, comparados por Bonucci como que a “(...) três mysticos dias de caminho espiritual que havemos de empreender nesta vida, para chegarmos aquela ultima, e solitária hora da

¹¹⁸ *Idem.*

¹¹⁹ *Idem.*

¹²⁰ “Se se podem absolutamente chamar remotos os que pela brevidade da vida, e incerteza da hora da morte muitas vezes são os ultimos que fazemos”. BONUCCI. “Introdução”. *Op cit.*

¹²¹ “Oh felizes nós, se ouvirmos as palavras da morte, que nós hão de ser palavras de dobrada vida, de vida de graça, e de vida de gloria: de vida de graça no exercício das virtudes mais heróicas, e de vida de gloria no direito que adquirimos aquelles bens, que somente são verdadeiros, porque permanentes (...)”. BONUCCI. “Introdução”. *Op cit.*

¹²² *Idem.*

morte, em que todas as criaturas nos deixão, e nella fazermos um inteitro sacrifício do nosso espírito a Christo crucificado (...)”¹²³. São eles: o exercício da pureza da consciência na vida Purgativa, a partir do qual deveriam ser apartados do coração todos os pecados, responsáveis por afastar o homem de Deus; o da pureza da intenção na vida Iluminativa, cultivando o interior da alma e a enriquecendo de virtudes (“ornar as almas com aqueles hábitos virtuosos que sejam dignos de parecer diante de uma Magestade tão soberana, e de uma justiça tão incorrupta”¹²⁴); e o terceiro, o da conformidade da vontade humana com a Divina na vida Unitiva, sendo possível a união íntima com Deus através de um mesmo espírito.

Observa-se que os exercícios propostos caminham no mesmo sentido dos *Exercícios Espirituais* escritos por Inácio de Loyola (1491-1556), fundador da ordem na qual Bonucci fez seus votos. Neste sentido, faz-se necessário apontar alguns elementos desta obra. Filho da nobreza basca, Inácio de Loyola teve uma educação rígida e conservadora, tornando-se cavaleiro a serviço do duque de Nájera e vice-rei de Navarra, D. Antonio Henrique. Em uma de suas atuações militares, foi atingido por uma bala de canhão, ficando entre a vida e a morte¹²⁵. Depois disso, Loyola teria começado “(...) a pensar mais deveras (sic) em sua vida passada e quanta necessidade tinha de se penitenciar dela”¹²⁶. Para tanto, adentrou no mosteiro beneditino em Montserrat, nos arredores de Barcelona, assumindo uma vida de despojamento e pobreza. Foi neste contexto que escreveu seus *Exercícios Espirituais*, como fruto de seu caminho de fé e um dos principais pilares da Companhia de Jesus, fundada por ele em 1534.

Os *Exercícios*, publicados em 1548, após aprovação do papa Paulo III,

Foram escritos para ajudar as pessoas que procuram e desejam, seguir a Jesus Cristo, no serviço do Reino de Deus. Nele vamos encontrar temas para a oração, que são o fio condutor de um itinerário espiritual e muitas séries de observações, novas regras que dizem respeito à mesma vida de oração e ao progresso da pessoa no conhecimento de si e na colaboração com a ação de Deus¹²⁷.

¹²³ *Idem*. p 1.

¹²⁴ *Idem*.

¹²⁵ BORRIELO, L. CARUANA, E., DEL GENIO, M.R., SUFFI, N. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Loyola, 2003. p 539.

¹²⁶ LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia de Inácio de Loyola*. Tradução e notas de Pe. Armando Cardoso, SJ. São Paulo: Loyola, 1978. p 22.

¹²⁷ COUREL, F. “Introdução aos exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola” *apud* TOLEDO, César de Alencar Arnaut de. *Instituição da subjetividade moderna: a contribuição de Inácio de Loyola e Martinho Lutero*. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp, 1996. p 96.

Na forma de um roteiro ou pedagogia espiritual, a obra busca oferecer instruções práticas sobre métodos de oração e exames de consciência, baseados no discernimento e na eleição (conduzir o fiel a uma decisão livre e consciente), dons divinos por excelência. Os métodos anseiam potencializar a capacidade de interiorização, por meio da distribuição espacial, horários, prática de orações e posturas corporais, servindo como base para o sistema pedagógico da Companhia de Jesus empregado em outras temáticas¹²⁸.

Os *Exercícios* dividem-se em quatro partes ou semanas, que não precisam, necessariamente, durar sete dias. De acordo com a sua forma de reflexão, dividem-se em: 1ª semana - Via purgativa, na qual se deveria considerar e contemplar os pecados cometidos, eliminando da alma as suas deformações; 2ª semana - Via iluminativa, baseada na contemplação da vida de Jesus Cristo e no convite pela opção de mudança de vida, questionando como seguir o Cristo; 3ª semana - Via unitiva, em que se contempla a paixão de Cristo, momento de fortalecer os propósitos de adesão por meio da contemplação e obediência a Cristo até sua morte na cruz. Na quarta semana, também chamada de Via unitiva, meditam-se a ressurreição e ascensão de Jesus e se introduzem regras tanto para o discernimento dos espíritos, quanto para a distribuição de esmolas e para o sentir com a Igreja, alcançando o amor puro de Deus. Assim, percebe-se que o objetivo dos *Exercícios* é preparar e dispor o fiel para tirar de si tudo aquilo que é indesejável e, depois disso, buscar e encontrar a vontade divina na disposição de sua vida para a salvação¹²⁹.

Influenciado por esta literatura espiritual, básica para o religioso jesuíta, Bonucci utiliza-se dos três passos de Loyola, tomando-os como essenciais para se alcançar uma morte santificada. Isto ocorre, uma vez que, estando o doente acamado e sabendo que se aproximava a hora derradeira, deveria ter pureza de consciência, “(...) para que ainda que preocupado coa morte, te aches nella com refrigéria, e descanso de coração”¹³⁰, pureza de

¹²⁸ MOSTAÇO, Edécio e ALMEIDA, Camila A. M. “Uma leitura dos “Exercícios Espirituais””. Disponível em http://www.udesc.br/arquivos/portal_antigo/XVII%20seminario/ceart.htm#_ftn39, acesso em 20 de janeiro de 2013.

¹²⁹ LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. Tradução de R. Paiva, SJ. 4ª edição. São Paulo: Loyola, 2009. p. 9.

¹³⁰ BONUCCI. *Op cit.* p. 4.

intenção e bons pensamentos, estando em conformidade com a vontade de Deus e sempre à sua disposição.

Para o autor, o céu era um destino possível para todos, independente de estado e condição social, mas se devia viver em conformidade e observância à vontade e coração de Deus. Assim, para ser ter uma boa morte “(...) basta que em tudo sigamos o caminho que Deus nos mostra, e regulemos os passos do modo que o Espírito Santo nos move (...)”¹³¹.

Após a breve introdução, Bonucci detalha cada um dos passos em capítulos, sendo o primeiro dedicado à pureza de consciência. Baseia seu texto em passagens bíblicas e recorrentes apelos à tradição apostólica e aos padres e doutores da igreja, sejam latinos ou gregos, além de autores modernos e da tradição clássica. Mostra os ganhos em se possuir uma consciência limpa, sendo que, além de agradar o Espírito Santo, quem a possui “combatidos os trabalhos não desmaya, tentado dos demônios não se rende, motejado das línguas não se defende, impugnado dos infortúnios não se entristece”¹³².

Este processo de purificação, contudo, devia ser feito de maneira rápida, já que uma boa morte dependeria dele e, como esta vinha sem aviso, o tempo era precioso. Bonucci, amparando-se na tradição do purgatório, chama a atenção para a importância deste primeiro passo, uma vez que grande seria a desgraça do indivíduo

se os dias se acabarem sem termos ainda começado esta tam necessária purificação, deforte, que depois de mortos, nos seja forçoso purificarnos sem merecimento no fogo, quando mais facilmente, e com esperança de premio, podíamos sendo vivos purificarnos na alma (...)”¹³³.

Para a realização da purificação, dois elementos eram importantes: que o fiel se purgasse e se lavasse de seus pecados com fé e que ele parasse de pecar de uma vez. Como instrumento eficaz, o padre jesuíta apontou a importância do Ato de Contrição diário, o arrependimento verdadeiro e a promessa de não mais pecar (no Concílio de Trento foi chamada de *Animi dolor*, dor da alma), e do sacramento da Confissão, mostrando que Deus seria bondoso e compassivo frente à dor verdadeira e à fraqueza de um filho seu. Por mais árduo que fosse o processo, o pecado devia ser lembrado diariamente, mantendo viva a sua memória. Porém, a Confissão não poderia ser deixada para a última hora, já que “(...) a

¹³¹ *Idem.* pp 10-11.

¹³² *Idem.* p 15.

¹³³ *Idem.* p 17.

penitência, e contrição, que se dilata só para a hora da enfermidade, e ponto da morte, he também Ella enferma, e moribunda”¹³⁴, além de que, para ser válida, pressuporia “(...) o firme propósito de não peccar mais”¹³⁵, campo onde o demônio atuaria com grande astúcia, segundo Bonucci.

Outro importante instrumento para a verdadeira contrição era o exame de consciência. Contudo, para que este exame fosse forma de salvação da alma, era necessário conceber “(...) um alto temor dos juízos Divinos (...) Este temor é o fiscal mais severo, que esquadrinha os cantos mais profundos do nosso coração”¹³⁶. Por meio desta limpeza espiritual, o fiel poderia novamente restabelecer o estado de amizade e agrado para com Deus, a exemplo da passagem neotestamentária do Filho Pródigo. Ao conquistar a consciência pura e uma vida inocente, por sua vez, o indivíduo devia perseverar para mantê-la imaculada por meio da oração, da frequência aos Sacramentos e da lição espiritual e meditação dos Novíssimos.

A oração era apontada como um escudo eficaz para se armar contra as tentações. Por ela se alcançariam as graças e auxílios, o divino socorro; o valor e alento de Deus frente às dificuldades e contradições da vida terrena, bem como uma barreira contra a força do demônio, a malícia dos homens e a rebelião das paixões. Citando o evangelho de Lucas¹³⁷, Bonucci chama a atenção para a importância da oração constante, em todos os momentos do dia, para a incerta hora da morte. Chamando-a de arte das artes, indica a leitura de livros que ensinariam métodos de falar com Deus na oração, como as obras de “Santa Madre Theresa de Jesu, de S. Francisco de Sales, do Veneravel Padre Frey Luis de Granada, do Padre Luis da Ponte, do Padre Alonso Rodriguez, e de outros muitos, que neste nosso século escreverão”¹³⁸.

A frequência aos Sacramentos, em especial ao da Eucaristia, era outro elemento que preservaria a consciência e a alma do homem de novas culpas, depois de purgada pelo sacramento da Confissão. A Eucaristia seria como um fruto da árvore da vida plantada no paraíso da Igreja militante, o qual sustentaria uma vida de graça para as almas. “Por tanto,

¹³⁴ *Idem.* p 21.

¹³⁵ *Idem.* p 25.

¹³⁶ *Idem.* p 33.

¹³⁷ Lucas 21, 36: “Fiquem atentos, e rezem todo o tempo, a fim de terem força para escapar de tudo o que deve acontecer, e para ficarem de pé diante do Filho do Homem”.

¹³⁸ *Idem.* p 44.

não terão desculpa na hora da morte os Christãos, quando o Senhor lhes fizer cargo de que cahirão em muitas offensas contra sua santa Ley, porque commungarão raras vezes”¹³⁹. Porém, do mesmo modo que a comunhão representava a salvação da alma, poderia também significar a sua danação caso a estivesse recebendo de modo sacrílego, por isso a importância da preparação e pureza de espírito e consciência.

No que tangia às lições espirituais, geralmente obtidas pela leitura dos modelos pios dados pelas hagiografias e obras sacras, Bonucci aponta que as mesmas serviam para livrar as almas dos pecados que as maculavam, ao mesmo tempo em que o fiel repensaria a sua própria existência por meio de exemplos didáticos. Outras lições podiam ser dadas por meio da experiência dos primeiros séculos da Igreja, “(...) em que se virão notáveis efeitos de consummada santidade, e perfeição, obrados em todo o estado, e condição de pessoas por meio da lição dos livros Canonicos da Escritura, que costumavão ler no devoto silencio (...)”¹⁴⁰ e nas sagradas escrituras. Como disserta Bonucci, o objetivo era que os cristãos lessem as obras sacras e se livrassem daquelas de autores profanos e menos pudicos que enchiam de veneno o coração.

Outros livros de cunho espiritual importantes eram os que tratavam da gravidade do pecado, em especial das últimas coisas que haviam de acontecer ao homem, isto é, a Morte, o Juízo, o Inferno e a Eternidade, chamados de Novíssimos do Homem. Para o jesuíta, devia-se lembrar não só do primeiro Novíssimo, que era a morte, mas de todos, “porque o pensamento da morte então será proveitoso, quando com se acompanhe a lembrança do Juizo, que se segue depois da morte, e atrás do Juizo a consideração daquela sentença tam formidável, que se dará, ou de eterna pena, ou de eterno premio”¹⁴¹. Estes permitiriam que o homem fosse purgado de tudo o que poderia levar a moléstias e turbção na morte, de modo individual, já que “(...) cada um de nós he que há de morrer; cada um de nós he que há de ser julgado; cada um de nós he que há deter, ou sentença de condemnado para o inferno, se morrer em peccado; ou sentença de escolhido para o Paraiso, se morrer em graça”¹⁴². A lembrança dos Novíssimos devia ser prática, e não especulativa; não como imagens mortas, mas vivas e aplicáveis a todos os atos da vida de cada cristão.

¹³⁹ *Idem.* p 47.

¹⁴⁰ *Idem.* p 57.

¹⁴¹ *Idem.* p 61.

¹⁴² *Ibidem.*

O terceiro capítulo da primeira parte aborda, após a Via Purgativa, a necessidade de se subir “pelos degraus da vida Iluminativa a uma singular pureza de intenção em todas as ações”¹⁴³. O momento da morte, com pouca ou avançada idade, não importaria caso o fiel tivesse o cuidado de ratificar sempre os motivos de suas obras com reta e pura intenção, dedicando-as a maior glória, honra e louvor a Deus como seu último fim. Para ele,

(...) assim como sendo hum homem cego, ou de muy curta vista, facilmente cahe, e não sabe ainda põem os pés; assim se o fim das nossas obras for desordenado levandonos nellas ou da vangloria, ou do respeito, e interesse humano, cahiremos em mil culpas, perderemos o fruto das mesmas obras, e em vez de recebermos por ellas o premio, pagaremos á Divina Justiça, ou nesta, ou na outra vida o merecido castigo¹⁴⁴.

Não importaria, para Bonucci, se as obras executadas fossem estimuladas ou pelo temor da justiça divina e ajudadas pela lembrança da morte ou do juízo final ou pelo premio da glória celeste, já que ambos os motivos, de temor e esperança, eram dignos de louvor. “Porém se temos brios dignos de hum peito generoso, e Christão, havemos de passar adiante, e levantar o nosso coração a mais altos pensamentos, e intenções (...)”¹⁴⁵, ou seja, executar as obras sem esperar nada em troca, de modo gratuito para o agrado de Deus.

O quarto capítulo centra-se no terceiro exercício da preparação remota para uma boa morte. Em linhas gerais, aponta que “(...) a perfeita conformidade com o Divino beneplácito he hum dos mais efficazes exercícios, que nos dispõem para alcançarmos do Ceo uma boa, e venturosa morte (...)”¹⁴⁶, mostrando o método mais fácil e aprovado pelos Santos Padres, chamado de Via Unitiva Segundo o autor, “todo o Christão, que vive intimamente transformado por via de amor na vontade de seu Deos, está tam disposto, e tam fortalecido contra os assaltos da morte, que não só foge dela, mas lhe sahe ao encontro, como desafiando-a para a peleja”¹⁴⁷. De fato, não haveria motivo para o homem recear a morte caso tivesse se ocupado das virtudes conforme a vontade divina durante sua vida. A estes justos, afirma que “(...) promette o Espirito Santo, que não serão tocados do tormento da

¹⁴³ *Idem.* p 65.

¹⁴⁴ *Idem.* p 69.

¹⁴⁵ *Idem.* pp 70-71.

¹⁴⁶ *Idem.* p 77.

¹⁴⁷ *Idem.* p 78.

morte (...) uma vez que estão nas mãos de Deos, promptos senpre, e ligeiros em cumprir o que for servido fazer delles, e por elles”¹⁴⁸.

O que tornaria a morte algo terrível, causando medo e pavor, seria o desconhecimento do quando, como e do lugar onde se há de morrer. Porém, caso o cristão estivesse firme no propósito de querer apenas o que Deus quer, “haverá tal troca, e tal commercio entre a vontade Divina, e a nossa, (...), e poderemos morrer quando, como, e aonde quisermos”¹⁴⁹, isto é, como aceitamos e temos por nossa a vontade divina, independeria qualquer fator de lugar, data ou maneira da morte.

Em linhas gerais, os exercícios remotos propostos por Bonucci buscavam: a) purgar a alma/consciência de todo o pecado, tornando-as puras; b) retificar de modo diligente as suas intenções; c) despi-las de sua vontade própria em favor de uma pura conformidade e resignação com o beneplácito divino, não somente acerca das coisas indiferentes, mas ainda das espirituais, transformando-as e as reduzindo a uma perfeita aniquilação mística de tudo o que não é de Deus.

Na segunda parte da *Escola do Bem Morrer*, o padre jesuíta trata detalhadamente dos exercícios próximos para uma boa morte. Utilizando-se de figuras de linguagem, compara o cristão a um navegante que pretende entrar com sucesso no porto. Este dirige seu navio com destreza e atenção no alto mar, mas ainda com mais arte e vigilância quando está próximo de lançar âncora¹⁵⁰. Assim, não bastariam os exercícios remotos para alcançar uma morte santa, sem os quais não se poderia coroar o fim da vida com a graça da perseverança final, mas a atenção devia se redobrar ao se aproximar dela,

(...) repetindo muitas vezes aquelles actos, que se desejão, mas de ordinário mal se podem fazer na ultima doença; pois o corpo enfermo faz inhabeis, e quase incapazes para obrar até aquelles mesmos sujeitos, que estavam melhor habituados na virtude: tanto he o pezo, com que o corpo, quando adoce, costuma opprimir o espírito¹⁵¹.

No primeiro capítulo, expõe a necessidade de renovação e reflexão interior como o exercício primaz para a morte. Reitera que apenas um dia do ano dedicado a ouvir a voz de Deus não faria diferença frente à eternidade que uma alma poderia padecer no fogo do

¹⁴⁸ *Idem*. p 80.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ *Idem*. pp 99-100.

¹⁵¹ *Idem*. p 101.

inferno ou do purgatório. Utilizando-se de exemplos bíblicos, exorta o cristão a meditar sobre seus pecados neste dia de silêncio, crente na possibilidade de poder colher os louros da vitória oportunamente. Para tanto, era necessário realizar um diligente exame de consciência, sobretudo após a adesão à Escola de Bem Morrer, promovendo um exercício de autoconhecimento, conhecendo as fraquezas e seus respectivos remédios. Após isto, a Confissão geral era necessária e constante, a fim de não se demorar no pecado, pois “(...) na hora da morte poderá ajustar contas, e [querer] fazer em poucos instantes o que não quiz fazer em muitos meses”¹⁵².

Para Bonucci, um ledô engano era deixar a confissão apenas para a hora da morte, vista como uma entidade traidora que, com um golpe, vencida o homem sem que ele pudesse se defender e cuidar da alma. De igual maneira, se o exame de consciência era algo custoso para um homem sadio, “como o poderia fazer na morte entre dores, e desmaios, e com o entendimento perturbado?”¹⁵³. A confissão em si ajudaria a aliviar a alma, mas por si só não bastava nos momentos derradeiros, ao passo em que os maus hábitos continuariam presentes, ponto onde o diabo provocaria a sua tentação. Outro instrumento válido para o apagamento dos pecados que somente muitos anos de Purgatório dariam conta, seria conseguir as indulgências dadas pelas bulas papais, como a Bula da Santa Cruzada.

O segundo capítulo é dedicado aos exercícios mensais de preparação para a morte. Como deixa claro Bonucci ao longo de todo o manual, a hora da morte, por ser incerta, devia ser vigiada. Mensalmente,

(...) em um dia pois d'elle, em que caya, ou o Domingo, ou alguma das festas de Christo, ou da Senhora, ou dos Apostolos, despedindonos de toda a occupação terrena, dedicaremos algumas horas da manhã, e outras da tarde aos exercicios espeirituaes, e particularmente aquelles que desejamos fazer no extremo da vida, se Deos então for servido darnos tempo, e juízo para iss. Nelle, além da Confissão que faremos com quem se confessa para morrer, do modo acima dito, trataremos de ter uma hora de attenta meditação; e depois de termos commungado por Viático, espiritualmente faremos o nosso testamento, visitaremos o Santissimo Sacraento, e receberemos a santa Unção também espiritualmente, como dizem, e fazem os Mysticos, como se estivéssemos em próximo perigo de vida; concluindo o exercicio com uma devota recomendação da nossa alma, como se faz aos moribundos, quando se lhes reza o Officio da Agonia¹⁵⁴.

¹⁵² *Idem.* p 110.

¹⁵³ *Idem.* p 111.

¹⁵⁴ *Idem.* p 117.

O testamento, por sua vez, imitava o que seria feito em vida, como um ensaio para a morte. Para tanto, Bonucci cita algumas fórmulas testamentárias deixadas por alguns escritores. Entre eles, a de Jeremias Drexellio, “Ilustre na memória dos verdadeiros filhos de S. Ignacio de Loyola”, a qual diz:

Eu N. desde dia do meu nascimento corro para a eternidade, e tenho na lembrança os annos eternos. Encomendo o meu espírito a Deos: e porque não posso negar á terra o que he da mesma terra, deixolhe o corpo. Nada possuo de meo, senão uma boa vontade que Deos me deu, e esta levo comigo para o Tribunal do mesmo Deos. Das mais cousas disponho na forma seguinte

1. Perdoo de coração a todos os meus inimigos
2. Doome sincera, e verdadeiramente de todos os meus peccados
3. Creyo em Jesu Christo meu amantíssimo Redemptor, e nesta Fé desejo viver, e morrer; e peço os Sacramentos da Igreja
4. Espero da Divina bondade a vida eterna
5. Amo ao meu Deos com todo o coração, e sobre todas as cousas; e plenamente me resigno na sua santíssima vontade. Estou promptissimo a ter saúde, e estar doente, a viver, e morrer, quando, e como parecer ao meu Senhopr: Fiat voluntas Dei¹⁵⁵.

Em todas as fórmulas dos testamentos é possível observar a submissão explícita do cristão ao julgo divino e sua posição como infeliz pecador. No modelo deixado pelo Padre João Lanspergiuo, traduzido do latim para o português por Bonucci, a referência é clara: inicia-se com a invocação à Trindade e identificação do fiel como “(...) infeliz peccador, remido com o preciosissimo Sangue de nosso Senhor Jesu Christo, não por meus merecimentos, senão por seu infinito amor”¹⁵⁶. Após, caso fosse usado como modelo para a escrita (já que pode servir como fórmula oral), o indivíduo devia tornar pública diante da corte celeste e dos vivos sua opção por “(...) morrer como filho verdadeiramente obediente à Santa Madre Igreja Catholica, como covem que o seja todo o Christão”¹⁵⁷. Ao final, invoca novamente a corte celeste pedindo o auxílio na hora derradeira e a remissão dos peccados.

As visitas ao Santíssimo Sacramento eram importantes para a preparação da morte, devendo comparecer, em um dado dia do mês “(...) ao menos sete vezes, como despedindonos delle com sete actos de differentes virtudes, e todas heróicas: e se não puder

¹⁵⁵ *Idem.* pp 120-21.

¹⁵⁶ *Idem.* p 121.

¹⁵⁷ *Idem.* p 122.

ser com a pessoa, ao menos seja com o pensamento”¹⁵⁸. Segundo o autor, “a praxe deste exercício usado em cada mez nos encherá a alma de mil bens”¹⁵⁹, em especial dois: caso não houvesse tempo de exercitar estes atos na hora da morte, o Senhor os aceitaria como se fossem feitos naquela hora; havendo tempo, o fiel os acharia muito mais fáceis, devido ao hábito criado.

Como terceira preparação próxima para a morte, aponta os exercícios diários. Devia estar claro que a obra de Bonucci, dedicada aos irmãos da Confraria da Boa Morte da Bahia, propunha meios para impetrar de Deus uma santa e feliz morte. Nas reuniões dominicais de culto e estudo dos exercícios, os confrades se muniam de três objetos: o Sacramento da Eucaristia, o Cristo crucificado e Maria Santíssima transpassada pela espada de dor ao pé da Cruz. Para Bonucci, não poderia “(...) haver mais poderosa magia para com ella santamente encantar, e suspender as angustia, e tentações todas que podem concorrer na nossa morte, como he este santo Ternario de objetos acima referidos”¹⁶⁰. Vistos como um escudo, quem buscasse uma boa morte devia armar sua memória com estas imagens, formando um escudo de triplicada fortaleza contra o inimigo. A Eucaristia era vista como o viático “(...) mais próprio, e mais accomodado para a jornada, que havemos de fazer passando das lagrimas de Peregrinos aos gozos de Cidadãos”, já que ela “(...) contém em si o caminho, a verdade, e a vida, e he juntamente manjar, e carro dos que sobem ao Paraiso (...)”¹⁶¹.

O crucifixo tornava-se uma verdadeira escola, devendo-se contemplar com fervor suas chagas ensanguentadas. Isto para que “(...) o pensamento, e lembrança de Christo crucificado há de ser viva; porque para tirarmos della aquelle vigor, alento, e virtude que nos defenda das tentaçõens, e outros perigos da alma no tempo da vida, e da morte (...)”¹⁶². Maria, a mãe de Jesus, era também lembrada, sobretudo pelos títulos de Redentora e Mãe dos Pecadores, arrependidos e emendados. A presença de Maria na hora da morte era importante, aliviando o pecador das angustias e tentações da hora da agonia e recebendo o espírito em

¹⁵⁸ *Idem.* p 125.

¹⁵⁹ *Idem.* p 142.

¹⁶⁰ *Idem.* p 144.

¹⁶¹ *Idem.* p 146.

¹⁶² *Idem.* p 149.

suas mãos, apresentando-o “(...) unido com o Espírito do Filho ao throno da Santissima, e adorável Trindade”¹⁶³.

O quarto capítulo destina-se às preparações a serem realizadas em meia hora de cada dia. Inicia-o tratando do último momento, ideia inserida no discurso pedagógico do medo criado pela Igreja. Segundo Bonucci, este momento era o

(...) ponto definitivo, ou de uma vida, ou de uma morte eterna; ponto, que descobre todo o mal que fiz contra Deos, e todo o bem que recebi do mesmo Deos; ponto, que não admite escuta, ou appellação, que não respeita intercessoens, ou supplicas, que exclue falsidades, e sobornos; ponto reservado só para os actos de justiça, sem se dar nelle entrada à misericórdia; ponto terrível, em que o erra he inemendavel, o damno irremediável, o defeito incorregivel, e a queda irreparável (...) Ponto, em que cahindo o peccador (como avisa S. Agostinho) no poço do inferno, lá ficará para sempre, porque quanto he fácil o descer nelle, outro tanto he impossível o sahir delle, pois de cima será fechado, aberto debaixo, dilatado no fundo. Alli metido o Prescito será ignorado de Deos por toda a eternidade, porque não quiz conhecer a Deos no breve tempo desta vida mortal: alli morrerá para a vida que he verdadeira vida, e vivirá para a morte que he verdadeira morte (...) ¹⁶⁴.

Por isso, a dedicação de meia hora aos exercícios propostos era infinitamente pequena em relação às perseguições, tormentas, tentações e desesperos, seja no inferno ou no purgatório.

Pois para evitarmos hum mal tam incurável, e o erro de hum ponto que não dá lugar á emenda, persuada-se (...) que qualquer dia está arriscado a ser o ultimo de sua vida (...) por isso, em qualquer dia será opportuno algum particular exercicio, e aparelho para a morte (...) ¹⁶⁵.

Ao final de sua obra, apresenta um longo texto, em português, com algumas partes em latim, a ser realizado todas as manhãs, mostrando, mais uma vez, a subserviência à vontade de Deus e tomando cada dia como se fosse o último da vida do cristão. Juntamente, dispõem todas as orações realizadas nas tardes de domingo na igreja da Companhia de Jesus, como Grãos da Paixão do Senhor, Colóquios às Chagas de Jesus (um para cada chaga), Oração de São Francisco Xavier às cinco Chagas de Cristo, Pranto da Sereníssima Virgem a Coros (*Stabat Mater*), Antífona do Santíssimo Sacramento, bem como as regras dos irmãos

¹⁶³ *Idem.* p 154.

¹⁶⁴ *Idem.* pp 156-157.

¹⁶⁵ *Idem.* p 160.

da Confraria da Boa Morte e as indulgências concedidas pelos Sumos Pontífices aos confrades.

1.2.3 A Breve Direção do Padre José Aires

Outro manual importante no contexto de divulgação da prática das liturgias da Boa Morte no Brasil dos séculos XVIII e XIX foi escrito pelo também padre jesuíta José Aires (1672-1730), seguindo o modelo deixado por Bonucci. Com o título de *Breve direção para o santo exercicio da Boa Morte. Que se pratica aos Domingos do anno na Igreja dos Padres da Companhia de JESUS do Collegio da Bahia. Instituido com autoridade Apostolica, em honra de Christo Crucificado, e de sua Santissima Mãe ao pé da Cruz, para bem e utilidade dos Fieis*, o pequeno livro de 118 páginas foi publicado em Lisboa, na Officina da Musica, no ano 1726. Conforme aponta na dedicatória da obra, datada de fevereiro de 1724, Aires era o responsável pelo exercício da Boa Morte no Colégio Jesuíta da Bahia há cerca de 12 anos (desde cerca de 1712). Segundo ele, a devoção havia crescido muito e, como o número de livros da *Escola de Bem Morrer*¹⁶⁶ do padre Bonucci eram poucos, ele resolveu compor um novo cujo objetivo era dirigir o que se praticava no exercício da boa morte, chegando “(...) a noticia de todos, e todos o freqüentem com a perfeição devida para conseguirem muyta gloria para Deos, e proveyto para as Almas”¹⁶⁷.

Após a dedicatória, inicia uma explicação detalhada do exercício da Boa Morte, desde seu início em Roma até a vinda para a América, em especial ao Brasil. Mostra a importância da prática para a reforma e mudança de vida e costumes, buscando alcançar as virtudes para uma boa morte e descanso eterno. Juntamente, aponta a importância da Confraria da Boa Morte, que há mais de quarenta anos sustentava, com o aval dos jesuítas, o referido exercício para o bem das almas. Segundo disserta Aires, por volta de 1724 havia mais de 2000 pessoas inscritas na confraria, a qual já havia recebido diversas indulgências papais, em especial as Breves concedidas pelo papa Inocêncio XIII (1655-1724, papado de

¹⁶⁶ José Aires aponta como o ano de 1700 como o da edição de *Escola de Bem Morrer*, portanto, pode-se supor que no Colégio da Bahia houvessem apenas exemplares da segunda edição.

¹⁶⁷ AIRES, José. *Breve direção para o santo exercicio da Boa Morte. Que se pratica aos Domingos do anno na Igreja dos Padres da Companhia de JESUS do Collegio da Bahia. Instituido com autoridade Apostolica, em honra de Christo Crucificado, e de sua Santissima Mãe ao pé da Cruz, para bem e utilidade dos Fieis*. Lisboa Occidental: Officina da Musica, 1726.

1721 e 1724) em 28 e 29 de dezembro de 1722¹⁶⁸. As licenças para o livro de Aires foram dadas em 1725, tanto pelo provincial da província do Brasil, padre Manoel Dias, quanto pelo Santo Ofício. Um aspecto interessante é que em quase todos os textos que dão aprovação para a publicação da obra, é recorrente a justificativa de sua importância para conduzir a uma reforma dos costumes, buscando retirar o homem do mundo dos vícios e fazendo triunfar as virtudes.

Segue tratando das regras dos irmãos da Confraria da Boa Morte, erigida à honra do Cristo crucificado e de Maria Santíssima, Senhora Nossa, ao pé da cruz. As regras são as mesmas transcritas na *Escola* de Bonucci, mantendo inclusive algumas sentenças e detalhando outras. Um caso é que, quando da morte de um irmão, os demais deviam realizar uma série de atividades, como rezar a coroa das cinco chagas, ouvir uma missa e oferecer a primeira comunhão que fizessem por intenção do defunto, com cinco pais nossos e cinco ave-marias às chagas de Cristo. A não execução destas regras não levaria ninguém ao pecado, mas, segundo Aires, “(...) privaria daquelle bem espiritual, que guardando as poderá conseguir”¹⁶⁹.

Tratados os principais pontos, o autor apresenta uma espécie de roteiro de como era praticado o exercício da Boa Morte e as preces que se costumavam fazer. O início do culto se dava com a saída do sacerdote da sacristia, acompanhado de quatro acólitos (dois cantores e

¹⁶⁸ A todos que estavam inscritos na Confraria da Boa Morte do Colégio da Bahia era dada indulgência plenária, refletida na hora da morte, se contritos e arrependidos se confessassem e comungassem ou, se estivessem impossibilitados, invocassem com a boca e o coração o Santíssimo Nome de Jesus. A indulgência plenária e a remissão de todos os pecados era também dada a todos os que confessados e comungados, visitassem a igreja do colégio dos padres jesuítas no dia da Santíssima Trindade, desde as primeiras vésperas até as segundas, e nela encomendassem a Deus a Santa Igreja Católica suas almas. Se confessados e comungados, receberiam indulgência plenária aqueles que visitassem a igreja no terceiro domingo de cada mês, podendo a mesma ser aplicada em sufrágio da alma de qualquer defunto. Ganhariam sete anos e sete quarentenas de perdão em cada dia os que, confessados e comungados, visitassem a igreja em quatro dias do ano: do patriarca São José, na festa da Ascensão de Cristo, no dia de Santa Ana e de Santa Bárbara, advogada da hora da morte. Se rezassem a Coroa de Cristo, ganhariam duzentos dias de indulgência. Os que participassem todo o domingo do exercício da boa morte, além dos 200 dias de indulgência, participariam de duzentas missas que se dizem em Roma a cada sexta-feira. Os irmãos que assistissem na igreja do colégio as missas, ofícios, se empregassem em qualquer exercício santo, atendessem a palavra de Deus, acompanhassem defuntos às sepulturas, visitassem enfermos, ganhariam sessenta dias de indulgência, dadas igualmente se o irmão rezasse cinco pais nossos e cinco ave marias pela alma de qualquer irmão defunto. Se os irmãos da Boa Morte fizessem orações ao Santíssimo Sacramento, quando exposto, ganhariam sete anos e sete quarentenas de indulgências. Também os sacerdotes, regulares ou seculares, poderiam receber indulgências, caso celebrassem Missa de Defuntos no dia da comemoração dos Fieis defuntos no altar de Nossa Senhora da Piedade (localizava-se no altar de São Francisco de Borja), igualmente no seu oitavário, pela alma de qualquer irmão; de maneira idêntica, a todos os sacerdotes que dissessem missas todas as sextas feiras do ano no mesmo altar.

¹⁶⁹ AIRES, José. *Op cit.* p 6.

dois turiferários), que, ao chegar ao altar, expunha o Santíssimo Sacramento seguindo-se de orações e suas respectivas respostas em latim. Para cada gestual, Aires apresenta as rubricas correspondentes para o ato litúrgico. Observa-se que a oração às Chagas de Cristo é recorrente nesta devoção, feitas na forma de colóquios. Diferente da obra de Bonucci, cujo centro é orientar os fiéis, passo a passo, para uma mudança de vida, o texto de Aires é mais conciso neste aspecto, atentando-se para as orações e ritos práticos do culto propriamente dito de preparação para uma boa morte.

Todo o exercício é permeado por preces de perdão e súplica a Cristo e a Virgem Maria para que as dores sofridas em seus sofrimentos no calvário servissem de refrigério para a hora da morte. A devoção à paixão e morte de Cristo era importante, ao mostrar que a dor do filho de Deus teria sido imensa perto da de cada cristão, logo a necessidade de cada um carregar sua própria cruz em silêncio como forma de contrição. Os cantos executados também buscavam criar este clima de lembrança da morte e da dor, sobretudo dos sofrimentos de Maria e seu pranto. Entre eles, executava-se o *Stabat Mater Dolorosa* (Estava a Mãe Dolorosa), quando o sacerdote voltava do púlpito ao final da pregação. Esta música resumia a devoção da boa morte, tendo na cruz o sinal de redenção e possibilidade de alcançar o reino dos céus, com mostram suas duas últimas estrofes: *Fac me cruce custodiri/morte Christi praemuniri/confoveri gratia. Quando corpus morietur/fac ut animae donetur/paradisi gloriae./Amen*¹⁷⁰. Findada esta parte, recolhia-se o Santíssimo Sacramento ao sacrário e o incensava, dando-se por encerrado o exercício por volta das cinco horas.

Contudo, como grande parte das orações era feita em latim, Aires apresenta a tradução da liturgia para o português, orientando o celebrante a usar o vulgar caso a maioria dos frequentadores não soubessem a língua da igreja e, por isso, não entendessem o que era dito nas preces, jaculatórias e orações, “(...) para mayor consolação espiritual de todos os Irmãos”¹⁷¹. Segundo Aires, a devoção da Boa Morte não tinha gasto, nem eleição, nem festa particular, somente “(...) atende ao proveyto espiritual das almas, a fim de alcançar uma boa morte com este Santo exercício pelos merecimentos de Christo, e impetração da Senhora”¹⁷².

¹⁷⁰ “Fazey que essa Cruz se encargue/Da minha alma redimida,/ Com morte tão dolorida. Quando a alma o corpo largue/Seja por vós conduzida/Desta morte à eterna vida./Amém”. *idem*. p 29.

¹⁷¹ *Idem*. p 23.

¹⁷² *Idem*. p 35.

Terminando o rito litúrgico, trata de alguns exercícios diários que considerava úteis e proveitosos aos irmãos da Boa Morte, apresentando uma direção regular diária, justificando que “só a boa vida, que fizer, lhe assegurará a felicidade de uma boa morte”¹⁷³. Todas as manhãs, os irmãos deviam fazer o sinal da cruz, dizendo uma fórmula de louvação à Santíssima Trindade e a Nossa Senhora e, após, rezar um Pai Nosso, uma Ave Maria ao anjo da guarda e outra para o santo do nome, para ser liberto dos perigos da alma e do corpo.

Partindo da ideia do desconhecimento da hora morte, afirma que

(...) em quanto se esta vestindo, lembrese, que algum dia o não hade poder fazer, antes outros o vestirão com uma mortalha para ir em pés alheyos, para a sepultura, e com esta consideração evitará naquelle dia tudo, o que na hora da morte não quereria ter obrado¹⁷⁴.

Vale assinalar a importância da ideia de que um dia vivo era equivalente a uma maior proximidade com a morte, por isso a sua lembrança diária. Com isso, o irmão deveria procurar seu oratório para agradecer pelos benefícios e mercês que recebeu, fazendo atos de Fé, Esperança e Caridade.

Ao sair de casa, era importante caminhar para a igreja do colégio, a fim de se fazer nela a oração ao Santíssimo Sacramento, à Maria e aos Santos, visitando, repetidas vezes, os cinco altares para alcançar as indulgências que o livraria das penas do Purgatório. Era importante não sair da igreja sem ter assistido à missa, com devoção e atenção. Após isso, o fiel poderia se ocupar de seus ofícios e obrigações, não pecando ou desagradando a Deus. A cada hora, sobretudo nas Ave Marias (às 6h, 12h e 18h), levantaria o pensamento a Deus e faria uma breve jaculatória, oral ou interiorizadamente. A ociosidade era vista como a origem de todos os males, logo a importância de estar sempre ocupado.

Encontrando o Santíssimo Sacramento na rua, em procissão ou para servir de viático a algum enfermo, devia acompanhá-lo. Do mesmo modo, ao ver um defunto, era importante rezar por sua alma, “(...) e recolhendo-se dentro de si, considere, que também lhe hade chegar a sua hora em que seja visto naquelle estado, e tenha muito cuydado de ser devoto das Almas, offerecendo por ellas tudo quanto puder, porque são muyto agradecidas”¹⁷⁵. Valoroso era também respeitar aos maiores, mais graves e mais velhos, sobretudo aos sacerdotes, bem

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ *Idem*. p 36.

¹⁷⁵ *Idem*. p 40.

como dar esmolas aos pobres. Não era permitido falar palavras jocosas, ser desonesto e, muito menos, descobrir faltas alheias e murmurar contra seu próximo. Devia-se recolher antes da noite, mantendo na família o temor de Deus por meio da boa educação dos filhos e escravos, evitando todo o modo de culpa, fazendo com que rezassem o rosário, a coroa ou o terço com ladainha.

No que tange às devoções, era importante cumpri-las a fim de ter a seu favor todos os Santos de quem era devoto. O exame de consciência recebia também forte atenção por parte de Aires, devendo ser feito todas as noites, antes de se deitar, analisando o dia e todas as ações. Para tanto, propõe um modelo prático em cinco pontos: 1º) Dar ação de graças pelos benefícios recebidos; 2º) Pedir luz e ciência para reconhecer os pecados; 3º) Examinar as culpas, discorrendo pelos atos e momentos do dia e vendo no que ofendeu a Deus por pensamentos, palavras e obras, ou seguindo os mandamentos (entre os dez da Lei de Deus e os cinco da Igreja), advertindo as circunstâncias e espécies de pecados, em especial se eram vícios capitais, tais como a soberba, a avareza, a luxúria, a ira, a gula e a inveja, fazendo deles juízo; 4º) Arrepender-se dos pecados e faltas que cometeu e fazer ato de contrição; 5º) Propor correção com toda a vontade e resolução.

Afirma Aires que este exame seria feito diariamente e, com afinco, na véspera de uma confissão, mostrando também o meio mais eficaz de realizá-la, bem como o modo de comungar após os atos de absolvição. Contudo, como nem sempre era possível receber a comunhão sacramental, expõe maneiras de se comungar espiritualmente a fim de não se privar de elemento tão importante para colher os frutos, benefícios e mercês que preparavam para uma boa morte. Segundo o autor, “(...) esta Comunhão espiritual consiste em um ansioso desejo de comungar, e receber o diviníssimo Sacramento, havendo-se no seu interior, como se na realidade se vira regalado com aquele Divino Pão do Ceo”¹⁷⁶. Era importante fazer o ato de contrição e, interiormente, a confissão geral. Após, diria por três vezes “(...) Senhor, eu não sou digno, nem merecedor, de que vós entreis na minha morada, mas só com dizer uma palavra a minha Alma será salva (...)”¹⁷⁷ e, imaginando que o sacerdote lhe dava a comunhão, se recolhia e fazia os atos de Fé, Esperança e Caridade.

¹⁷⁶ *Idem.* p 61.

¹⁷⁷ *Ibidem.*

Findada esta parte, apresenta algumas orações a serem feitas com o objetivo de impetrar uma boa morte, sendo várias dedicadas a Virgem Maria. Segundo Aires, uma delas teria sido ensinada pela própria Virgem a Santa Methildes Virgem, “(...) um modo de a saudar todos os dias, em nome da Santíssima Trindade, prometendo que observando-o, lhe seria propicia na hora de sua morte”¹⁷⁸. Para realizá-la, o indivíduo deveria ter uma séria memória da morte, lembrando-se da última hora que o esperava. A oração pedia a clemência de Jesus na hora da morte e a intercessão de Maria, cujo coração imaculado havia sido transpassado por uma espada de dor no momento da paixão de seu filho.

Outras preces destinavam-se aos anjos, em especial os de guarda, e aos santos, vistos como intercessores para com Deus. Cada cristão poderia ter qualquer santo de devoção, porém Aires busca apontar alguns cuja piedade poderia ajudar muito na hora da morte. Entre eles estão São José, glorioso patriarca e esposo da Virgem Santíssima; Santa Ana, mãe da mãe de Deus; São Joaquim, bem aventurado pai da Virgem Santíssima; Onze mil Virgens (Santa Úrsula e suas companheiras), advogadas que costumavam assistir aos seus devotos na hora da morte; Santo Inácio de Loyola, o Patriarca; São Francisco Xavier, grande apóstolo do oriente (podendo-se rezar dez pai nossos e dez ave marias em honra dos dez anos que o santo serviu a Deus no oriente); Santo Antonio de Lisboa, glorioso Padre; Santa Bárbara, virgem e advogada da hora da morte e intercessora poderosa para não se morrer sem receber o Santíssimo Sacramento.

Para concluir, o padre José Aires apresenta um breve método do que se deveria fazer “naquella certa, e tremenda hora”¹⁷⁹. Na vida, os homens buscavam empenhar-se para não errar em suas atividades, ensaiando o máximo possível. Porém, se nas coisas pequenas e sem valor eles assim se comportavam, deveriam se tornar muito mais diligentes na matéria do bem morrer, ato único que não perdoava qualquer tipo de erro, já que se morria apenas uma vez e a morte era certa para todos. Portanto, a vigilância era necessária, “(...) pois o tempo preciso da partida he certo, e não sabemos se as dores, as ânsias, as fadigas da enfermidade, ou o repentino da morte, darão lugar para se fazer a devida prevenção”¹⁸⁰.

¹⁷⁸ *Idem.* p 64.

¹⁷⁹ *Idem.* p 84.

¹⁸⁰ *Idem.* p 85.

Neste ponto, alguns aspectos eram importantes: o *Quotidie morior*, morrer todos os dias em vida, e o *Memorate novissima tua*, sempre tendo em mente a morte a transitoriedade da vida: “(...) essas mãos, com que pegais neste livrinho, esses olhos, com que estais lendo o que vos digo aqui, e todo este vosso corpo de que sois tão amador, se hade de converter em pó, e em cinza: *In pulverem reverteris*”¹⁸¹. Além deles, o cristão devia se lembrar de que, ao morrer, a foice da morte tudo cortava deste mundo: as dignidades, os postos, as riquezas, os talentos e prendas, a nobreza e soberania de sangue, sendo que o que “(...) acompanha a pobre Alma, são as boas, ou más obras, que fez em quanto esteve, e viveu neste mundo: *Opera enim illorum sequuntur illos*”¹⁸².

Com isso, o homem deveria estar bem disposto e aparelhado para quando a morte lhe alcançasse, a fim de que ela não o apanhasse descuidado – maior problema para os autores dos manuais de boa morte. Em seu relato, aponta para o momento terrível que seria aquele entre a vida e a morte, quando se está por expirar, moribundo e cheio de dores, tendo a vista os filhos, parentes e amigos. Neste instante, os inimigos haviam de cercá-lo, quebrando todos os sentidos, os alentos da Alma e as forças do corpo. Mesmo assim, não seria isso o pior, mas aquilo que viria em seguida,

(...) porque saindo vossa Alma do corpo, hade ser apresentada ao Divino Juis, que sabe tudo o que tendes feyto em vossa vida, e vos hade julgar conforme os vossos merecimentos, e uma de duas sentenças vos hade dar, ou de eterna condenação, ou de eterna salvação, e completa: Oh instante! Oh momento! Quão terrível, e medonho és!¹⁸³.

A lembrança do passado, a experiência do presente e o temor do futuro (danação ou salvação) eram os elementos que mais penalizariam e afligiriam a pobre Alma na última hora. Como mostrou, existiriam duas sentenças, a de

(...) penar nas masmorras do inferno em companhia dos demônios sem aliviou algum, atormentado severissimamente em todas as potencias, e sentidos, e isto por toda uma eternidade, que nunca hade ter fim, nem acabar, mas sempre estará no seu princípio; ou a ditosa sentença da salvação, nas moradas da Celeste Jerusalém, gozando para todo o sempre da vista de Deus, da companhia da Virgem Santíssima Senhora nossa, e de todos os Bemaventurados, cheyos de gostos, que nunca hão de acabar, nem

¹⁸¹ *Idem.* pp 85-86.

¹⁸² *Idem.* p 86.

¹⁸³ *Idem.* p 88.

ter fim, possuindo tudo o que quiser, e carecendo de tudo o que não quiser ter, sem medo, ou receyo que se hajão de acabar tantas felicidades¹⁸⁴.

Um ensaio bem feito seria muito útil, independente do momento em que ela decidisse colher o homem que não deveria se abraçar a elementos como idade, saúde ou robustez, “(...) porque tudo acaba, e fenece em um instante”¹⁸⁵. Para tanto, Aires propõe uma breve consideração para cada dia da semana, em que deveriam ser meditados com viva ponderação elementos de preparação contínua para a morte.

De modo específico, apresenta um método prático, afirmando que,

(...) como a experiência me tem ensinado haver muyto descuydo nos Medicos, parentes, e domésticos do enfermo em o desenganar do estado, em que se acha, de que não pode livrar, nem escapar da doença se não morrer, anseia por o methodo, e as palavras, com que o podem fazer, e advirtão que nisto lhe fazem o mayor bem¹⁸⁶.

O texto apresentado na forma de meditação incide na ideia de que o corpo é o cárcere da alma e que esta, no momento da morte, liberta-se para gozar da liberdade e glória destinada aos filhos de Deus, na esperança da bem aventurança eterna. Desapegar-se dos bens materiais, das obrigações e de todas as coisas mundanas era importante, ao se lembrar que isto era pouco perto de tudo o que Deus poderia oferecer. Na hora da morte, a salvação tornava-se a única coisa a se preocupar, já que o mundo não mais pertencia ao homem.

Assim, confessado bem e verdadeiramente, feito o testamento e disposta suas coisas; recebidos os sacramentos de modo mais devoto, o moribundo poderia esperar com segurança a hora em que Deus o chamaria. Caso não houvesse sacerdotes, ou este chegasse tarde demais para ajudar a bem morrer, Aires apresenta uma *Protestação da Fé para o artigo da morte*, sendo que esta deveria ser decorada ainda em vida. Nela, recorrendo primeiramente à Trindade, à Virgem Maria, aos anjos e santos, o agonizante professava sua fé na doutrina da Igreja Católica e garantia querer viver e morrer com as verdades por ele proferidas.

Ao se colocar sob o julgo divino, afirma que sua vontade é a mesma de Deus, esperando pela divina piedade e misericórdia de Cristo por meio do perdão de seus pecados. Pedia também clemência pelas faltas cometidas e perdoava aqueles que lhe ofenderam. O texto termina com algumas súplicas para a hora da morte, dedicadas a Deus, a Jesus Cristo, a

¹⁸⁴ *Idem.* p 89.

¹⁸⁵ *Idem.* p 90.

¹⁸⁶ *Idem.* p 93.

Virgem Santíssima e ao anjo da guarda, bem como jaculatórias e atos de fé, esperança e caridade, desejando Aires que “(...) queyra a Bondade Divina que nos vejamos todos na Bemaventurança, uma vez que este seria o único fruto deste directorio, o qual, para que sempre vos acompanhe, fis tão manual”¹⁸⁷.

Tais textos, portanto, aliados a uma série de outros autores, em linhas gerais, propunham métodos práticos para a salvação das almas, ao mesmo tempo em que buscavam sensibilizar os cristãos para a importância da Igreja Romana como única detentora dos meios para este fim. Assim, por mais que as ações cotidianas e os exames de consciência fossem importantes, sem o sacramento da Confissão, a chancela da cristandade sobre a pureza da alma, nada teria o valor necessário. Deve-se entender esta literatura de piedade, portanto, como uma potencializadora das práticas religiosas fúnebres, dando legibilidade às normativas eclesiais presentes nos rituais, missais e demais obras oficiais. Estes livros tiveram grande êxito, verificado pela circulação de ideais que eram ressignificados culturalmente e direcionavam o modo como o culto aos mortos se processava em cada local.

A valorização exacerbada do tema da finitude invadiu também os domínios coloniais, como foi o caso brasileiro, incentivando devoções e práticas culturais que incidiam em vários campos da vida social e religiosa. A morte passava, assim, a se tornar uma questão de importância singular na vida das pessoas, uma vez que seriam os preparativos para ela que definiriam se o indivíduo poderia ou não colher os prêmios das bem-aventuranças bíblicas e do convívio celeste. Tão arraigada era que, por vezes, configurava-se como um hábito cultural baseado na memória e na estruturação simbólica das experiências religiosas. Deste modo, estes aparatos devem ser entendidos por meio de um amplo conjunto de pressupostos e inclinações, hábitos e rotinas, associações históricas e práticas culturais específicas a um dado momento histórico e sempre pautados na curta duração.

O foco direciona-se agora para a conformação de Campinas, importante cidade configurada no final do século XVIII e ao longo do século XIX, entendendo como estes pontos nortearam doutrinas e orientações e estabeleceram práticas que eram, à luz das heranças culturais, decodificadas pela sociedade em suas relações com a Igreja e com o poder público municipal.

¹⁸⁷ *Idem.* p 102.

CAPÍTULO 2 – A MORTE E O MORRER NA CAMPINAS OITOCENTISTA

A província de São Paulo adotou institucionalmente a liturgia fúnebre do catolicismo, de acordo com as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, publicadas em 1707, pela Igreja Católica Romana, representada por seu bispo Dom Sebastião Monteiro da Vide (1643-1722). Contudo, por mais que certas práticas religiosas permanecessem de modo oficial, elas divergiam regionalmente e apresentam diversas especificidades, sendo fundamental pesquisar as construções culturais e históricas que embasam e permitem entender as transformações e as peculiaridades no tratamento da morte e dos mortos. Como já demonstrou Xavier, as *Constituições* buscavam trazer ao mundo católico colonial uma proximidade às posturas assumidas deste o Concílio de Trento (1545-1463), porém, mesmo no início do século XIX, “(...) este modelo europeu não estava totalmente implementado em São Carlos e nem na Província [de São Paulo] neste período”¹⁸⁸. É importante considerar que o Bispado de São Paulo foi criado apenas em 06 de dezembro de 1754, por meio da bula do papa Bento XIV (1675-1758), *Candor Lucis Aeternae*, abrangendo, na época, territórios dos atuais estados do Paraná, Santa Catarina e sul de Minas Gerais.

Para tanto, acredita-se ser necessário compreender esta temática dentro de um fenômeno amplo de circulações culturais que, entre a Igreja portuguesa e a brasileira e, nesta, entre os diferentes grupos, suscitavam relações que caminhavam entre a norma eclesiástica e a elaboração de diferentes práticas e representações. Por sua vez, estas eram amparadas, com grandes especificidades, pela ação das irmandades, baseadas em livros litúrgicos e de ensinamentos, sermões e doutrinas e, em especial, por meio dos ensinamentos legados a partir dos manuais da boa morte. Assim, por mais que seja oportuno falar de um consenso religioso entre a população, este não se vincula como tal, mas como uma construção que caminha por alianças, ora mais evidentes ora menos, entre a própria Igreja, os poderes públicos, os interesses senhoriais e a ação dos grupos organizados.

Outro aspecto importante é estudar como as questões e expectativas relacionadas à morte foram solucionadas em Campinas e se houve um padrão de atitudes culturais fúnebres, como muitos autores consideraram em estudos sobre outras localidades, como o Rio de

¹⁸⁸ XAVIER, Regina Célia Lima. “Tito de Camargo Andrade: religião, escravidão e liberdade na sociedade campineira oitocentista”. Tese de Doutorado apresentada ao IFCH-Unicamp. Campinas, SP: 2002. p 35.

Janeiro e a Bahia. Este é um problema que ainda não foi trabalhado, uma vez que as poucas pesquisas que versam exclusivamente sobre o tema elegem apenas as transformações que ocorreram no campo cemiterial, sobretudo no que tange a aspectos de infra-estrutura, organização e reformulação de arquiteturas e espaços urbanos¹⁸⁹.

É interessante observar que a cidade de Campinas foi fundada em 1753 e, antes da sua elevação à freguesia, em 14 de julho de 1774, já havia sido permitida a construção de um campo santo, conhecido como Cemitério Bento. Tal fato deve-se, principalmente, à grande distância a ser percorrida até a igreja matriz de Jundiá para os enterros. Do Cemitério Bento do século XVIII até o da Saudade, fundado em 10 de outubro de 1880, dos campos santos das irmandades e das paróquias até a necrópole pública, muitas questões de cunho cultural e religioso podem ser levantadas para a compreensão das liturgias da morte no catolicismo. Neste processo, é grande o valor dos historiadores e memorialistas da cidade cujas contribuições são de suma importância dada a escassez de fontes para a elucidação das questões levantadas.

A pesquisa procurará analisar o tema, na constituição da Campinas do século XIX (tendo limite o ano de 1880), a partir de um viés que tome a religião, a cultura e a história como elementos preponderantes, dando forte atenção às Irmandades nesta relação. Para tanto, será explorada uma densa gama de fontes e bibliografia capazes de fornecer novos olhares à temática e à profunda “mudança dos mortos” na sociedade campineira oitocentista.

2.1 *A morte na Província de São Paulo: leis de Deus e dos Homens*

Segundo Renato Cymbalista, a relação entre vivos e defuntos engendrou diversas transformações na sociedade paulista desde o período colonial. Estudando em sua obra o papel dos mortos na urbanização e expansão do território paulista, ressalta a importância das formas e atitudes com as quais os vivos encontraram para lidar com o fato humano da finitude, compreendendo suas construções e interpretações¹⁹⁰. Para ele, o “problema” da morte e dos mortos seria pressuposto, inclusive, para o estabelecimento de núcleos urbanos,

¹⁸⁹ Um exemplo de trabalho sobre o contexto campineiro é a dissertação de mestrado de Antonio Carlos Rodrigues Lorette, pela Puc-Campinas, intitulada *Cemitérios em Campinas: transformações do espaço para sepultamentos (1753-1881)*, de junho de 2003.

¹⁹⁰ CYMBALISTA, Renato. *Cidade dos Vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do Estado de São Paulo*. São Paulo: Annablume, 2002. p 201.

como teria ocorrido em cidades como Limeira, Itu e Campinas. Desta forma, nosso desejo é entender como foram engendrados no seio do catolicismo romano ritos, celebrações e normas sobre a morte e os mortos, a fim de esclarecer as liturgias que direcionavam o modo como os paulistas, especialmente os campineiros oitocentistas, lidavam com os aspectos fúnebres. Para tanto, abordam-se desde elementos doutrinários da igreja europeia e brasileira à legislação civil, como forma de compor um campo de influências e circularidades culturais.

No caso da fundação da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Campinas, o signo da morte teria marcado a história da cidade desde seu início no século XVIII. O principal documento desta questão encontra-se no primeiro Livro Tombo da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição, aberto e encerrado pelo provisor do bispado, Gaspar de Sousa Leal, datado de 09 de janeiro de 1776. Na “Breve Notícia da fundação ou ereção desta freguesia de N. S. da Conceição das Campinas”, feita pelo primeiro vigário, Frei Antônio de Pádua Teixeira, fica claro o contexto da elevação do antigo povoado à freguesia, com a construção de uma igreja matriz. Segundo o religioso, como a região era um local de pouso, foram se estabelecendo diversos moradores que viviam com muita fartura de mantimentos, “(...) contudo, pereciam fortemente pela falta de Sacramentos, sem os quais no decurso de trinta anos faleceram perto de quarenta pessoas; isto por nenhuma causa mais, do que pela grande longitude e distância em que existiam de sua Freguesia de Jundiaí”¹⁹¹. Assim, conforme Cymbalista, “viabilizar a ocupação permanente para os vivos, portanto, significava também fazê-lo para os mortos”¹⁹².

A ausência do amparo eclesiástico levou os moradores do povoado de Campinas do Mato Grosso, ligados à Freguesia de Jundiaí, a se organizarem a fim de prover suas almas do amparo da lei de Deus. Isto tudo, conforme Lapa, pela busca de uma sepultura cristã. De cerca de 1744 a 1774, muitas pessoas haviam falecido sem receber os sacramentos, questão séria para a Igreja e que inquietava a população incerta com seu destino *post-mortem*. O transporte dos mortos para Jundiaí, bem como a participação nos atos religiosos era algo complicado, já que a viagem durava dois dias, em distância de dez léguas. Isto deixava os moradores, segundo Frei Antônio de Pádua,

¹⁹¹ 1º Livro Tombo da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Campinas 1776. Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas. p 2f e 2v.

¹⁹² CYMBALISTA. *Op cit.* p 31.

(...) aflitos e desolados que muitas vezes sucedeu alcançarem licença para serem desobrigados em seus próprios sítios dos preceitos quaresmais e para se sepultarem os mortos se fez um Cemitério, que serviu até a nova ereção desta Freguesia¹⁹³.

A permissão para a construção de um campo santo, bento, de propriedade e responsabilidade da Igreja, portanto, veio antes da construção da igreja matriz, o que mostrava a preocupação com o socorro espiritual das próprias almas e com destino dos corpos, receptáculos destas. Datada de 1753, sob provisão do bispo de São Paulo, Dom Frei Antônio da Madre de Deus Galvão, OFM (1697-1764), a autorização eclesiástica assegurava tranquilidade à população que poderia ter a certeza de que seus mortos alcançariam os céus. Como aponta Lapa,

(...) não é propriamente a morte em si que os aterrorizava. Sabiam que um dia morreriam e que o corpo viraria pó. Mas a última partícula desse pó é que não poderia repousar debaixo de uma terra que não tivesse sido abençoada pela Igreja, uma vez que tinham recebido o sacramento do batismo, o que os obrigava a buscar um solo sagrado para serem enterrados. Daí, terem conseguido o cemitério até antes da primeira capela¹⁹⁴.

O Cemitério Bento era a única construção de uso coletivo do bairro rural. Segundo o memorialista Celso Maria de Mello Pupo, este espaço de sepultamento localizava-se ao lado da atual igreja de São Benedito, no local antes conhecido como *Caminho das Campinas Velhas*, limite periférico da malha urbana de traçado setecentista, sendo utilizado até a ereção da freguesia¹⁹⁵. Sua abertura fora feita para prover, espiritualmente, todos os habitantes do povoado que se constituía, sendo um elemento valioso para se entender a configuração e dinâmica urbana local. Ainda há que se realizar um estudo apurado sobre a importância deste cemitério para a origem da futura cidade de Campinas. Por outro lado, pode-se afirmar que sua presença colaborou para suprir as demandas de moradores locais e outros que passaram a habitar nas redondezas.

Contudo, é interessante observar que os moradores do povoado não cessaram de ser sepultados em Jundiá, fossem pobres ou ricos, enterrados no interior ou no adro da Matriz

¹⁹³ *Idem*.

¹⁹⁴ LAPA, José Roberto do. *A Cidade: os cantos e os antros*, Campinas (1850-1900). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. p 312.

¹⁹⁵ PUPO, Celso Maria de Mello. *Campinas, município do Império*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de SP, 1983. p 213. A localização deste cemitério coube a Mello Pupo em suas pesquisas no arquivo da Diocese de Campinas.

da freguesia – ainda o local mais apropriado para os cristãos que temiam a morte e o destino das almas. Desta forma, este primeiro campo santo acabou servindo para a inumação de escravos, acatólicos ou não batizados, além de aflitos e suicidas, mesmo que um cemitério abençoado pela Igreja não pudesse comportar estes tipos de pessoas. No período de 1753 a 1777, o também chamado Cemitério das Campinas recebeu 33 sepultamentos, sendo de 19 escravos negros, 1 escravo índio, 4 alforriados, 4 natimortos filhos de alforriados, 2 pardos livres, 1 índio alforriado e 2 administrados, conforme lista de óbitos feita pelo pesquisador Mário Mazzuia nos livros de óbito da Freguesia de Jundiaí e transcritas por Pupo¹⁹⁶. Apesar de não receberem os sacramentos, pelo menos seus corpos jazeriam em um espaço santificado pela Igreja. Uma possível explicação para o não sucesso do cemitério pode ser, justamente, a inexistência de uma igreja ou capela próxima, construção que conferia sacralidade, dignidade e respeito à necrópole.

A referida capela campineira só foi construída no ano de 1774, graças a petições dos habitantes ao então bispo de São Paulo, Dom Frei Manuel da Ressurreição, OFM (1718-1769), data que coincide com a fundação da freguesia. Além da questão religiosa em jogo, este ato representaria uma melhora na condição de vida dos roceiros, habitantes do local, já que com a vinda de um sacerdote e as missas celebradas, seria desenvolvido o comércio, com as trocas e encontros, a construção de casas e os demais serviços que a instalação de uma capela necessitaria – proporcionando a circulação de pessoas de diversos locais e com formações variadas, ocasionando trocas de conhecimento em todos os campos culturais. Este documento, também transcrito no Livro Tombo, cita a estima dos habitantes por uma capela, a fim de suprir suas almas de valimento espiritual, mesmo que somente nas ocasiões em que houvesse sacerdotes. Conforme o texto de autorização escrito pelo Escrivão da Câmara Episcopal, Francisco Leandro Xavier de Toledo Rondon, a capela possibilitaria que os moradores do local “(...) pudessem ser socorridos com os Sacramentos, dos quais pela longa distância da sua Freguesia padeciam grave alta, morrendo no decurso de dezoito anos a esta parte, vinte e três pessoas sem os Sacramentos da Confissão e Eucaristia (...)”¹⁹⁷.

Como os recursos eram escassos, o bispo de São Paulo, Dom Frei Manuel da Ressurreição, autorizou a construção de uma capela provisória, de taipa de mão e coberta de

¹⁹⁶ *Idem.* p 225.

¹⁹⁷ 1º Livro Tombo da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Campinas. *op cit.* p 8 e 8v.

sapé, até que se concluísse a nova matriz (inaugurada por volta de 1781), nomeando por pároco frei Antônio de Pádua, OFM, que exerceu ali o sacerdócio até 16 de novembro de 1778. Esta primitiva construção foi benta e teve sua primeira missa celebrada em 14 de julho de 1774, onde estiveram presentes o Padre Mestre Frei Manuel de Santa Gertrudes Auliar, presidente do mosteiro de São Bento, e o Padre Antônio do Prado Siqueira, vigário de Mogi Mirim. Ali passaram a se executar os sepultamentos, “(...) consignando enterramentos de senhores de roças e seus familiares, dentro da igreja, junto a grades, confessionários, capela-mor, etc, demonstrando dimensões de uma igreja”¹⁹⁸. Esta constatação deriva das expressões utilizadas pelo primeiro vigário da paróquia nos assentos de óbito, como “logo abaixo da capela-mor”, “na entrada junto à pia”, “de trás da porta principal”, “junto às grades desta Matriz”, “na entrada da Igreja”, “junto ao confessionário”, “no lugar das grades”, “dentro desta Igreja das Campinas a parte esquerda junto à pia batismal”¹⁹⁹.

O que se observa é que a iniciativa por um cemitério na vila, antes de uma igreja, demonstra a preocupação dos vivos com o destino de suas almas. Ter o corpo enterrado em um espaço bento era de grande valor. A morte devia ser lidada com cautela, com solenes demonstrações de fé, iniciadas por preparações ainda em vida, passando pelos testamentos até a sepultura cristã e sufrágios. Isso ocorria com os mais ou menos abastados, como demonstra o registro de óbito de Teresa de Lima, moradora do povoado das Campinas do Mato Grosso e sepultada em Jundiáí. Falecida em 30 de outubro de 1767 e enterrada no interior da matriz da vila, “(...) por ser sumamente pobre, foi feito pelo amor de Deus”²⁰⁰.

Pode-se falar, então, de um hábito relativo ao tema da morte – “como se devia bem morrer” –, construído por meio da circulação de imagens, textos e da oralidade, sendo destacável a importâncias dos manuais de boa morte e bem morrer. Conforme David Morgan,

(...) the habitus, we may say, contributes fundamentally to the construction of the world the one takes for granted because it provides the range of

¹⁹⁸ PUPO. *Op cit.* p 219.

¹⁹⁹ Livro de Óbito da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição das Campinas (1774-1806). Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas.

²⁰⁰ PUPO, Celso Maria de Mello. *Campinas, seu berço e juventude*. Campinas: Empresa Gráfica da Revista dos Tribunais S. A., 1969. p 226.

conscious and unconscious codes, protocols, principles, and presuppositions that are enacted in the world's characteristic practices²⁰¹.

Ao passo que os manuais de boa morte e bem morrer auxiliaram na consolidação das práticas e normas rituais eclesiais e na configuração de um senso comum sobre a morte, no campo das normativas oficiais da Igreja grande destaque também deve ser dado às *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1707. Composta pelo quinto arcebispo da Bahia, jesuíta de origem portuguesa, Dom Sebastião Monteiro da Vide (1643-1722), foi o primeiro código de regulamentação eclesial da colônia que vigorou oficialmente até cerca de 1889 e, extra oficialmente, até os primeiros anos do século XX. Em linhas gerais, as *Constituições* sinalizaram uma profunda ruptura na compreensão da Igreja católica do período colonial, importantes no processo de tridentinização do clero brasileiro.

Oriundas do Concílio Provincial realizado na Sé Metropolitana da Bahia, em 12 de junho de 1707, e do qual participaram bispos do Rio de Janeiro, Pernambuco, Angola e São Tomé, as novas legislações buscaram disciplinar a Igreja colonial, bem como incentivar uma reflexão sobre a teologia moral em vigor. Seguindo orientações do Concílio de Trento, Dom Monteiro da Vide afirmou que a Igreja no Brasil experimentava “(...) graves abusos, e falha na administração da Justiça, e no governo espiritual das almas (...)”, julgando que isso ocorria por “(...) não haver Constituições próprias neste Arcebispado, pelas quais, como por leis certas, e infalíveis julgassem os Ministros, e se governassem os Párcos, e mais súbditos deste Arcebispado”²⁰². Havia constituições anteriores, feitas pelo antigo bispo da então Diocese da Bahia, Dom Constâncio Barradas, no ano de 1605, quando ainda estavam anexados os bispados do Maranhão, Rio de Janeiro e Pernambuco. Porém, como estas não haviam sido impressas e se achavam obsoletas, Dom Vide resolveu refazê-las, valendo-se do período do ano em que o clima impossibilitava a realização de visitas pastorais.

²⁰¹ MORGAN, David. *Visual Piety: a history and theory of popular religious images*. Los Angeles: University of California Press, 1998. p 7.

²⁰² “Relação da Procissão e Sessões do Synodo Diocesano, que se celebrou na Santa Sé Metropolitana da Bahia em 12 de Junho de 1707 dia do Espírito Santo, e nas dias Oitavas seguintes, presidindo nelle o illustrissimo e reverendissimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, quinto arcebispo do Arcebispado da Bahia” in VIDE, Sebastião Monteiro da, Dom. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo illustrissimo e reverendissimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Magestade: propostas, e aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707*. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes, 1853. p 511.

Assim, baseados nos “(...) Sagrados Cânones, Decretos do Sagrado Concílio Tridentino, Constituições Apostólicas, e as que convêm ao serviço de Deus nosso Senhor, salvação das almas de nosso Diocesanos, bom governo espiritual da Igreja e observância da Justiça (...)”²⁰³, os bispos compuseram uma série de leis, divididas em cinco livros, que foram aplicadas em toda a jurisdição eclesiástica da colônia do Brasil. A necessidade maior era a regulamentação das práticas litúrgicas e paralitúrgicas católicas, costumes, orações e preces, obrigações e deveres, além de outras questões civis que, na época, eram de competência da Igreja. Como o catolicismo era a religião oficial do Estado, todos estavam submetidos às normativas dos cânones das *Constituições*, sendo a desobediência passível de punição. Conforme Casimiro,

(...) os colonos procuravam participar dos ofícios religiosos e do exercício da fé cristã, assistindo à missa, pagando seus dízimos, confessando, rezando pelos seus mortos e prevenindo a salvação das suas almas, com legados para a celebração de missas post mortem²⁰⁴.

O valor pelos sacramentos, por exemplo, é bem visível no texto, em especial pela Penitência – contestada pelo protestantismo – e pelo Batismo, ambos de forte incidência tridentina.

Um dos pontos tratados dizia respeito ao campo da morte e dos mortos, os ritos e tratamentos e eles dispensados. A confissão era o sacramento por excelência de religamento entre o homem, pecador arrependido, e Deus, capaz de prover uma boa morte. Havia a necessidade de que cada cristão se confessasse, ao menos durante a quaresma – tempo litúrgico em que a Igreja mais se empenhava nos processos de catequização –, conforme estabelecido pelo Concílio de Latrão. Como coloca Lana Lange, “(...) a confissão anual permitia a intromissão continuada do clero na vida cotidiana dos fiéis (...)”²⁰⁵.

A licença de um sacerdote para ouvir confissões valia um ano e era dada mediante exame realizado na presença do bispo, no qual se mediam os conhecimentos de Teologia, Cânones e Casos de Consciência. Assim, cada fiel deveria ter um confessor, já que este sacramento era um dos que prepararia o destino do fiel após a sua morte, curando as feridas

²⁰³ VIDE, Sebastião Monteiro da, Dom. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. p XX.

²⁰⁴ CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. “Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia: educação, lei, ordem e justiça no Brasil Colonial”. Artigo acessado em 10/02/2013 de www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/artigos_pdf/Ana_Palmira_Casimiro1_artigo.pdf

²⁰⁵ LANA, Lana. “As Constituições da Bahia e a Reforma Tridentina no Clero do Brasil” in FEITLER, Bruno e SOUZA, Evergton Sales (orgs.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011. p 164.

de sua alma. No momento derradeiro, por sua vez, “(...) a confissão podia ser administrada por qualquer sacerdote, ainda que não tivesse cura d’almas, e este teria poderes para absorver até os casos reservados ao bispo, porque nessa situação cessavam todas as “reservações”²⁰⁶. Contudo, se o moribundo escapasse da morte, este perdão perdia o efeito.

Entre os elementos postulados nas *Constituições* estava a fatura do testamento, o qual passava a ser permitido inclusive aos clérigos e beneficiados. Ressaltavam a importância de que os leigos guardassem nestes documentos a solenidade e o número de testemunhas impostos pelo direito Civil e Leis do Reino, algo que poderia levar a sua nulidade. Ninguém poderia impedir que o testador dispusesse livremente de seus bens, utilizando de “(...) enganos, força, e outros ilícitos meios (...)”, sobretudo quando estes fossem destinados à Igreja, mosteiros, hospitais, casas de misericórdia, órfãos, pobres, obras e outros lugares pios. O que se observa no texto é que as leis eclesiásticas buscavam, conforme o texto, ajudar as civis “(...) com a espada espiritual (...)”²⁰⁷.

Para tanto, as *Constituições*, a fim de evitarem “(...) desordens, escândalos, e maus exemplos, que se podem dar (...)”²⁰⁸, apresentavam orientações aos clérigos sobre o modo correto de testar. Em primeiro lugar, o testamento era de papel importante para a salvação da alma do testador, desincargo de sua consciência, paz e sossego de sua família e descendentes. Por isso, deveria o sacerdote dirigir com caridade e zelo o cristão, escrevendo fielmente aquilo que ele desejava, sem favorecer a si mesmo, parentes ou aqueles a quem tinha debaixo de seu poder – seguindo em grande parte a estrutura proposta pelo padre Estevão de Castro. A única liberdade que o padre poderia ter no texto se referia à realização de ofícios e sufrágios costumeiros,

(...) ainda que eles mesmos os hajam de cumprir; mas nem eles, nem outros Clérigos poderão escrever outros ofícios, e Missas, declarando que eles mesmos as digam, porque por este mesmo caso ficarão sem as dizerem, ou fazerem os ditos ofícios, e se cumprirão por outros Sacerdotes²⁰⁹.

²⁰⁶ LANA. *Op cit.* p 168. Entre as obrigações dos párocos, além da “cura das almas”, estavam a celebração de missas todos os domingos e dias santificados, administração dos sacramentos, ensino da doutrina cristã, conservação dos bens da igreja, zelando por uma vida sem escândalos e pecados, diferindo dos homens por sua aparência e ações. XAVIER, Regina Célia Lima. “Tito de Camargo Andrade: religião, escravidão e liberdade na sociedade campineira oitocentista”. Tese de Doutorado apresentada ao IFCH-Unicamp. Campinas, SP: 2002. p 53.

²⁰⁷ VIDE. *Op cit.* p 279.

²⁰⁸ *Idem.* p 280.

²⁰⁹ *Ibidem.*

Isto dizia respeito à possibilidade dos religiosos lucrarem de modo indevido com os testamentos, já que os ofícios tinham custos, geralmente mantidos por meio de tabelas de preços.

As disposições atingiam todos os pontos: modo de escrita, testemunhas, tempo de abertura e efetivação do testamento. Cumprir as ordenações, por exemplo, era importante, pois, sem a realização das últimas vontades e demais sufrágios, as almas dos testadores não poderiam ser socorridas. A negligência de algum dos pontos teria ocorrências que poderiam ser catastróficas, do mesmo modo a punição imposta também o era, com direito à excomunhão maior. Com brevidade deveriam ser realizadas as missas e os ofícios que o testador mandava fazer por sua alma, devendo ser executados conforme o costume da Igreja, como em relação à missa de corpo presente e demais ritos litúrgicos. Para isso, os testamenteiros deviam requerer perante o Juiz de Resíduos a entrega dos bens necessários para o pagamento dos ditos atos religiosos, não podendo, contudo, alterar os legados pios, como as missas, capelas, ofícios, esmolas, casamentos de órfãos, remissão de cativos e outras coisas semelhantes.

Observa-se que a ideia central do testamento era, além de pagar as taxas necessárias, prever e prover os sufrágios pela alma do falecido no pós-morte e até o dia do Juízo Final coletivo. Os ricos, por exemplo, construía capelas ou outros edifícios religiosos com a finalidade de ali serem sepultados, uma vez que o enterramento dentro dos templos era sinal de salvação. Vale lembrar que, além de estar em solo sagrado, parcela das missas ali celebradas eram destinadas as suas almas. Outra possibilidade era a obtenção de licenças para o sepultamento em capelas ou altares laterais de uma igreja paroquial, bancando, por vezes, a festa do santo titular do altar ou capela.

No que tange estritamente aos enterramentos, nenhum defunto podia ser enterrado sem uma cerimônia de encomendação realizada pelo seu pároco ou sacerdote de seu agrado. Após a morte, o padre deveria ser avisado com agilidade

(...) para que acuda ao encomendar com muita diligência, e antes de o encomendar saberá, se fez testamento, e aonde se manda enterrar, e se deixa legados pios, ou obrigações de Missas, ou se ao tempo de sua morte declarou de palavra alguma coisa destas, para com brevidade as fazer cumprir: e, depois de saber de tudo isto, o encomendará, no lugar onde

estiver com sobrepeliz, e estola preta, ou roxa, guardando a forma, que dispõem o Ritual Romano²¹⁰.

O Ritual a que se refere ao texto é o publicado em 1614, composto durante o papado de Paulo V (de 1605 a 1621), o qual também forneceu parâmetros diretos para o texto das *Constituições*. O *Rituale Romanum* tratava das rubricas litúrgicas de todas as celebrações e sacramentos, escrito para os padres e demais religiosos, originalmente todo em latim, mas também editado com rubricas traduzidas para diversas línguas, como italiano e francês. Unindo palavras e gestos, o ritual de 1614 apresentava orientações, preces, orações e instruções pormenorizadas do *modus operandi* da Igreja no que se referia, por exemplo, aos ritos fúnebres.

Diferindo dos rituais dos mortos anteriores, contudo, o Ritual Romano é devedor de uma série de outros textos litúrgicos que, desde o medievo, ajudaram a compor um quadro de normas e estruturas sobre o modo correto do culto e tratamento dos mortos. Desde o século III, conforme apontam os escritos patrísticos, foi sendo formulado um rito de cuidado dos defuntos que ressignificava práticas culturais do mundo antigo. Por exemplo, antes da morte, o cristão recebia a Eucaristia na forma do Viático, também chamado de alimento para a viagem, concedido também aos penitentes não reconciliados. Este poderia equivaler à moeda que os gregos e os romanos colocavam na boca do defunto para pagar sua passagem para o outro mundo. Após a morte, o corpo era lavado e perfumado, enquanto eram entoados salmos, possível substituto aos lamentos do mundo pagão. Os ritos funerais ocorriam no mesmo dia, sendo o corpo envolvido em um lençol e levado da casa ao lugar da sepultura²¹¹.

Os padres da Igreja antiga também se dedicaram a articular preceitos sobre a morte e os mortos, como o caso do tratado *De Cura pro Mortuis Gerenda*, O Cuidado devido aos Mortos, de 421, escrito pelo epíscopo Agostinho de Hipona (354-430). Partindo de uma questão feita a ele pelo bispo Paulino de Nola (354-431), a respeito da vantagem de se sepultar um cristão junto ao túmulo de um santo, Agostinho disserta sobre os cuidados *post mortem*, mostrando ser salutar o cuidado em relação aos corpos dos mortos, em especial sepultá-los junto ao sepulcro de mártires, já que as almas seriam favorecidas pelas orações ali

²¹⁰ *Idem*. p 288.

²¹¹ ROUILARD, Philippe, OSB. “Celebrar a Morte e os Funerais”. Liturgia e Teologia. Acesso em 13/12/2012 em www.peedson.com.br/escola_da_fe/liturgia/celebrar_a_morte_e_os_funerais.htm.

realizadas. Porém, aponta que a prece era o elemento mais importante que o local de enterro, mesmo assim

(...) isso não significa que a Igreja e os fiéis perdem seu tempo, ao inspirar, pela religião, o piedoso cuidado aos defuntos - ainda que seja verdade que cada um receberá de acordo com o que praticou de bom ou de mau durante a sua vida, já que o Senhor retribui a cada um conforme as suas obras; logo, para que o cuidado tomado em relação a um ente querido seja-lhe útil após sua morte, é necessário que essa pessoa tenha adquirido a faculdade de torná-lo útil ainda durante o tempo em que viveu no seu corpo²¹².

Durante o século VII, com as ordenações romanas, os ritos pré-morte mantiveram a administração do Viático, como garantia da ressurreição, seguida da leitura da paixão de Jesus Cristo. Após isso, era prevista a recitação de salmos e responsórios, como *Subvenite Sancti Dei* (“Vinde, chegai ó Santos de Deus”), responsório gregoriano do ofício de defuntos²¹³, e o canto do salmo 114, hino pascal da libertação e da entrada na Terra Prometida, com a antífona *Choros Angelorum te suscipiat*, excerto da antífona *In paradisum*²¹⁴, texto usado nas missas de réquiem da liturgia da igreja ocidental. Com a morte propriamente dita, o corpo era lavado e colocado no esquife e, antes de sair, recitava-se o Salmo 96 (*Dominus regnavit*). O defunto era levado para a Igreja, onde não se celebrava a Missa, mas um ofício com a recitação de salmos, entre os quais o de número 41, que exprimia o desejo de comparecer diante de Deus; o número 4, que cantava a confiança na proteção divina; o 14, *Domine quis habitabit in tabernaculo tuo*; o 50, *Miserere*, e o 24, *Ad Te Domine levavi animam meam*. Havia, como exposto em Agostinho de Hipona, uma primazia da oração, único meio de prover o fiel na transição da morte para a vida eterna.

²¹² HIPONA, Agostinho de. “O Cuidado devido aos Mortos”. Tradução por Carlos Martins Nabeto. Acesso em 18/01/2013 e disponível em http://obrascaticas.com/livros/Patologia/Santo_Agostinho_-_O_cuidado_devido_aos_mortos.doc.

²¹³ *Subvenite Sancti Dei* é uma antífona litúrgica, difundida pelo uso nas missas de réquiem. Sua letra é: *Subvenite, Sancti Dei, occurrite, Angeli Domini, * Suscipientes animam eius, + Offerentes eam in conspectu Altissimi. V. Suscipiat te Christus, qui vocavit te, et in sinum Abrahae Angeli deducant te. V. Requiem aeternam dona ei, Domine: et lux perpetua luceat ei.*(Venham, santos de Deus, apressem-se, anjos do Senhor, * Levem sua alma e + a apresentem perante a face do Altíssimo. V. Que o Cristo que vos chamou te receba, que os anjos conduzam-te ao seio de Abraão. V. Dai-lhes Senhor o descanso eterno e que a luz perpétua brilhe sobre ele – tradução livre do autor).

²¹⁴ *In paradisum deducant Angeli/in tuovo advento suscipiant te martyres, et perducant te in civitatem sactam Ierusalem./Chorus angelorum te suscipiat, et cum Lazaro quondam paupere aeternam habeas requiem* (Que os Anjos te conduzam ao Paraíso; e que os Mártires te acolham à tua chegada, introduzam-te na cidade santa de Jerusalém. O Coro de Anjos receba-te e com Lázaro, antes pobre, tenha um descanso eterno – tradução livre do autor).

Ainda na forma de procissão, o corpo era levado até a sepultura, devendo-se cantar o salmo 117 (*Confitemini Domino quoniam bonus est*) com a antífona *Aperite mihi portas iustitiae*, tida como a mais curta nas celebrações das exéquias. Neste rito, a morte era vista como um êxodo pascal: o falecido vivia a sua saída do Egito, sua libertação e, finalmente, ingressava na Terra Prometida onde era acolhido entre a corte celeste²¹⁵.

No texto de 1614, em uso até a reforma de 1969, os ritos fúnebres tornaram-se mistos, devedores dos antigos sacramentários, e não faziam referência ao juízo particular e ao purgatório. Por outro lado, o novo ritual inseriu textos que manifestavam o pânico, a incerteza diante da morte e do além, como o do responsório *Libera me, Domine, de poenis Inferni*, introduzido em Roma com o Pontifical romano-germânico do século X, exprimindo o temor do juízo; a sequência *Dies Irae*, hino latino composto entre os séculos XII e XIII, atribuído ao franciscano Tommaso da Celano (c. 1190-1200- c. 1265-1270), texto distante de uma visão pascal da morte; e o ofertório *Domine Jesu Christe*, do século X, que reporta a imagens místicas e à psicologia do profundo²¹⁶.

Havia indicações sobre a visita aos enfermos, a maneira correta de se assistir às pessoas moribundas e fazer a encomendação das almas (com recitação da Paixão de Jesus Cristo segundo o evangelista João). Segundo o ritual seiscentista o pároco era obrigado, por caridade, a nunca abandonar os fiéis em estado final de vida, já que deveria assumir sua função de pastor e zelar pela saúde da alma de seus fregueses, em vida e depois da morte, a fim de que o diabo, por malícia, nunca as pudesse pegar. Para tanto, deveria levar força e liberdade do espírito ao fiel, produzindo atos de fé, de esperança e de amor a Deus e ao próximo; atos de contrição, de oferecimento de si mesmo e de resignação²¹⁷.

Conforme as *Constituições* coloniais brasileiras, mesmo que o defunto fosse enterrado fora de sua freguesia, sempre deveria ser acompanhado por seus párocos (ou por outro por ele nomeado), de quem receberia os sacramentos. O não acompanhamento ou omissão do rito de encomendação faria com que o padre tivesse que pagar multa equivalente a mil réis por vez. Por outro lado, os enterramentos não podiam ser realizados no período da manhã de festas importantes, exceto após o final dos ofícios divinos ou antes das missas,

²¹⁵ ROUILARD, Philippe, OSB. *op cit.*

²¹⁶ *Idem.*

²¹⁷ PAVILLON, Nicolas. *Rituel Romain du Pape Paul V à l'usage du diocese d'Alet avec les instructions & les rubriques en français*. Paris, Charles Savreux, 1667. p 230.

quando necessário. Do mesmo modo, havia restrições durante a quinta e sexta-feira santas, quando o falecido devia ser levado à sepultura, após os ritos litúrgicos, com a cruz baixa e ofícios e enterro apenas rezados; antes do nascer do Sol ou após a sua deposição. Ordenava também o texto que “(...) falecendo alguém de morte repentina, não seja enterrado senão passadas vinte e quatro horas, exceto no tempo de doenças contagiosas (...)”²¹⁸. Nos demais casos, prevaleciam as licenças dadas pela hierarquia da Igreja.

Antes da morte, estando o cristão próximo de expirar, o sacerdote devia realizar o rito de encomendação da alma, iniciando-o com a aspersão de água benta sob o doente, seguida do beijo do crucifixo e da exortação com palavras capazes de suscitar a saúde eterna da alma para a misericórdia de Deus. Seguia colocando a cruz diante do moribundo, afim de que ele, olhando-a, pudesse depositar no crucificado toda a sua assistência; acendia-se uma vela benta, que era segurada por ele ou por pessoa próxima²¹⁹. Todos os presentes, então, se ajoelhavam e iniciavam uma série de preces, como a Ladainha de Todos os Santos, estendida conforme a vida do fiel. De tempos em tempos, o sacerdote devia fazer o fiel pronunciar devotamente os nomes de Jesus e Maria, além dos atos de devoção.

Logo que o moribundo expirava, todos permaneciam de joelhos e o sacerdote exortava-os para que redobrassem suas preces à intenção do falecido, realizando no leito de morte a primeira encomendação com a oração do *Subvenite Sancti Dei*, que era novamente recitada à chegada do féretro à igreja. Nos locais onde era costume, podia-se fazer soar os sinos das igrejas e capelas, a fim de advertir os habitantes do local que um paroquiano havia morrido e que estes pudessem rezar a Deus por sua alma. Terminado o rito, ainda na casa, o sacerdote retirava-se a fim de que se iniciasse a preparação do corpo, colocando-o em um local decente; o defunto deveria ter uma pequena cruz entre suas mãos postas sobre o peito, ou então tê-las em cruz. Aos pés do falecido, devia-se colocar um pote cheio de água benta para que os visitantes pudessem render suas últimas devoções.

Segundo o ritual de 1614, o ato de conduzir o corpo do falecido da casa à igreja ou cemitério pelos sacerdotes, cantando salmos, tinha por finalidade “(...) représenter que les Anges reçoivent les ames de fidèles au sortir de leur corps, pour les presenter au judgement

²¹⁸ VIDE. *Op cit.* p 289.

²¹⁹ Segundo o texto do Ritual de 1614, dever-se-ia acender uma vela benta como símbolo da fé operante para a caridade, na qual se presumia estar os mortos.

de Dieu, et pour interceder pour elles”²²⁰. No texto das *Constituições*, no acompanhamento do corpo, todos deveriam seguir em procissão para a Igreja onde seria enterrado o defunto, com compostura e gravidade, em caminho breve apontado pelo pároco. A ordem das irmandades e confrarias, e suas respectivas cruzeiras, também recebia orientações, com precedência da Irmandade da Misericórdia e seguida das demais, por ordem de antiguidade.

Seguindo o texto tridentino, o corpo deveria estar enrolado apenas por um lençol, tendo as mãos descobertas e sem nenhum ornamento, uma vez que a morte era um estado de humilhação e de penitência, e a aparência externa era apenas ilusória e não mais convencia ninguém. Isto era diferente no caso de sacerdotes e clérigos, os quais deveriam ser sepultados com seus paramentos de uso, com loba ou roupeta comprida e por cima dela a vestidura sacerdotal ou clerical seguindo a sua ordem. A distinção no carregamento dos corpos também existia, sendo que leigos levariam os corpos de seus iguais, do mesmo modo os religiosos. Na igreja, cantava-se o Ofício dos Mortos (ou, ao menos, um Noturno), e se celebrava a Santa Missa. Depois dela, tinha lugar a absolvição (*absoute*²²¹), juntamente com orações e cantos com os quais se pedia para que o defunto fosse absolvido de seus pecados.

Depois, com uma nova procissão, o corpo era conduzido ao cemitério ou enterrado na própria igreja, onde se cantava o *Benedictus*, recitavam-se outras orações e se concluía o ato solene. Se feitos nos templos, o enterramento seguia um modo preciso: os fiéis leigos sepultados com os olhos voltados em direção ao altar das igrejas e os religiosos ao contrário, com a finalidade de

(...) marquer que les fidèles laïques doivent aller à Dieu par JESUS-CHRIST dans ce dernier passage, et que les Ecclesiastiques étant unis à JESUS-CHRIST par leur ministère, regardent avec lui Le peuple, en continuant leurs soins pour son salut, même après leur mort²²².

Em linhas gerais, observa-se que o ritual de 1614 tornou-se muito mais clerical, centrado nos padres e clérigos e com pouca participação dos fiéis. Os ritos voltados somente

²²⁰ *Idem.* p 255. “Representar que os anjos recebiam as almas dos fiéis quando estavam fora de seus corpos, para apresentá-las ao Juízo de Deus, e para interceder por elas” (tradução livre do autor).

²²¹ O *absoute* era a prece penitencial realizada para uma última absolvição dos pecados do defunto, podendo ser realizada nas igrejas ou mesmo no cemitério.

²²² *Idem.* p 256. “(...) marcar que os fiéis leigos deviam ir a Deus por Jesus Cristo na última passagem, e que os membros da eclesialidade estavam unidos a Jesus Cristo por seu ministério, assistindo e continuando a cuidar da salvação das pessoas mesmo após a morte” (tradução livre do autor).

para os mortos são graves e inquietos, de modo a reforçar a importância da Igreja Católica na preparação para a morte, apoiada pelas pregações e na reflexão cristã.

As *Constituições* brasileiras apresentavam também uma série de sinais pelos defuntos, introduzidos para lembrar os fiéis de encomendarem diariamente suas almas a Deus, deixando viva a memória da morte e do pecado. Segundo o ritual romano, era obrigatório o assento dos registros de óbito para todos os católicos, propondo, para tanto, uma padronização. Pelo texto brasileiro, todas as igrejas paroquiais deveriam ter um livro de óbito no qual se fizesse o registro do falecimento, o qual seria vistoriado pelos visitantes. A fórmula proposta era:

Aos tantos dias de tal mês, e de tal ano faleceu da vida presente N Sacerdote Diácono, ou Subdiácono; ou N. marido, ou mulher de N. ou viúvo, ou viúva de N., ou folho, ou filha de N., do lugar de N., freguês desta, ou de tal Igreja, ou forasteiro, de idade de tantos anos, (se comodamente se puder saber) com todos, ou tal Sacramento, ou sem eles: foi sepultado nesta, ou em tal Igreja: fez testamento, em que deixou se dissessem tantas Missas por sua alma, e que se fizessem tantos Ofícios; ou morreu ab intestado, ou era notoriamente pobre, e por tanto se lhe fez o enterro sem lhe levar esmola²²³.

A sepultura dos fiéis devia estar localizada em local santo, como em cemitérios abençoados pela Igreja para este fim e, especialmente, nas igrejas, próximos ao sagrado. Conforme o texto normativo, no título LIII,

É costume pio, antigo, e louvável na Igreja Católica, enterrarem-se os corpos dos fiéis Cristãos defuntos nas Igrejas, e Cemitérios delas: porque como são lugares, a que todos os fiéis concorrem para ouvir, e assistir às Missas, e Ofícios Divinos, e Orações, tendo à vista as sepulturas, se lembrarão de encomendar a Deus nosso Senhor as almas dos ditos defuntos, especialmente dos seus, para que mais cedo sejam livres das penas do Purgatório, e se não esquecerão da morte, antes lhes será aos vivos muito proveitoso ter memória dela nas sepulturas²²⁴.

A proibição de se enterrar em lugares não sagrados referia-se, sobretudo, aos benefícios que as almas teriam por meio dos sufrágios e demais preces a elas feitas. Este era o modo mais rápido de livrar os fiéis do Purgatório onde padeciam em satisfação de seus pecados, e acrescentar a glória accidental aos que já gozavam da alegria celeste. Assim, o texto mostra a importância de que as pessoas deixassem os sufrágios em seus testamentos

²²³ *Idem.* p 292.

²²⁴ *Idem.* p 299.

como parte de suas últimas vontades, na forma de Missas e Ofícios. Mesmo que o cristão morresse *ab intestado*²²⁵ era compromisso do pároco realizar os sufrágios de corpo presente, mês e ano, considerando as posses, número de herdeiros. Era também de obrigação que os senhores mandassem rezar Missas pelas almas de seus escravos defuntos. Contudo, estes ofícios e exéquias não poderiam ser realizados nos domingos e dias santificados, além de ser proibido celebrações cheias de excessos da vaidade humana.

O enterramento nas igrejas podia ser realizado em sua área interna (nave, arco cruzeiro, capela mor) ou externa, em seus adros, tudo conforme a vontade e devoção do falecido. Era direito dos cristãos ser sepultados no local que escolhessem, sendo proibido impedir esta liberdade por modos ilícitos; do mesmo modo era proibido aos párocos, clérigos e religiosos forçar o fiel a votar, jurar, prometer ou, de qualquer modo, obrigar a ser enterrado em suas igrejas, mosteiros, colégios ou quaisquer local sagrado que por alguma via lhes pertencessem. A abertura de sepulturas na igreja ou no adro era permitida somente com aprovação do pároco, bem como a exumação dos corpos.

Sobre a decência e decoro das sepulturas, as ordenações previam que sobre elas não se colocassem construções de pedra ou madeira; “(...) e somente se poderá por uma campa de pedra contígua com o mais pavimento; e tendo letreiro, ou armas serão abertas na mesma campa, de maneira, que não fiquem mais altas que ela (...)”²²⁶. Por questão do decoro, conforme já era estabelecido nas Instruções sobre a Construção e Mobiliário Eclesiásticos (*Instructiones Frabricae et Supellectilis Ecclesiasticae*), escritas em 1577 pelo cardeal italiano e arcebispo de Milão, Carlo Borromeo (1538-1584), não se poderiam abrir no piso ou campas imagem de cruces, de anjos, de santos, nem o nome de Jesus ou da Virgem Maria. Tal ato levaria ao desrespeito, já que as pessoas teriam que pisar sobre estas figuras e/ou nomes, sendo obrigação dos herdeiros o conserto das sepulturas de seus parentes²²⁷. Proibia-se a venda dos espaços de sepultamento; porém, como uma brecha legal e por costume pio,

²²⁵ Segundo Alcântara Machado, a expressão *ab intestato* significava a terça da terça, que na ausência de disposição testamentária acerca de sufrágios religiosos era entregue ao vigário da freguesia para fazer bem pela alma do defunto. ALCÂNTARA MACHADO. *Op cit.* p 226.

²²⁶ *Idem.* p 298.

²²⁷ BORROMEIO, Carlos. *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos*. Traducción y notas de Bulmaro Reyes Coria; nota preliminar de Elena Isabel Estrada de Gerlero; notas contextuales de Paola Barocchi. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985. p 40. Esta determinação do cardeal milanês encontra eco no texto das *Constituições* no título LVI do Livro IV.

era possível dar esmolas para a fábrica das Igrejas (valor de costume taxado ou o deixado em testamento pelo morto), mas somente se o enterro fosse dentro dos templos, estendendo-se aos cemitérios a ela pertencentes. Nenhuma sepultura podia ser perpétua, apenas com licença e provisão dada pelo arcebispado.

A questão da morte foi muito problemática, tendo relação direta com o *enterra-se*, aprovação dada sobre quem poderia ou não ser enterrado nos templos e cemitérios. A sepultura eclesiástica era destinada somente aos membros da freguesia e religião católica, sendo proibida, conforme o Título LVII (“Das pessoas, a quem se deve negar a sepultura ecclesiastica”) do Livro IV das *Constituições*, aos judeus, hereges, cismáticos, apóstatas da fé católica, aos blasfemos, aos suicidas, aos que entravam em desafios públicos ou particulares e neles morriam, aos ladrões ou violadores das igrejas e seus bens, aos excomungados, aos religiosos professos que possuíam bens próprios (contra a Regra religiosa), aos que não se confessavam ou comungavam e faleciam sem sinal de contrição, aos infiéis, às crianças mortas sem batismo, além daquele que enterrasse em local sagrado qualquer pessoa em que se verificasse algum dos casos acima citados²²⁸.

Assim, embora houvesse hierarquias no interior da igreja, a partir da proximidade com o altar-mor ou dos altares laterais, divididos palmo a palmo, pela legislação até aos escravos era permitido acesso nestes recintos, desde que contempladas as exigências da Igreja. Para tratar deste ponto, as normativas tomam por partida o enterro de negros escravos, elucidando que algumas pessoas, esquecidas tanto ao acaso quando da própria humanidade, mandavam enterrá-los

(...) no campo, e matto, como se forão brutos animaes; sobre o que desejando Nós prover, e atralhar esta impiedade, mandamos, sob pena de excommunhão maior *ipso facto incurrenda*, e de cinquenta cruzados, pagos do aljubem applicados para o accusador, e suffragios do escravo defunto (...)²²⁹

Com este exemplo, é afirmado que

(...) nem uma pessoa de qualquer estado, condição, e qualidade que seja, enterre, ou mande enterrar fora do sagrado defunto algum, sendo Christão baptizado, ao qual conforme a direito se deve dar sepultura Ecclesiastica, não se verificando nelle algum impedimento dos que ao diante de seguem, pelo qual se deva negar (...) Conforme a direito é permitido a todo o

²²⁸ VIDE. *Op cit.* p 299.

²²⁹ *Idem.* p 296.

Christão elege sepultura, e mandar enterrar seu corpo na Igreja, ou adro, que bem lhe parecer, conforme sua vontade e, devoção.²³⁰

Entretanto, é importante ponderar que, apesar das ordenações, na prática, o direito à “boa morte” e a todos os instrumentos e atos que dela derivavam, acabava não valendo para todos os fiéis católicos, em especial no caso dos escravos e pobres. Por mais que as determinações eclesiais resguardassem esta prerrogativa, dos ritos aos sepultamentos e sufrágios, eram questões como posses, propriedades e lugares ocupados pelos agentes que definiam a preponderância nos aparelhamentos. Este modelo de “fiel exemplar” que era pregado, no final das contas, não existia, sendo que aquilo que o fiel poderia alcançar no pós-morte era reflexo, diretamente, das hierarquias e das desigualdades existentes na vida terrena.

Se de um lado as *Constituições* normatizavam e aplicavam as leis eclesiásticas ao território brasileiro, no campo da morte os manuais de bem morrer difundiam de modo didático estas determinações, incidindo mais diretamente na vida dos fiéis. Alcântara Machado, em seu *Vida e Morte do Bandeirante*, apresenta um testamento lavrado em São Paulo no qual a senhora Maria de Lara, no século XVII, encomendava ao seu testamenteiro “(...) as três missas do livro de bem morrer, e também as quarenta e sete de São Gregório e as cinco de Santo Agostinho, na conformidade que o livrinho especifica, e mais as trinta e três de Santo Amador”²³¹. Isto demonstra que os livros de piedade estavam difundidos pela província de São Paulo, sendo a circulação realizada direta ou indiretamente: pelo livro, passado de mão em mão, ou pelos sermões e homilias pregadas nos púlpitos das Igrejas.

Como foi apontado para a cidade de Campinas, a ritualização em torno da morte e dos mortos foi um elemento sob o qual se organizou a vivência urbana, da mesma maneira analisada por Cymbalista. Contudo, o costume cristão de sepultamento intramuros e o monopólio da Igreja sob este tema encontrou interdição por parte da lei complementar à Constituição Política do Império do Brasil de 1824. Datada de primeiro de outubro de 1828, esta tratava das Câmaras Municipais, sobretudo no que tangia as suas atribuições e processo de eleição. Segundo a lei, no Título III, que versava sobre as Posturas Policiais, artigo 66,

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ ALCÂNTARA MACHADO, José de. *Vida e Morte do Bandeirante*. Coleção Paulística. Volume XIII. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006. p 234. Neste caso, Alcântara Machado atribui *livrinho* como uma referência ao *Breve Aparelho e modo fácil de se morrer um cristão*, do jesuíta Estevão de Castro, obra muito espalhada nos meios devotos do século XVII.

parágrafo segundo, passava a cargo das Câmaras dispor “(...) sobre o estabelecimento de cemitérios fora do recinto dos templos, conferindo a esse fim com a principal autoridade eclesiástica do local”²³². Com isso, o poder público poderia, em entendimento com o poder eclesiástico local, dispor sobre os cemitérios. De fato, muitos espaços de enterramento públicos foram abertos após 1830 pelas Câmaras Municipais e com caráter público, mas confiando sua gestão às fábricas das paróquias.

Segundo José Roberto do Amaral Lapa, a proibição do enterramento no interior das igrejas encontrou pouca resistência em Campinas, mantendo-se o costume por mais alguns anos. Após o Cemitério Bento, os primeiros enterramentos na então freguesia eram feitos na região dos corredores e adro da primitiva capela provisória, em especial para pessoas abastadas, destinando-se a região fronteira ao restante, espaço onde hoje se localiza o monumento ao compositor Carlos Gomes. Esta pequena construção foi substituída por outra, conhecida por Matriz Velha, edificada do outro lado da mesma praça, onde hoje se localiza a Basílica Menor de Nossa Senhora do Carmo e atual Praça Bento Quirino²³³, abençoada em 26 de julho de 1781. Na primeira capela, os sepultamentos se iniciaram em 22 de julho 1774, nela permanecendo os ossos dos que haviam sido sepultados até 07 de novembro de 1787, quando foram trasladados para a igreja nova e enterrados junto à porta lateral, conforme notícia escrita no primeiro livro de óbitos²³⁴.

A Matriz Velha, construída com taipa de pilão, serviu aos ofícios litúrgicos até o ano de 1846, quando houve a mudança da sede paroquial para um novo templo, construído para fazer jus à próspera Vila de São Carlos (1797), em notável crescimento econômico e populacional desde 1795. Os atos religiosos ocorriam no templo urbano e também nos oratórios particulares, onde os sacerdotes levavam a assistência religiosa a um “(...) círculo de paroquianos pobres que trabalhavam durante a semana e só compareciam aos domingos, e para os quais não se exigiam pompas e grandes comodidades”²³⁵. Na igreja matriz, os

²³² BRASIL. “Lei de 1º de Outubro de 1828”. Acesso em 03/02/2013 em www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/LEIS/LIM/LIM-1-10-1828.htm

²³³ LAPA. *Op cit.* p 317.

²³⁴ “Por despacho de S. Excellencia Reverendissima aos sete de novembro de mil setecentos e oitenta e sete se fez transladação dos ossos que estão sepultados na capelinha velha para esta Matriz onde foram outra vez sepultados junto a porta travessa; de que para constar fiz esse assento em que me assigno. O Vigário Andre da Rocha Abreu”. Livro de Óbito da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição das Campinas (1774-1806). Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas.

²³⁵ PUPO. *Campinas, seu berço e juventude. Op cit.* p 105.

sepultamentos ocorreram até 1846, mesmo com as proibições, destinando-se o interior para os brancos e, para os negros escravos, o pátio fronteiro. Mesmo sofrendo diversas ampliações e melhorias, a velha igreja matriz foi derrubada no ano de 1929.

Em 1807, deu-se início à construção de uma nova matriz, chamada de Matriz Nova para diferenciar da existente, tendo forte influência da família Teixeira-Nogueira. Durante as obras, o rico português Antônio Francisco Guimarães, dito Baía, trouxe da Bahia o entalhador Vitoriano dos Anjos Figueiroa que, até 1861, junto de seus discípulos, entalhou o altar-mor, as grades rendadas das tribunas e do coro, e os púlpitos, cabendo a Bernardino de Sena Reis e Almeida esculpir os altares das duas capelas laterais e os da nave.

Outro espaço importante para o catolicismo campineiro foi a capela de Nossa Senhora do Rosário, cuja construção foi iniciada em 1817 pelo padre Antônio Joaquim Teixeira, como desejo antigo da opinião pública em se ter outro templo na vila. Neste templo foi fundada, no início do século XIX, uma irmandade dedicada a Nossa Senhora do Rosário, reorganizada em 08 de abril de 1853, responsável por zelar pelo patrimônio e culto sagrado²³⁶. Mesmo reestruturada, foi novamente desfeita, já que “(...) caíra em tal relaxação que fora suspensa (...)”²³⁷, sendo reformada em 1857, graças ao trabalho dos padres Januário Máximo de Castro Carneiro e Prado e Francisco de Abreu Sampaio. Segundo o irlandês Ricardo Gumbleton Daunt (1818-1893), a igreja possuía capela-mor, nave, dois corredores laterais (um terminando no altar do Senhor Bom Jesus da Pedra Fria e outro na sacristia, cujo teto era decorado), forro à moda abaulada e pintado e frontispício com duas torres. Além disso, no largo ali constituído realizavam-se diversas manifestações culturais, muitas de origem africana, como as congadas e batuques. A capela funcionou como matriz provisória de 1846 a 1852 e de 1869 a 1883, quando da inauguração da Matriz Nova.

Em 1870, a Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Campinas foi dividida em duas, por meio de determinação da presidência da Província, mantendo uma com o antigo nome e criando outra com a denominação de Santa Cruz, sendo instituída a 4 e instalada a 8 de maio do mesmo ano, tendo como padroeira declarada Nossa Senhora do Carmo, em 15 de

²³⁶ A data de fundação foi localizada no *Livro de Atas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário*, de 1935, em sessão de 15 de julho, que trata do soerguimento da Irmandade do Rosário que havia decaído a ponto de não ser (...) possível dar uma diretoria completa de 19 membros, ato que coube ao Padre Sebastião Pujol. Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas.

²³⁷ DAUNT, Ricardo Gumbleton. “A capella de Nossa senhora do Rosário de Campinas” in *Almanach Litterario de São Paulo para 1881*.

abril de 1871. Segundo Ricardo Daunt, em artigo de 1880, a partir da mudança da matriz, “(...) a irmandade caiu de novo em abandono, não tendo havido eleição de empregados e nem ação de qualquer sorte, sendo por isso muito a desejar que a irmandade seja liquidada e suspensa até melhores tempos e nomeado um zelador”²³⁸. Para Pupo, “(...) todo este esplendor revela o profundo espírito religioso do povo, de segurança e subordinação aos cânones da Igreja, fiel nos sacramentos e constante em suas devoções”²³⁹

2.2 *Irmandades e seus campos santos*²⁴⁰: *práticas e representações*

Dentro da história do catolicismo brasileiro, as associações leigas, seja qual fosse a vocação, exerceram importante função litúrgico-pedagógica, sobretudo no período colonial e imperial, transitando entre a Igreja e o mundo civil com profunda habilidade. Com papéis pio sociais, visto que cuidavam dos vivos e também dos mortos, garantindo aos seus filiados auxílio intra e extraterreno, compuseram intrincadas redes simbólicas de poder, entre o temporal e o religioso. As irmandades, confrarias e ordens terceiras obedeciam a hierarquizações, amparadas pelo prestígio e noção de pureza de sangue, religiosidade da pompa e faustosas cerimônias.

No Brasil, tiveram grande atuação, sendo as primeiras formadas por influência portuguesa. Como o número de religiosos era escasso e, com isso, a presença da Igreja católica era pequena, é possível afirmar que o desenvolvimento do catolicismo brasileiro, entre os séculos XVIII e XIX, deveu em grande parte ao empreendimento dos fieis leigos e menos às iniciativas das autoridades eclesiásticas. Para Neves, a situação ocorria, já que, no grande território brasileiro

(...) muito desigualmente povoado por cerca de quatro milhões de habitantes, a estrutura eclesiásticas resumia-se a sete bispados e duas

²³⁸ *Idem.*

²³⁹ PUPO. *Campinas, município do Império. Op cit.* p 37.

²⁴⁰ Apesar de reconhecer a importância dos debates acerca da secularização dos cemitérios, ocorrida ao longo do século XIX, quando os campos santos passam de espaços geridos e ligados exclusivamente às igrejas e irmandades, para necrópoles de caráter público e onde se inserem desde questões de cunho político e higiênico, não é este o intuito desta pesquisa. Para tanto, apontam-se como importantes para esta temática a obra de Cláudia Rodrigues, *Nas Fronteiras do Além: O processo de Secularização da Morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)* (Tese de Doutorado. Departamento de Pós-Graduação em História, UFF, Niterói. 2002), e de Amanda Aparecida Pagoto, *Do Âmbito Sagrado da Igreja ao Cemitério Público: transformações fúnebres em São Paulo (1850-1860)*, (São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004. p 52).

prelazias, com frequência desprovidas de seus titulares por longas vacâncias em função das distâncias e da lentidão administrativa²⁴¹.

Ainda para Neves, por volta de 1820, o número de paróquias estava em torno de 600, correspondendo a uma média de 6000 almas por sacerdote, sendo as irmandades uma via eficaz de manutenção da religiosidade junto às populações, mesmo que segundo um modo específico de vivência religiosa. Contudo, a reforma tridentina buscou reafirmar a figura do sacerdote, a autoridade dos bispos e estabelecer estratégias mais eficazes de controle das ações dos crentes.

Como mostra Mara Regina do Nascimento, com Trento “(...) cabia aos bispos a liderança do movimento de reforma da fé e dos costumes; no entanto, com as inúmeras limitações ao poder do episcopado, esta reforma foi parcialmente impedida (...)”²⁴². Em terras brasileiras, a Igreja buscou estratégias de regerar a fé e atos de seus adeptos, sobretudo por meio de suas *Constituições* de 1707. No que tangia às associações leigas, os bispos buscaram conter os abusos presentes em seus Estatutos ou Compromissos, submetendo os atos de criação e regimentos internos diretamente à aprovação eclesiástica, uma vez que elas deviam ser “(...) instituídas para serviço de Deus, nosso Senhor, honra, e vereação dos Santos (...)”²⁴³. Divididas em eclesiásticas e seculares, estavam sujeitas à aprovação Régia e eram inspecionadas por meio de Visitas Pastorais, meio eficaz de identificar os pretensos desvios nos preceitos da Igreja cometidos pelos fieis.

Entre as principais associações existentes, constituídas para a veneração de um santo, as *Constituições* orientavam para que as igrejas possuíssem, ao menos, organizações em torno de três principais devoções: ao Santíssimo Sacramento e ao nome de Jesus, a Nossa Senhora e às Almas do Purgatório, isto quando a capacidade de fregueses assim o permitisse²⁴⁴. Estas principais irmandades são verificadas em quase todas as igrejas até o século XIX, muitas das quais surgiam nas matrizes e, com o tempo, saíam para edificar templos próprios. Eram organizadas por compromissos, documentos em que se definiam as

²⁴¹ NEVES, Guilherme Pereira das. “Um mundo ainda *encantado*: religião e religiosidade na América portuguesa ao fim do período colonial” in *Oceanos*, nº 42, Abril/Junho 2000.

²⁴² NASCIMENTO, Mara Regina do. *Irmandades Leigas em Porto Alegre: práticas funerárias e experiência urbana – séculos XVIII-XIX*. Tese de doutorado apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2006. p 40.

²⁴³ VIDE. *Op cit.* p 304.

²⁴⁴ *Idem.* p 305.

estruturas de organização, a devoção principal, ditames para as eleições, modo de entrada dos membros, responsabilidades dos membros da mesa diretora, irmãos e demais empregados, obrigações e práticas de sociabilidade na vida e na morte. A mesa administrativa deveria fazer cumprir os dispositivos estatutários do grupo, providenciando o que fosse necessário para o bem da irmandade, as festas do santo patrono, bem como a assistência aos irmãos, tal como os enterramentos e demais sufrágios.

Delas faziam parte os ricos e também os pobres e marginalizados. Conforme Amanda Aparecida Pagoto,

(...) os excluídos também se organizavam em associações, porém diferentemente das primeiras [de ricos], estas confrarias visavam garantir não só uma melhor condição de vida, mas também eram entendidas como um meio de propagar a sua cultura marginal e, além de tudo, garantir um sepultamento digno na hora de sua morte²⁴⁵.

Ao mesmo tempo, não havia uma coesão ou padrões internos a estas organizações, bem como em suas relações com a sociedade, poder público e com a própria Igreja. Com bem identificou Sandra Molina em seu estudo sobre a Província Carmelita Fluminense no século XIX, existia dentro destes grupos uma profunda promiscuidade, seja por competições entre os próprios membros, na relação entre as diversas irmandades e ordens terceiras, entre as associações e o clero secular, seja com administradores leigos, homens livres e escravos²⁴⁶. Ao ocupar uma posição como confrade, o indivíduo não era impedido de se envolver com questões ditas profanas, trazendo à baila um campo de apreensões múltiplas incapaz de ser compreendido a partir de segmentos e preceitos unívocos. Como afirma Molina, “(...) política, sociabilidade e religião se confundiam numa única vivência”, já que os membros do clero, secular ou regular, e irmandades e ordens terceiras

(...) compunham também parcela importante dos quadros políticos do Estado e da sociedade civil, aquele que regia ao mesmo tempo o comportamento moral e político dos fiéis/súditos. Ou seja, desenvolvia-se um trabalho econômico, político, social e religioso conjunto entre Estado e Igreja Católica Apostólica Romana e a sociedade. Havia uma constante sobreposição de funções e papéis a serem executados²⁴⁷.

²⁴⁵ PAGOTO, Amanda Aparecida. *Do Âmbito Sagrado da Igreja ao Cemitério Público: transformações fúnebres em São Paulo (1850-1860)*. São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004. p 52.

²⁴⁶ MOLINA, Sandra Rita. *Des(obediência), barganha e confronto: a luta da Província Carmelita Fluminense pela sobrevivência (1780-1936)*. Dissertação de mestrado apresentada ao IFCH/Unicamp. Campinas, 1998. p 8.

²⁴⁷ *Idem*. p 10.

Na província de São Paulo, surgiram diversas associações religiosas leigas, algumas acumulando mais de um santo protetor, como as de Nossa Senhora dos Remédios, Santa Misericórdia, São Miguel (e Almas), Santo Antônio, São Sebastião, Santo Amaro, São João Batista, São Francisco, Nossa Senhora da Piedade, Descendimento da Cruz, Fiéis de Deus, Onze Mil Virgens²⁴⁸, São Paulo, Santa Catarina, Santa Luzia, São Braz, Todos os Santos, Nossa Senhora da Apresentação, Nossa Senhora do Carmo, São José, São Pedro, Nossa Senhora da Boa Morte, São Benedito, Almas, Passos (Nosso Senhor dos Passos), Nossa Senhora de Montserrat, Nossa Senhora da Conceição, entre outras²⁴⁹. Além deles, pode-se citar Santa Bárbara, Nossa Senhora da Assunção, São Domingos, Santa Efigênia, São José e outras devoções incentivadas pela reforma católica, como o Sagrado Coração de Jesus, São Geraldo Magella, Santo Afonso Maria Ligório, Nossa Senhora Auxiliadora, Santa Teresa d'Ávila.

Na vila de São Carlos, atual Campinas, a presença das irmandades foi também de grande importância. Apesar dos registros serem muito escassos, sabe-se que, no início do século XIX existiam apenas três irmandades oficializadas: São Benedito, Nossa Senhora do Rosário e Santíssimo Sacramento. Em 1873, por sua vez, havia na cidade oito irmandades: duas do Santíssimo Sacramento, uma da paróquia da Conceição (compromisso registrado em 1870) e outra na de Santa Cruz (criada em 1870), de Nosso Senhor dos Passos (compromisso registrado em 1872), Nossa Senhora das Dores (compromisso registrado em 1870), São Miguel e Almas, Nossa Senhora da Conceição, Divino Espírito Santo²⁵⁰) e São Benedito. Neste período, todas estas tinham seus estatutos e compromissos aprovados, com participação ativa na vida comunitária, estando sediadas nas igrejas da cidade com capelães próprios que eram pagos para rezar missas e distribuir sacramentos (sobretudo a Confissão e Unção dos Enfermos aos moribundos).

²⁴⁸ A devoção a Santa Úrsula e as Onze Mil Virgens alcançou grande devoção no Brasil, sobretudo a partir de 1575, quando chegaram as relíquias de duas cabeças das Onze Mil Virgens na cidade de Salvador. Em 1577, uma cabeça chegou também a São Vicente e outra em 1582, trazida pelo padre visitador da Companhia de Jesus, Cristovão Gouvea.

²⁴⁹ ALCÂNTARA MACHADO. *Op cit.* p 213.

²⁵⁰ Foi fundada durante o vicariato do padre José Joaquim de Souza Oliveira, décimo sexto da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição, aceitando no quadro de irmãos pessoas negras, diferente da irmandade existente na Paróquia da Conceição. Esta foi resultado de uma contenda entre o sacerdote com o comerciante português Antônio Francisco Guimarães, o Bahia, provedor da Irmandade do Santíssimo da Conceição, uma vez que o padre não era aceito por sua cor.

No campo religioso, suas principais atividades vinculavam-se à preparação das festas litúrgicas de seus santos ou do calendário oficial, como a Quaresma, Semana Santa e Páscoa, *Corpus Christi*, Anjo Custódio, sobretudo enfatizando as procissões que envolviam “(...) irmandades como a do Santíssimo Sacramento, de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito (...)”, configurando-se como “(...) um momentâneo relaxamento das duras condições de trabalho (...)”²⁵¹.

Estes grupos viviam em intensos processos de tensão e pressão, formulando jogos distintos entre o Estado (na forma dos juizados municipais), que buscava controlá-los por meio de fiscalizações, e a própria Igreja, que, durante os oitocentos, procurou realinhar sua posição com Roma, elevar a figura do clero e diminuir a posição dos leigos. Assim, percebe-se, ao longo do século XIX e em específico no campo religioso, uma aproximação e controle maior por parte dos sacerdotes que passaram a ocupar cargos importantes em muitos deles (às vezes em mais de um grupo).

Esta pressão, para Xavier, é expressa, por exemplo,

(...) em conflitos tais como aqueles que envolviam as festas religiosas, os lugares a serem ocupados no interior dos templos, a tensão sobre os protocolos e precedências nas procissões, os apoios que conseguissem ou não angariar junto ao clero ou ao júízo ²⁵².

Deve-se compreender que o homem do século XIX ainda tinha a fé como uma prática baseada em atos exteriores e obedecia à Igreja Católica, religião oficial do Estado, já que nela estariam representadas as vontades de Deus. Assim, “a igreja materialmente triunfante pelos seus edifícios e instituições, a Santa Madre Igreja, fazia parte da vida, era uma crença vivida do berço ao túmulo e ao além-túmulo”²⁵³. Isto pode ser verificado, por exemplo, nas evocações testamentárias, solenes demonstrações de fé. Nos registros, observa-se que o intuito do testador em fazer o instrumento público era colocar sua alma no caminho da salvação, já que não sabia o momento exato em que iria expirar e se colocar diante de Deus para o julgamento particular. A necessidade de deixar clara a encomenda de sua alma à Santíssima Trindade e sua profissão de fé e adesão total aos dogmas prescritos pelo

²⁵¹ XAVIER. *Op cit.* p 55.

²⁵² *Idem.* p 204.

²⁵³ MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Vida Cotidiana em São Paulo no século XIX: memórias, depoimentos, evocações.* São Paulo: Ateliê Editorial, Fundação Editora da Unesp, Imprensa Oficial do Estado, Secretaria de Estado da Cultura, 1998. p 46.

catolicismo romano era outro passo. Era nesta fé que o fiel confiava sua salvação e o prêmio das bem-aventuranças.

Outro aspecto importante era a oração constante, algo que fazia com que muitos se ligassem às irmandades. Para Nascimento, os elementos que faziam com que um indivíduo aderisse a uma organização religiosa leiga eram basicamente dois: a busca de prestígio social e a necessidade de se integrar a um círculo diferenciado de pessoas, seja étnico, político ou econômico²⁵⁴. Outro elemento, contudo, deve ser ponderado: o apoio e ajuda mútua dados aos irmãos e devotos, na vida e dificuldades do cotidiano – doenças, problemas financeiros – e na morte. Era na religião que se configurava um espaço privilegiado para estabelecer as identidades e interpretar a realidade, sendo as irmandades e confrarias um ponto chave neste processo. A exterioridade da fé, dos costumes e práticas cotidianas, em um processo de ritualização religiosa, encontrava apoio nestes grupos, verdadeiras comunidades de sentidos, sobretudo nas pompas das procissões e festas religiosas do santo patrono promovidas por elas²⁵⁵.

No que tange em específico à temática da morte, as irmandades desempenharam um papel importante neste processo, que ia do pré ao pós-morte. Em linhas gerais, todas as irmandades tratavam, necessariamente, da questão fúnebre, mas não com a mesma intensidade. Em seus estatutos, além do culto aos santos, decisões sobre questões sociais, entre outros, dispunham pontos específicos sobre os enterros, assistência e oração aos mortos (geralmente relativo aos confrades e seus familiares), tidos como obrigações pias. Todos os termos e compromissos dispunham de um número definido de missas para os irmãos vivos e mortos, recompensa que a irmandade realizava para aqueles que estavam em dia com seus pagamentos e taxas. Frequentar piedosamente os sufrágios²⁵⁶ era obrigação dos confrades, sempre ocupando as posições definidas nos templos e trajados com suas opas – além de prover a alma, estes atos demonstravam a força da devoção do grupo.

²⁵⁴ NASCIMENTO. *Op cit.* p 169.

²⁵⁵ Para mais informações sobre a religiosidade popular na América Portuguesa, ver CARDOSO, Patrícia Domingos Wooley. “A Sociedade Colonial: uma reflexão sobre as moralidades e religiosidade popular na América Portuguesa (Séculos XVI-XVIII)”. Artigo acessado em 03/01/2013, em <http://www.klepsidra.net/klepsidra21/religiosidade.htm>.

²⁵⁶ Os sufrágios poderiam ser realizados para mortos da irmandade, para terceiros a mando de algum irmão ou ainda para alguém a pedido de uma pessoa externa ao grupo, algo que demonstra que as fronteiras entre as associações em si e também delas para com os leigos em geral não eram tão rígidas.

Outras tinham como o escopo principal a intercessão pelos mortos, na busca pela esperança da salvação e da vida eterna, como ocorria com as de São Miguel e Almas. Estas dispunham especificamente sobre a temática e o cuidado com o culto às almas, tendo papel de destaque nas igrejas matrizes de diversas cidades (quando não com capelas próprias), geralmente, com altares ao lado do arco cruzeiro das igrejas barrocas.

A importância das preces para as almas sempre foi importante na história do culto aos mortos. A institucionalização do dois de novembro como a comemoração dos fiéis defuntos demonstra bem este ponto. Conforme apontou Jacopo de Varazze, a festa litúrgica “(...) foi instituída neste dia pela Igreja a fim de socorrer, por boas obras gerais, os que não se beneficiam de preces especificamente dedicadas a eles”²⁵⁷. No texto hagiográfico, Varazze cita o episódio narrado por Pedro Damiano (1041-1072) no qual Santo Odilo, abade de Cluny, descobriu que perto de um vulcão da Sicília era possível ouvir os gritos e urros dos demônios que se queixavam das almas dos mortos que eram retiradas de suas mãos graças a esmolas e preces. A partir disso, o santo teria ordenado que em seus mosteiros fosse feita a comemoração dos mortos, após a festa de Todos os Santos, o que teria levado a posterior aprovação por parte da Igreja no século XII²⁵⁸. Assim, centrava-se no sacerdote o serviço litúrgico de salvação das almas dos fiéis defuntos por meio de missas, passando para as organizações fraternais, séculos depois, a divisão da tarefa na forma de acompanhamento de cortejos, sepultamento e oração pelos fiéis, libertando-os do Purgatório.

Como mostra Nascimento, as preces, doações e esmolas fechavam um círculo de interesse de todos, uma verdadeira obsessão²⁵⁹. Contudo, como o cristão não sabia se sua família realizaria os sufrágios necessários para a sua salvação, a ligação com uma irmandade ou confraria possibilitaria a certeza de um “passaporte” certo para o convívio celeste. Com isso, a autora trabalha com a ideia de que estes grupos funcionariam, no caso da morte, como verdadeiros exércitos de intercessores, aos quais cabiam: 1) organização das cerimônias de enterro; 2) operacionalização do espaço mortuário; 3) cumprimento dos sufrágios²⁶⁰. Estes pontos aparecem com frequência nos testamentos campineiros dos oitocentos, o que pode

²⁵⁷ VARAZZE. *Op cit.* p 912.

²⁵⁸ *Ibidem.*

²⁵⁹ NASCIMENTO. *Op cit.* p 172.

²⁶⁰ *Idem.* p 174.

demonstrar o quanto os fiéis do período acreditavam na eficácia destas organizações para uma boa morte.

Um aspecto importante é que muitas das irmandades, confrarias e ordens terceiras tinham seus próprios cemitérios. De fato, a morte era também um ótimo meio de enriquecimento, seja da irmandade ou da própria fábrica da matriz. Entre os vivos, havia preferências pelos locais de sepultamento, que ocorriam, até parcelas do século XIX, *ad sanctus*, ou seja, próximo ao local onde estava a imagem do santo de devoção no altar de uma igreja. Como aponta João José Reis,

Normalmente, as sepulturas (dentro das igrejas) acolhiam vários cadáveres ao longo dos anos, sendo reabertas à medida que eles se desintegravam. Essas covas eram anônimas, sem marcas que identificassem os mortos (...) que as ocupavam pagando ‘esmolas’ (...) havia covas que não eram assim, eram jazigos individuais ou de famílias adquiridos em caráter permanente (...) as sepulturas perpétuas eram intransferíveis e só podiam ser concebidas pelo arcebispo da Bahia (...) ²⁶¹.

Somente grandes nomes e benfeitores recebiam sepultura perpétua em igrejas, oferecidas em sinal de agradecimento, como o caso do túmulo de Francisco Barreto Leme do Prado (1704-1782), considerado como o fundador de Campinas, sepultado até hoje na Basílica de Nossa Senhora do Carmo, edificada no local da antiga igreja matriz campineira. Para Reis,

Havia uma integração entre o teatro da vida e o teatro da morte: a casa estava perto da igreja, ambos faziam parte de uma paróquia, que fazia parte de uma cidade. Vivos e mortos faziam companhia uns aos outros nos velórios em casa, sem seguida atravessavam juntos ruas familiares, os vivos enterravam os mortos em templos onde estes haviam sido batizados, tinham casado, confessado, assistido a missas e cometido ações menos devotas – e onde continuariam a encontrar seus vivos cada vez que estes viessem fazer estas mesmas coisas, até o encontro final sob aquele mesmo chão e no além-túmulo ²⁶².

Em Campinas, os sepultamentos ocorriam dentro da Igreja matriz de Nossa Senhora da Conceição e em seu entorno, sendo o interior dedicado aos cristãos ricos e de influência e o adro reservado aos mais pobres. Este interior era constantemente esvaziado para dar lugar a novos corpos. Porém, ao longo do século XIX, outros locais foram se constituindo e se transformando, sempre na busca constante do devido aparelhamento para uma boa morte.

²⁶¹ REIS, João José. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular na Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p 173.

²⁶² REIS, João José. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular na Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p 141.

2.2.1 Igreja, Cemitério do Rosário e a Irmandade do Senhor dos Passos: identificação e mediações culturais

Apesar da construção da capela do Rosário ter sido iniciada em 1817, outro projeto para o referido orago havia sido proposto anteriormente. O intuito inicial de um novo templo para a Vila de São Carlos deve ser creditado ao tenente ituano Pedro Gonçalves Meira (1743-1813) que, tendo morado por certo tempo no Mato Grosso, passou a residir na nascente povoação. Segundo Ricardo Daunt, principal fonte para este tema, Meira teria sido o primeiro a construir um sobrado residencial na vila, na esquina da Rua das Casinhas (atual General Osório) com a Rua de Cima (atual Barão de Jaguará). Em texto de 1879, Daunt afirma que, “desejando beneficiar a sua imediata vizinhança, encetou a edificação de uma igreja no lugar onde existe hoje vasto sobrado que foi edificado pelo finado José Francisco de Paula”²⁶³.

Contudo, este ato teria ofendido o vigário local que se opôs à construção com a alegação de que, por ser um terreno de antigo brejo, era lodoso e poderia levar à infiltração de água. Após brigas e descontente, Meira retornou para seu sítio em Indaiatuba e, depois, para Itu, onde faleceu. Mesmo assim, o tenente ituano teria iniciado a obra, deixando-a com parcelas das taipas em pé, as quais permaneceram por muitos anos e, segundo Daunt, “(...) o cercado que formaram foi o primeiro cemitério de Campinas, onde foram enterrados escravos e pessoas humildes”²⁶⁴. Assim, seria possível afirmar que, se Daunt estiver correto, os enterramentos ocorridos na matriz também foram transferidos para o cemitério do Rosário. Contudo, não há relatos sobre sepultamentos na capela, gerida em períodos pela irmandade do Rosário e em outros por pessoas da vila. Neste local, anos mais tarde, Joaquim Teixeira Nogueira de Almeida construiu sua residência.

A data exata de fundação desta necrópole é desconhecida, sabendo-se ser anterior a 1823, já que, em sessão da Câmara Municipal de Campinas de 10 de agosto discutiu-se a demarcação de um terreno concedido ao vigário e que ficava de fundo para o *novo*

²⁶³ DAUNT, Ricardo Gumbleton. *Os primeiros tempos de Campinas*. São Paulo: Tipografia Paulista, c.1900. p 7. Esta obra foi publicada pela imprensa campineira em 1879, tendo saído também com o título “Reminiscências” no Catálogo da Primeira Exposição Regional de Campinas de 1885.

²⁶⁴ *Idem*. p 8.

cemitério²⁶⁵. Contudo, sua desativação teria sido rápida, já que, em 27 de agosto de 1831, quando do falecimento do padre Joaquim José Gomes, vigário responsável pela ereção da paróquia de Nossa Senhora da Conceição a pelo impulso na elevação e criação da vila de São Carlos, em 1797, o terreno do campo santo foi cedido ao padre José Francisco Aranha. Os sepultamentos passaram a ser feitos, então, no antigo Cemitério dos Cativos e no novo espaço de enterramentos, o Cemitério Geral de 1831.

Um dado importante para a delimitação histórica deste campo santo provém, contudo, dos livros de óbito da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Campinas, não analisados por Lorette. Como visto, os assentos dos óbitos eram uma atividade obrigatória aos sacerdotes, regulamentados na colônia desde as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Os primeiros assentos de Campinas datam de 1774, constando estritamente registros de sepultamentos na igreja Matriz, ou Matriz Velha, em seu interior e adro.

Por sua vez, a partir de 1818, aparece nos assentos, pela primeira vez, referências a inumações feitas em um “cemitério”, palavra até então nunca referenciada no livro, cujas datas limite são de 1806 a 1819. Levando em conta que a capela tenha sido iniciada, pela segunda vez, em 1817, e as taipas preexistentes da primeira iniciativa já estivessem lá, o que teria formado os muros da nova necrópole, conforme os registros de memorialistas e as pesquisas de Lorette, atribuir a data de 1818 para a abertura do Cemitério do Rosário apresenta-se como uma afirmativa plausível. Assim, pode-se atribuir o termo “Cemitério” dos livros de óbito a este novo espaço de sepultamentos que se formou na Vila de São Carlos.

O primeiro registro neste local foi o da preta crioula Rita, datado de dois de abril, falecida com os sacramentos da Penitência e Extrema Unção e devidamente encomendada conforme os ritos cristãos²⁶⁶. Seguindo os assentos que vão se intensificando, eram sepultados ali também brancos e recém-nascidos, porém, concomitantemente, as inumações continuavam também na matriz. Esta informação corrobora a de Daunt, para o qual o cemitério do Rosário destinava-se aos pretos e pessoas simples que não conseguiam pagar os valores necessários para um sepultamento na Matriz. Os ritos fúnebres, dos sacramentos e

²⁶⁵ LORETTE. *Op cit.* p 62.

²⁶⁶ Livro de Registro de Óbito da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição (1806-1819). Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas.

encomendação, não deixavam de ser realizados, já que eram de obrigação do sacerdote, conforme visto no texto das *Constituições* baianas. Porém, a distinção nos espaços tornava-se marcante, o que se intensificará nos cemitérios do final do século XIX, reafirmando-se a proeminência das hierarquias sociais relacionadas às posses no campo dos ritos fúnebres. Entre estes privilégios, um elemento destacável era, sem dúvida, a possibilidade dos indivíduos mais abastados morrerem com testamentos, destinando fundos generosos para se realizarem os preparativos para o além túmulo, como os sepultamentos e rituais de exéquias.

Segundo Júlio Mariano, houve a pretensão da Irmandade dos Passos da Vila de São Carlos, em 1858, de instalar jazigo próprio nos fundos da Igreja do Rosário. Esta irmandade, ereta na Matriz Velha (uma vez que os almanaques campineiros pós-1870 citam-na na circunscrição da freguesia da Santa Cruz, cuja sede era a igreja velha), não possui documentação disponível, sendo encontradas apenas citações em obras diversas, de cunho memorialístico e em anúncios de jornais. Um exemplo é o *Almanaque de Campinas para 1871*, organizado e publicado por José Maria Lisboa, em que se apresenta a Irmandade de Nosso Senhor dos Passos como um grupo de mais de 300 irmãos, com missas celebradas todas as sextas-feiras e possuidora de alfaias de elevado valor²⁶⁷.

A data de fundação da associação é desconhecida graças a falta de material de pesquisa²⁶⁸, podendo ser da década de 1850 ou anterior. Em uma contenda entre a Irmandade dos Passos e o vigário colado da Paróquia da Conceição, José Joaquim de Souza Oliveira, em 1872, expressada na *Gazeta de Campinas* e analisada posteriormente, o então secretário da irmandade, João Lopes da Silva, cita como fundador da mesma o Tenente Coronel Querubim²⁶⁹, referindo-se a Querubim Uriel Ribeiro de Camargo Castro (1805-1876)²⁷⁰.

²⁶⁷ Campinas: Typographia da Gazeta de Campinas, 1870. p 15. Parte destas alfaias, ainda em identificação, encontram-se sob posse do Museu Arquidiocesano de Arte Sacra de Campinas, localizado na Catedral Metropolitana de Nossa Senhora da Conceição.

²⁶⁸ Conforme o *Almanach Popular de Campinas para o ano de 1879*, de Carlos Ferreira e Hypólito da Silva (Campinas: Typ. da Gazeta de Campinas), a Confraria do Senhor dos Passos não havia tido eleições para mesa diretora no período, encontrando-se desorganizada e, possivelmente, em desaparecimento. Os livros da associação leiga não haviam sido encontrados pelos autores do almanaque, já que estavam sob a posse de um irmão que passara a residir em outra cidade e levou os materiais consigo. Possivelmente estes livros nunca retornaram para Campinas e sua localização é desconhecida. Outro aspecto interessante é a alcunha de “Confraria” que, se estiver correta, representaria uma elevação da categoria de irmandade, feita somente pela Nunciatura Apostólica após aprovação papal.

²⁶⁹ SILVA, João Lopes. “Procissão de Passos”. *Gazeta de Campinas*, Campinas, 21 de abril de 1872. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp.

As irmandades dedicadas ao Senhor dos Passos tiveram origem ibérica, na Espanha com o Marquês de Tarifa e em Portugal por iniciativa de Luís Álvares de Andrade, durante o século XVI. Vindo da Terra Santa, o Marquês de Tarifa institucionalizou a Via Crucis e ordenou que fosse comemorada a cada ano com uma procissão. O simples cortejo realizado anualmente foi partilhado em vários, cada um representando uma cena da paixão, ao mesmo tempo em que altares e imaginária se desenvolviam juntamente. Em Portugal, seguindo o modelo espanhol, Andrade criou uma irmandade cujo intuito era colocar em prática a celebração dos Passos de Jesus Cristo até o Calvário, tipologia que se espalhou pelas colônias portuguesas, como o Brasil. Tais irmandades eram compostas somente por homens ricos e brancos, responsáveis pelas cerimônias e procissões durante o período da Quaresma, Semana Santa e Páscoa, detendo, portanto, “(...) partes importantes do capital simbólico da Igreja Romana (...)”, além de realizar obras caritativas²⁷¹.

Segundo Caio Boschi, as primeiras irmandades dos Passos chegaram à região das Minas Gerais por volta do século XVII, espalhando-se por todo o Brasil no mesmo período²⁷². Juntamente com outras irmandades, ou então sozinha, ficava responsável pelas celebrações quaresmais e da Semana Santa, sobretudo com os cortejos das imagens de Nosso Senhor dos Passos e Nossa Senhora das Dores, na Procissão do Encontro. Na Catedral de Nossa Senhora da Conceição de Campinas, a Matriz Nova, há um altar lateral dedicado a Nosso Senhor dos Passos²⁷³ e outro a Nossa Senhora das Dores, imagens que saíam nas Procissões de Passos, atos que eram comuns à maioria das vilas e cidades brasileiras nos períodos colonial e imperial.

²⁷⁰ Filho do Sargento-mor Miguel Ribeiro de Camargo (1771-1851), natural de Curitiba, e de Querubina Rosa de Azevedo e Castro (1770-1853), foi casado com Maria Gertrudes dos Santos (1811-1892), com quem teve doze filhos. Sobre ele, sabe-se que foi presidente da Câmara Municipal de Campinas no ano de 1846, quando da visita de Dom Pedro II a Vila de São Carlos. Foi sepultado no Cemitério do Santíssimo Sacramento.

²⁷¹ PONTES, Annie Larissa Garcia Neves. *Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos: festas e funerais na natal oitocentista*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFPB. João Pessoa, 2008. p 40

²⁷² BOSCHI, Caio C. *Os Leigos e o Poder: Irmandades leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Etica, 1986. p 189.

²⁷³ Segundo pesquisas preliminares de Paula Elizabeth de Maria Barrantes acerca dos acervos históricos e artísticos da Catedral de Campinas, a imagem de Nosso Senhor dos Passos teria sido adquirida pela própria irmandade no período de 1872 a 1885, uma vez que não é relacionada nos inventários anteriores do templo, aparecendo apenas na relação de 26 de junho de 1885. Contudo, deve-se pressupor a existência de outra imagem, possivelmente localizada na Paróquia de Santa Cruz (Matriz Velha), já que nos anúncios dos atos quaresmais anteriores a 1872 havia referências à procissão do Senhor dos Passos.

Como todas as irmandades, a de Nosso Senhor dos Passos da Vila de São Carlos buscava oferecer apoio aos seus irmãos após a morte e um espaço próprio de sepultamentos. Segundo Júlio Mariano, a pretensão de se instalar jazigo nos fundos da Igreja do Rosário, terreno próximo ao sagrado e garantia de destino certo para as almas, recebeu parecer favorável de uma comissão de médicos da Câmara, desde que fosse adotado o sistema de catacumbas para o dito túmulo. Contudo, ainda conforme Mariano, a Irmandade do Senhor dos Passos se contentou “(...) com a doação de um pedaço de terreno do velho Cemitério dos Pretos ou Cativos, no Largo da Alegria, de cuja área total partilharam igualmente três outras agremiações religiosas”²⁷⁴.

Acredita-se que entre as irmandades que ocupavam também o cemitério dos cativos estavam a de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, ambas formadas por negros. Não existem fontes se este cemitério foi, de fato, instalado ali, nem referência sobre uma possível mudança de local. Possivelmente, os irmãos tenham sido sepultados no cemitério geral, da década de 1830, ou ainda em campas na matriz, quando da fase final de inumações.

2.2.2 Cemitério dos Cativos e o Jazigo do Cônego Melchior: práticas fúnebres entre os negros campineiros

Por muitos anos, os memorialistas e estudiosos da história de Campinas desconheciam a localização da primeira necrópole da povoação, o Cemitério Bento. Contudo, a partir de citações nos Livros de Ata da Câmara e no Livro Tombo da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição, pode-se concluir que este campo de enterramento localizava-se ao lado da atual igreja de São Benedito, construção realizada pela irmandade de São Benedito, tendo à frente o negro Tito de Camargo Andrade.

Após a mudança nos sepultamentos para a capela provisória, o Cemitério Bento, localizado no bairro das Campinas Velhas, foi desativado e depois voltou a funcionar na primeira metade do século XIX, porém com a denominação de Cemitério dos Cativos ou dos Pretos, cuja administração coube, em alguns períodos, à Irmandade de São Benedito e à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, da Capela do Rosário, ambas formadas por escravos. Neste terreno continuaram a se enterrar negros e administrados, como ocorria

²⁷⁴ MARIANO. *Op cit.* p 136.

desde a época do Cemitério Bento, uma vez que os brancos e mais ricos continuavam a ser transportados para serem sepultados em Jundiá até a edificação da matriz no povoado. Como aponta Lorette, próximo a este cemitério formou-se um largo, conhecido como “Campo da Alegria”, o que poderia estar ligado a ideia da morte como libertação da alma e alegria pelo retorno a uma terra de origem. Neste local, em 1849, foi instalada uma forca, com o intuito de também ameaçar os levantes de escravos.

Segundo os estudos de João José Reis, os negros africanos celebravam a morte a partir de elementos culturais próprios da sua tradição, os quais, muitas vezes, mesclavam-se às cerimônias católicas. Explica ele que “os africanos comuns, e os pobres em geral, se associavam a irmandades católicas, entre outras razões, para melhor solenizar suas mortes”²⁷⁵. Geralmente, “(...) chegando a uma igreja de irmandade negra, enquanto do lado de dentro acontecia a cerimônia de sepultamentos, nos moldes católicos, do lado de fora fervia a celebração ao estilo africano”²⁷⁶.

A importância da realidade e religiosidade africana era grande em Campinas, podendo-se perceber pelos dados de Leopoldo Amaral, citados por Celso Maria de Mello Pupo, que mostram que, em 1828, a população da vila era de 7.684 habitantes, com 3.365 livres e 4.319 escravos²⁷⁷ (sobretudo procedentes da África Central), ou seja, cerca de 56% do montante populacional. Este aspecto reflete-se na inquietação de senhores que buscavam meios de conter os conflitos e tensões decorrentes de suas relações com os escravos, causando temores e insegurança, assertiva apontada por Maria Helena Machado a partir do estudo de processos crime da vila de São Carlos entre 1830 e 1888²⁷⁸.

Contudo, como afirma Xavier, a presença dos negros nas atividades religiosas, como a Confissão, por exemplo,

(...) não significava, portanto, render-se à religião dominante dos senhores, nem aceitar linearmente a sua doutrina. É possível que muitos dos escravos que vieram para São Carlos neste início do século XIX tenham tido algum tipo de contato com o catolicismo na África, considerando-se que muitos daqueles que vieram para o sudeste brasileiro foram embarcados na região do Congo-Angola. A exemplo dos congoleses, poderiam fazer diversas

²⁷⁵ REIS, João José. “O Cotidiano da Morte no Brasil Oitocentista” in NOVAIS, Fernando A (org). *História da Vida Privada no Brasil*. Volume 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p 122.

²⁷⁶ *Idem*. pp 121-122.

²⁷⁷ PUPO. *Campinas, Município de Império*. *Op cit*. p 100.

²⁷⁸ MACHADO, Maria Helena P. T. *Crime e escravidão*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p 37.

leituras em relação ao catolicismo e ao lugar da igreja (para além de seu papel de dominação política e social) sem que isso representasse um rompimento com outras crenças tradicionais (mesmo que estas em São Carlos tenham adquirido novas semânticas)²⁷⁹.

Estes mesmos escravos uniam-se em organizações religiosas a fim de se sentirem menos desprotegidos frente às questões políticas e ao descaso das autoridades civis e religiosas. Entre eles, eram fortes as devoções aos santos, como São Benedito, Santa Efigênia, Santo Elesbão, e à virgem Maria, sobretudo sob o título de Nossa Senhora do Rosário, além de outros, imagens que cruzavam elementos do rito católico com suas experiências e tradições ancestrais africanas.

Em linhas gerais, a documentação sobre as irmandades campineiras oitocentistas é escassa e pouco se conhece sobre sua atuação e desempenho em relação aos sepultamentos, à exceção de poucas referências feitas nos livros da Câmara Municipal e nos textos de memorialistas. Somente a Irmandade do Santíssimo Sacramento da Conceição mantém um arquivo de livros organizado e acessível. Sobre a Irmandade de São Benedito, sabe-se ter sido legalmente constituída com Compromisso aprovado pela autoridade diocesana em 24 de fevereiro de 1899, tendo por objetivo promover o culto religioso católico na capela, a devoção e festas ao santo patrono, zelar pelo patrimônio e benfeitorias do templo, promover o cuidado espiritual dos irmãos na vida e na morte, com encomendações, acompanhamentos e sufrágios²⁸⁰.

Contudo, é conhecida a sua antiguidade, como demonstra um documento do arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas onde se pede a provação do compromisso da Irmandade de São Benedito, “(...) para melhor estabelecimento da mesma irmandade e Serviço de Deus (...)”²⁸¹, datado de 1844, e citações nos Livros de Atas da Câmara Municipal, em que seu procurador solicita da edilidade terreno para se construir uma capela para o santo padroeiro em 12 de maio de 1835²⁸². Esta demora na oficialização deriva de certa negligência do clero

²⁷⁹ XAVIER. *Op cit.* p 65.

²⁸⁰ *Carta ao Monsenhor Francisco de Paula Rodrigues, vigário geral do cabido da catedral e governador do bispado da diocese de São Paulo.* 15 de setembro de 1906. Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas.

²⁸¹ *Pedido de aprovação do compromisso da Irmandade de São Benedito.* 1844. Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas.

²⁸² LORETTE. *Op cit.* p 124.

local quanto à constituição e administração das irmandades, algo comum a várias localidades no início dos oitocentos.

Acredita-se que ela tenha ficado sediada, desde sua fundação, na Igreja do Rosário, importante devoção com a qual se identificavam os negros, tradição que estaria ligada à ocupação da África pelos portugueses e a introdução no Congo de dominicanos, principais divulgadores da confraria do rosário naquele continente, por volta de 1750. Neste templo, estavam as “caixinhas de esmola” das irmandades do Rosário e São Benedito, sendo frequentado, em grande número, por escravos, libertos e negros livres. Mesmo sem uma capela particular, a irmandade realizava suas festas em louvor ao padroeiro nas praças da Matriz Velha ou do Rosário (congadas) e, mesmo com uma organização regular, mantinha as práticas de cuidado de seus mortos. Sabe-se que, em 1843, como consta nos *Autos de Sequestro da Irmandade de São Benedito*, a irmandade investiu na compra e forração de uma sepultura, porém sem localização definida²⁸³ (preservando os irmãos do contágio de doenças infecciosas), o que leva a pensar na possibilidade da mesma estar no próprio cemitério dos cativos.

Ao lado deste, antes da construção da atual capela dedicada ao santo negro pelo grupo religioso, houve um pequeno orago, construído por um antigo cônego da sé de São Paulo, padre Melchior Fernandes Nunes de Camargo (1766-1846)²⁸⁴. Com a aprovação da jurisdição eclesiástica e da Câmara Municipal do período (1833-1836), dada em janeiro de 1837, Melchior construiu as suas custas um jazigo em terreno próprio. Este ato provocou discussões junto à Câmara subsequente, mas nada foi feito já que o religioso dispunha das aprovações e documentos necessários. Além de ser destinado para ele e sua família, o jazigo oferecia espaço para aqueles que quisessem ser ali sepultados, os quais eram encomendados pelo cônego junto ao túmulo. Para isso, ele cobrava a importância de uma espórtula (uma dobra, equivalente a uma moeda de ouro de 12\$800), valor que era trinta e duas vezes maior

²⁸³ *Autos de Sequestro da Irmandade de São Benedito*. 1843. Fundo Tribunal de Justiça de Campinas (TJC) – Centro de Memória da Unicamp (CMU).

²⁸⁴ A localização do cemitério bento deve-se a uma citação do Livro Tombo da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição que aponta a aprovação do Bispo Diocesano ao Cônego Melchior para “edificar e benzer para si e sua família um jazigo nesta Vila [de São Carlos]” e outra da Câmara Municipal que concedia ao dito religioso a permissão para “edificar o mesmo jazigo no bairro das Campinas Velhas, junto ao primeiro cemitério desta Vila que hoje serve para sepultura dos cativos. Para mais, PUPO. *Campinas, seu berço e juventude*. *Op cit.* p 23.

que a taxa de sepultura que a fábrica da Matriz cobrava no Cemitério dos Brancos, de 1831²⁸⁵. Assim, ele “(...) permitia que pessoas gradas e brancas fossem enterradas no interior de sua capela, ficando também os escravos obrigados a pagar ao cônego pelo seu enterramento no local contíguo”²⁸⁶. Segundo Leopoldo Amaral, os recursos obtidos eram aplicados para missas pelas almas dos cativos sepultados ao redor e no cemitério próximo²⁸⁷.

O sepultamento no interior das igrejas, por sua vez, também recebeu atenção do poder público, sendo proibido por meio de uma lei promulgada pela Assembleia Legislativa Provincial de São Paulo, datada de 08 de maio de 1835. Esta determinação já existia em Campinas desde o ano de 1830, mesmo que estas atividades ainda ocorressem ilegalmente até o final da primeira metade do século XIX²⁸⁸. Tal ponderação, para Lorette, unida ao alto valor cobrado, permite a interpretação de que o orago de Melchior era destinado às

(...) pessoas “brancas” de maior importância social na Vila de São Carlos, os abastados desejosos em garantir seu último repouso sob o teto de um templo – mesmo em forma de modesta capela –, uma vez que a vigilância contra tais enterros na Igreja Matriz Velha estava mais severa²⁸⁹.

A crença de que o corpo e a alma do cristão só estariam protegidos se estivessem em solo sagrado, em especial nas igrejas e em suas imediações, auxiliou na criação de um imaginário cultural capaz de infundir na população a crença de que o espírito se tornaria errante fora destes locais. Conforme apontou Ariès, esta ponderação resultaria da confiança da ressurreição no Juízo Final se o corpo estivesse em uma sepultura *ad sanctus*, ou seja, nas proximidades de algum santo ou mártir, seja seu túmulo propriamente ou apenas um altar, já que se asseguraria “(...) a proteção do mártir, não só ao corpo mortal do defunto, mas também ao seu corpo interior, para o dia do despertar e do julgamento”²⁹⁰. Esta ponderação pode ser bem visível com relação ao número de enterramentos que passaram a acontecer na capela particular do Cônego Melchior. Em 1839, por exemplo, devido ao número excedente

²⁸⁵ LORETTE. *Op cit.* p 115.

²⁸⁶ LAPA. *Op cit.* p 317.

²⁸⁷ A situação mostra-se contrária às determinações das *Constituições* baianas expressas ao longo do Livro III, nas quais proibia-se que os clérigos realizassem todo tipo de trato, mercancia e negociação, já que eram atos perigosos e que poderiam levar ao pecado pela cobiça e ambição.

²⁸⁸ Aponta-se isso pela determinação no *Código de Posturas da Câmara Municipal da Cidade de Campinas* de 1864, no qual ainda se insiste nesta proibição.

²⁸⁹ LORETTE. *Op cit.* p 118.

²⁹⁰ ARIÈS, Philippe. *O Homem diante da Morte*. Tradução de Luiza Ribeiro. Rio de Janeiro: F. Alves, 1989. p 37.

de cadáveres no templo, o sacerdote pediu à Câmara a concessão de uma parcela maior de terreno atrás da capela, a fim de depositar os ossos dos cadáveres enterrados no jazigo, solicitação que é aceita. Com a morte do cônego, os sepultamentos decaem, sendo esporádicos até os anos 1850.

Os cuidados com estes espaços, contudo, geraram críticas por parte da edilidade, uma vez que, já no início do século XIX, começaram a se afirmar as teorias higienistas vindas da Europa e incentivadas por diversos médicos brasileiros. Em primeiro lugar, estava o sepultamento intramuros, já que os corpos enterrados sob os pés dos fiéis, no período de decomposição, geravam cheiros desagradáveis que seriam responsáveis por epidemias que assolavam as cidades. O corpo, visto como um objeto sacro, invólucro da alma e merecedor de todos os cuidados no momento da inumação, tornou-se um problema no discurso dos médicos sanitaristas, já que carregava e exalava miasmas e gases tóxicos que deveriam ser banidos do convívio dos vivos. Assim, os locais de enterramentos deveriam ser afastados das cidades, em locais ermos, já que, inclusive, a decomposição dos corpos poderia contaminar os lençóis freáticos, disseminando doenças.

Em Campinas este discurso ganhou força no caso do Cemitério dos Cativos e do jazigo do Cônego Melchior. Como mostra Amaral, com os anos, quem passava pelo local “(...) tinha o ensejo de ver, à flor da terra que as enxurradas aos poucos foram cavando no decorrer do tempo, muitos restos de ossos, muito brancos, esquirolas pulverizadas (sic), que ainda apresentavam as linhas e formas de esqueletos humanos”²⁹¹. Além disso, estava o fato do cemitério se achar quase dentro da malha urbana da Vila, levando a Câmara a propor que os cativos fossem destinados para outro cemitério, o Geral, sendo a renda revertida para a manutenção da nova necrópole.

Para legitimar sua posição, a Câmara Municipal chegou a constituir uma comissão para verificar denúncias feitas pelo vereador Dr. Justiniano de Melo Franco, o qual afirmava que o Cemitério dos Cativos era um atentado à saúde pública. Formada pelos cirurgiões Cândido Gonçalves Gomide, José de Barros Leite e pelo ajudante Francisco Gomes da Silva, a comissão vistoriou o local e concluiu que o jazigo do Cônego não implicava problemas, já que o número de enterramentos já era pequeno e as inumações bem feitas. Por sua vez, o

²⁹¹ AMARAL, Leopoldo. *Campinas: recordações*. São Paulo: O Estado, 1927. p 281. Artigo de 31 de março de 1926.

cemitério dos cativos refletia o exposto no texto do memorialista Leopoldo Amaral, apontando a presença de cães que devoravam os cadáveres que eram sepultados em covas rasas e mal socadas²⁹². O grande problema era que muitos corpos, mesmo com as restrições e a construção de um novo campo santo, continuavam a ser enterrados ali clandestinamente, por vezes deixados no portão ou nos muros de taipa contíguos, até que alguém os sepultasse. Devido a isto, o cemitério foi desativado em outubro de 1855²⁹³, sendo os sepultamentos transferidos para o Cemitério Geral.

A importância do cuidado com o corpo, após a morte, como visto, está presente nos rituais fúnebres e nos textos eclesiásticos, desde Agostinho de Hipona. Por mais que a crença cristã afirmasse que o local de sepultamento dos homens não definisse, *estritamente*, o destino das almas²⁹⁴, a tradição consolidou a importância de se dedicar um local digno, decoroso e decente para o depósito dos restos mortais dos fiéis. Este aspecto permite-nos entender a grande atenção dada ao fechamento e a abertura de novos cemitérios na Vila de São Carlos. O corpo deveria ter um destino honrado, já que não era mero ornamento exterior do homem, mas parte de sua natureza humana, também obra divina. Além disso, segundo as escrituras bíblicas, era abençoado aquele que se dedicasse ao cuidado dos mortos, aspecto ressaltado em passagens como:

De acordo com o testemunho do anjo, Tobias atrai sobre si as bênçãos de Deus devido a seu cuidado para com os mortos (Tb 2,9; 12,12). O próprio Nosso Senhor, que ressuscitará no terceiro dia, divulga a boa ação da santa mulher que lhe unge com precioso perfume, como que para sepultá-lo antecipadamente (Mt 26, 10-13). Também o Evangelho recorda com louvores aqueles que receberam piedosamente o Corpo, à descida da cruz, cobrindo-o com o sudário e depositando-o no sepulcro (Jo 19, 38-42)²⁹⁵.

Mesmo com a transferência dos sepultamentos para a necrópole geral, algumas irmandades campineiras conseguiram o aval da Câmara para instalar seus jazigos no

²⁹² LAPA. *Op cit.* p 322.

²⁹³ A data é significativa, já que havia a ameaça de uma epidemia de cólera-morbo na cidade, sendo aconselhado pelo discurso médico levar os enterros para o mais distante do núcleo urbano. Neste mesmo momento, discutia-se a criação de carros para a condução de defuntos, os quais foram firmados em 1858 com o Sr. Antonio Exel (mentor intelectual da Sociedade dos Alemães Voluntários de Campinas, em 1863), atuando juntamente aos armadores de caixões que já existiam em Campinas. Um dos que mais apontaram medidas ligadas à morte, aos cadáveres, aos enterros, às sepulturas e cemitérios foi o médico dinamarquês, e também vereador campineiro, Theodoro Langard.

²⁹⁴ HIPONA, Agostinho de. *Op cit.* “Assim, as providências quanto ao funeral, a escolha da sepultura, a pompa do enterro, etc., é mais consolo para os vivos do que alívio para os mortos.”

²⁹⁵ *Idem.*

Cemitério dos Cativos, como foi o caso da Irmandade dos Passos, em 1858, citado por Julio Mariano²⁹⁶. Porém, é interessante observar que, mesmo com parecer de alguns médicos a favor da proibição dos enterros no interior da cidade, a edilidade concordou na divisão em quatro do terreno do já desativado Cemitério dos Cativos, cedendo uma delas para a referida irmandade em 1859. Ali também requereu terreno a Irmandade de São Miguel e Almas, que não chegou a construir, já que preferiu área mais próxima ao Cemitério Geral. O terreno do cemitério, contíguo à igreja, contudo, não chegou a ser totalmente ocupado, sendo posteriormente transformado em praça pública, estando hoje no local o prédio da Creche “Bento Quirino”.

O cemitério e jazigo desapareceram com a construção de uma capela dedicada a São Benedito, idealização do negro Tito de Camargo Andrade, ou Mestre Tito, escravo do capitão-mor Floriano de Camargo Penteado (natural de Cotia e que tinha se estabelecido em Campinas em 1792). Como mencionado anteriormente, a ideia de uma capela é anterior e se deve à Irmandade do referido santo, a qual não conseguiu edificar o templo, expirando os prazos dados pela Câmara Municipal. A proposta da construção de uma igreja pode estar também relacionada aos rituais fúnebres, especialmente para a realização dos rituais de encomendação dos irmãos, uma vez que os enterramentos internos aos templos já haviam sido proibidos *ad sanctus*, mesmo quando das primeiras iniciativas em 1835.

Conforme Lorette, o grupo leigo ficou sem conseguir obter o terreno em 1865, quando a capela do Cônego Melchior encontrava-se arruinada e cheia de mato. Com o objetivo de fornecer melhorias ao templo, Calixto Ribas d’Avila e José Florêncio Alves de Souza, moradores do bairro, pediram permissão à Câmara Municipal e, com ela, transferiram o uso para o Mestre Tito, ex-escravo da nação Cabinda e que, na época, estava à frente da campanha da irmandade pela construção de uma capela dedicada a São Benedito²⁹⁷.

Segundo Amaral, Mestre Tito “(...) gosava (sic) de muita estima e popularidade (...), sendo (...) curandeiro, conhecia como ninguém raízes de plantas medicinais, das nossas matas e perito aplicador de sanguessugas, era muito procurado, como tal, por médicos daquele tempo (...)”²⁹⁸, em um período em que o discurso médio ainda não tinha grande

²⁹⁶ MARIANO. *Op cit.* p 136

²⁹⁷ LORETTE. *Op cit.* p 126.

²⁹⁸ AMARAL. *Op cit.* p 281.

penetração entre os pacientes. Ressalta-se que a grande importância como curandeiro era elevada pela forte crença na imagem de São Benedito, valorizado nas tradições hagiográficas por curar doentes e fazer milagres, o que incentivava na construção de um orago para o santo.

Escravo de Floriano Penteado, após a morte deste, passou a pertencer à viúva, Delfina de Camargo. Casado com Joana, também escrava, Tito conquistou a liberdade para si e sua esposa mediante o pagamento de 2:900 mil réis, adotando, a partir disso, o sobrenome de seus antigos senhores. Dada sua posição como liberto, conquistou um espaço privilegiado na sociedade campineira ao poder transitar facilmente entre o mundo dos escravos e dos livres, dividindo com eles seus anseios, necessidades e compartilhando valores de ordem cultural. Como barbeiro e, especialmente, como curandeiro, Tito lidou com aspectos ligados a saberes, fazeres e crenças, o que lhe forneceu papel de liderança entre os negros²⁹⁹.

Com a aprovação dos vereadores e do bispado de São Paulo, em 1866, Mestre Tito, um dos mais devotos membros do grupo, iniciou a obra de consertos e aumento da capela do Cônego Melchior a fim de dedicá-la ao padroeiro dos negros. A obra foi sendo realizada por meio de donativos, obtidos de porta em porta pelo próprio idealizador que ia pelas ruas da cidade vestido de opa branca e preta da irmandade e com um oratório de esmoler³⁰⁰ com a imagem de São Benedito dependurado no pescoço. Além disso, somavam-se as rendas angariadas por meio de leilões de prendas e espetáculos realizados no Teatro São Carlos, no Club Semanal e no salão da Santa Casa de Misericórdia, atos que mobilizaram a sociedade campineira dos oitocentos. Os recursos entre os irmãos sempre foram limitados, levando a um grande esforço para angariá-los, sendo que sua receita “(...) compunha-se basicamente de esmolas e doações e, sobretudo, das jóias e anuidades pagas pelos seus membros. Sua sobrevivência dependia, pois, destas contribuições”³⁰¹.

²⁹⁹ XAVIER. *Op cit.* p 98.

³⁰⁰ Este tipo de oratório ficava circunscrito aos espaços urbanos e servia para arrecadar dinheiro para a ereção de um templo de irmandades, as festas religiosas coletivas ou mesmo a sobrevivência pessoal através da mendicância. Além da imagem, podiam ter também uma gaveta para guardar o dinheiro arrecadado. Informações acessadas em 22/02/2013 em www.museudooratorio.com.br/port/colecao_txt.asp?id_categoria=2&id_subcategoria=0.

³⁰¹ XAVIER. *Op cit.* p 274.

Entre os membros da irmandade³⁰², pode-se citar seu presidente nato, Padre José Joaquim de Souza Oliveira (até 1884), e Ricardo Gumbleton Daunt, os quais deram forte apoio no empreendimento, além do padre Cypriano Souza e Oliveira. Porém, mestre Tito não conseguiu terminar a obra, falecendo em 29 de janeiro de 1882. Leopoldo Amaral aponta que, percebendo seu fim, Tito pediu à Câmara permissão para que seu corpo fosse sepultado dentro da igreja que construía, na Sacristia, ou no terreno anexo ao templo, pedido que foi negado pela edilidade por ir contra a lei vigente³⁰³.

Os arremates do templo couberam a Ana de Campos Gonzaga (1845-1916), esposa do médico em Campinas, Cassiano Bernardo de Noronha Gonzaga, já que a obra ficara algum tempo paralisada. Contando também com o apoio de diversas personalidades da época, entre elas o engenheiro Francisco de Paula Ramos de Azevedo (1851-1928), recém chegado da Bélgica, terminou-se o templo e a fachada, em estilo neoromânico, sendo a obra inaugurada em 11 de outubro de 1885 e a sagração feita pelo Bispo Dom Joaquim José Vieira, fundador da Santa Casa de Misericórdia de Campinas.

2.2.3 *Cemitério Geral e os jogos de poder*

Segundo Lapa, quando da interdição dos sepultamentos no interior dos templos, pouca resistência da população foi notada, uma vez que a prática de inumação nas igrejas continuou por alguns anos. Mesmo assim, com a determinação da lei complementar de 1º de outubro de 1828, iniciaram-se movimentos na então Vila de São Carlos para que se barrassem os enterros intramuros e se construísse um novo cemitério de caráter público, como é visível no texto do vereador José Pedroso da Silva, de 16 de fevereiro de 1829, o qual aponta para o fato de que

³⁰² Os membros da irmandade foram também mobilizados para obter recursos para a construção do templo, o que pode ser observado em três anúncios publicados por Tito de Camargo Andrade na Gazeta de Campinas no ano de 1871. Neles, mestre Tito “roga a todos os irmãos que se acham atrazados em suas anuidades e joias para virem satisfazer-os no praso de 90 dias, a fim de com o producto se continuarem as mesmas obras, do contrario serão eliminados da irmandade”. *Gazeta de Campinas*, Campinas, 21 de maio de 1871. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp.

³⁰³ Em 1960, após os restos mortais de Mestre Tito terem sido confirmados no Cemitério da Saudade de Campinas, na época Cemitério do Fundão, com as devidas autorizações do bispado de Campinas, os ossos do ex-escravo foram trasladados em uma urna e depositados junto ao altar-mor da Igreja de São Benedito, em 29 de maio de 1960.

(...) Tendo a vaidade humana introduzido nestes últimos séculos o abusivo e pernicioso uso de enterrar nos Templos os cadáveres dos cristãos, e sendo um tal abuso não só indecente como pernicioso à saúde pública e atualmente proscrito por Lei, por isso indico que por um ofício se convide ao Reverendo Vigário desta Vila a vir a esta Casa a fim de acordar no meio de banir o insalubre costume de tais sepultamentos no Templo do Senhor e no modo de estabelecer-se no Campo Santo uma pequena e honesta capela, para nela celebrar-se os ofícios de defuntos nos atos de enterramento³⁰⁴.

Assim, entre 1828 e 1829, as discussões em torno de um novo espaço se consolidaram na Câmara e, com isso, houve pleitos sobre a escolha de um novo local e, posteriormente, sua benção e início dos enterros. Um aspecto importante era que este apelo pela abertura da necrópole partia também de uma pequena parcela da população, que munia o discurso de elementos relativos à saúde pública, uma vez que os enterros na matriz ocorriam em curto espaço de tempo, abrindo-se as sepulturas em cerca de três meses para novas inumações³⁰⁵.

Para Cymbalista, na Província de São Paulo, graças à lei de 1828, houve uma rapidez na implementação de espaços públicos de inumação, como uma medida de cunho civilizacional. Neste sentido, as decisões

(...) ou adiam a iniciativa permitindo a continuidade dos sepultamentos nas igrejas ao arrepio da lei; ou taxavam a população para a construção do cemitério; ou, ainda, submetiam-se à vontade de algum dos poderosos do município que se dispusesse a doar terras para a construção do cemitério³⁰⁶.

Segundo o ritual de benção de novos cemitérios, previa-se que fosse colocada no terreno, um dia antes, uma cruz de madeira lavrada mais alta que um homem e um espaço para três velas. No dia seguinte, o sacerdote, após aprovação prévia do bispado, devidamente paramentado, juntamente com os clérigos que portavam água benta, incenso e as velas acesas, executava as preces, litânias ordinárias e salmos, suplicando pela benção da nova necrópole para que os corpos ali sepultados descansassem à sombra da cruz até o dia em que soasse a trombeta do arcanjo e estes ressurgissem imortais na vinda gloriosa de Jesus³⁰⁷.

³⁰⁴ Apud MARIANO, Júlio. *Campinas de ontem e anteontem*. Campinas: Editora Maranata, 1970. p 134.

³⁰⁵ BRITO, Jolumá. *História da Cidade de Campinas*. Campinas, 1956. Vol II. pp 59-60.

³⁰⁶ CYMBALISTA. *Op cit.* p 46

³⁰⁷ PIO XI, Papa. *Rituale Romanum*: Pauli V Pontificis Maximi jussu editum aliorumque pontificum cura recognitum atque auctoritate Ssmi D. N. PII Papae XI. Vaticano, 1925. Edição Virtual por Laudate Dominum Liturgical Editions. p 217.

Contudo, este ato não logrou êxito e o espaço permaneceu paralisado, situação alterada somente em 1831, com a nova proposição do vereador Miguel Antunes Garcia de que os enterros de cadáveres na igreja fossem proibidos em definitivo. Com o apoio do Padre Amaro Antunes da Conceição, vigário auxiliar, acordou-se pela benção da nova necrópole, em substituição ao Cemitério Bento. Dentro dos novos discursos médicos, optou-se pela escolha de um terreno em local mais ermo possível e distante da povoação. A localização do cemitério corresponderia, atualmente, “(...) às margens dos trilhos da Companhia Paulista de Estradas de Ferro [fundada em 1868], atrás de suas oficinas, hoje correspondente à praça Correio de Lemos, na Vila Industrial”³⁰⁸. Lapa também indica a localização deste local como sendo a área “(...) onde hoje estão o viaduto Miguel Vicente Cury, o final ou começo da Rua Cônego Cipião, onde ficava a antiga “porteira do Capivara”, e próximo do pátio de manobra da Fepasa até onde fica o atual Teatro Castro Mendes”³⁰⁹.

Um aspecto importante a atentar, antes de tudo, é que o cuidado com os mortos passou a engendrar um processo forçado de expansão urbana, a partir do eixo dos cemitérios, algo que irá culminar, nos anos 1880, com o Cemitério do Fundão, atual complexo da Saudade de Campinas. Assim, ao mesmo tempo em que estavam em jogo questões sanitárias, este crescimento espacial tornou-se também uma questão de gestão pública em que a Câmara Municipal configurou-se como centro das decisões e disputas: de um lado, grupos da Igreja e ligados às irmandades que ansiavam por fornecer o aparelhamento correto às almas, de outro, uma vertente que buscava alinhar a Vila aos novos discursos da modernidade.

Esta modernização que acompanhou a mudança de *status* de vila de São Carlos à condição de cidade foi reflexo de um contexto de influências variadas, em especial de cunho cultural, político e vindas da economia que, gradativamente, migrou da monocultura açucareira para o café já na década de 1830. Fortalecia-se o comércio e demais setores financeiros, colocando a então Vila em uma posição de destaque na Província de São Paulo, sobretudo com os processos de regionalização e a configuração de uma infra-estrutura comercial. A cidade acanhada, com construções em taipa de mão e alguns prédios em taipa de pilão, vai se modernizando com este surto econômico cafeicultor ao passo de atrair um grande contingente populacional de diversas partes do território, sobretudo a partir da

³⁰⁸ LORETTE. *Op cit.* p 67.

³⁰⁹ LAPA. *Op cit.* p 318.

segunda metade do século XIX, quando “fazendeiros e negociantes unem-se, conjugam esforços, aplicam capitais, constituem companhias para a execução de serviços públicos e dotam a cidade de melhoramentos existentes nos maiores centros urbanos do país”³¹⁰. Assim, um cruzamento de influências auxiliou na configuração espacial, elemento que se pode mapear bem com as preocupações nascidas com o “problema” das necrópoles.

Em 1830, o cemitério apresentava ainda algumas partes inacabadas, como a capela. Assim, a edilidade decidiu por entregar as taipas da edificação ao padre Manoel José Fernandes Pinto que já as havia solicitado para erguer um orago dedicada a Nossa Senhora do Carmo (administrado pela Ordem Terceira do Carmo da Vila de São Carlos). Porém, os vereadores reforçaram a proibição de enterros dentro do futuro templo, o qual só serviria para atos religiosos de encomendação das almas, que deveriam ser gratuitos a todos os cadáveres dos católicos que para ali fossem

(...) levados sem a menor distinção de terrenos, não terceiros do Carmo, os que nunca jamais foram enterrados dentro da Igreja, seus corredores, ou Sacristias, por ser este abuso contrário às Leis, e Saúde pública, e introduzida a vaidade humana, e introduzida pela vaidade humana que insensivelmente tornou a Casa de Deus depósito dos miseráveis Restos do Homem³¹¹.

Em relação ao texto apresentado, é possível depreender que o cemitério ora construído, por mais que estivesse sob o signo de uma necrópole pública, destinava-se apenas ao sepultamento de católicos, com coordenação da Igreja e exploração da Fábrica da Matriz, excluindo, por exemplo, os protestantes e diversos outros casos listados nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, os quais ainda eram inumados no Cemitério dos Cativos e suas adjacências. Além disso, atesta-se a existência de uma Ordem Terceira do Carmo anterior a 1909, quando é fundada a Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo de Campinas, na antiga Matriz de Santa Cruz, hoje Basílica de Nossa Senhora do Carmo. Contudo, graças aos altos custos pela posse do cemitério, houve o declínio por parte do padre Manoel Pinto, da referida Igreja e sua Ordem Terceira³¹².

³¹⁰ SANTOS FILHO, Lycurgo de Castro; NOVAES, José Nogueira. *A Febre Amarela em Campinas 1889-1900*. Campinas: Área de Publicações CMU/UNICAMP, 1996. p 13.

³¹¹ Parecer da Comissão composta pelos vereadores Francisco Teixeira Nogueira e Francisco José de Camargo Andrade. *Apud* LORETTE. *Op cit.* p 71.

³¹² *Idem.*

Sem a presença da capela concluída, os vereadores não aceitaram o início dos enterramentos, o que simbolizava a importância do templo sagrado como sinal de seguridade da alma e do corpo após a morte. De fato, observa-se que o interesse por cemitérios periféricos vinha do poder público, pressionado pela esfera provincial e pela Igreja, além de algumas parcelas da população em geral, uma vez que não estava totalmente sensibilizada pelos novos discursos da higiene, da salubridade, do perigo da proximidade com os mortos.

Contudo, em 1831, como a capela ainda não estava finalizada, acordou-se em apenas benzer o terreno para se iniciarem os sepultamentos, visto que as inumações ainda ocorriam na igreja matriz, em sepulturas que eram reabertas em menos de três meses para se colocarem novos cadáveres, representando riscos à saúde pública. Em meados de março do mesmo ano, o novo espaço de enterros da Vila de São Carlos foi aberto. Contudo, sem uma capela onde se pudessem celebrar ofícios pelo bem das almas, dificilmente este espaço lograria êxito. Para forçar os enterros no local, inclusive, foi criada uma Postura que impôs punições severas àqueles que ainda continuavam as inumações intramuros. Com isso, em 13 de abril de 1831, foi aprovada a multa de vinte mil réis e oito dias de cadeia a quem enterrasse ou ajudasse a sepultar quem quer que fosse dentro de igrejas, átrios ou corredores³¹³.

Com a urgência na entrega das obras, o novo campo santo logo começou a apresentar problemas, como a maior parte das taipas descobertas e a presença de mato por todo o espaço. A igreja e sua fábrica continuaram com sua função administrativa e financeira, recebendo pelos enterros, mesmo sendo este um território *a priori* secular. Esta ação mostrou que a Vila de São Carlos estava à frente de muitas cidades e freguesias do período em relação à legislação de setembro de 1828, acerca do estabelecimento de cemitérios fora do recinto dos templos. Contudo, os problemas na gestão e conservação deste espaço levaram a inúmeras contendas, sobretudo com a defesa da venda do terreno do Cemitério dos Cativos para, com ele, melhor gerir o Cemitério Geral e construir uma capela para a encomendação dos corpos que ainda não estava finalizada em 1838, o que fazia com que os atos fúnebres fossem celebrados, em partes, na matriz. Do velório em casa, o defunto era encomendado na igreja e, dela, partia em procissão para o Cemitério.

³¹³ LORETTE. *Op cit.* p 76.

Vale ressaltar que, ao proibir os enterramentos na igreja, o que era de direito de todos os cristãos, como pregado pelas *Constituições* de 1707, o poder público gerava uma tensão com a Igreja no processo de assistência aos mortos. Entenda-se que esta assistência referia-se desde os últimos aparelhamentos às encomendações e enterro sobre as campas dos templos, cobrando-se emolumentos que definiam o modo dos ofícios e o local destinado aos corpos. Com isso, havia uma profunda disparidade social, sobretudo entre brancos e negros, o que levou à Presidência da Província decretar, em 1831, que todos os sacerdotes eram obrigados a encomendar as almas de qualquer fiel católico, mesmo sem o pagamento das taxas. Do mesmo modo, os fabriqueiros deveriam dar sepultura eclesiástica a todos os mortos, fossem pobres ou escravos. Contudo, nem todos colocavam as leis em prática, a exemplo do agenciamento dos enterros feito pelo Cônego Melchior, legando a quem pagasse uma sepultura digna e próxima das benesses do sagrado.

A situação alarmante da necrópole pública chegou a ocasionar pleitos sobre a possibilidade de retornar o enterro na igreja, em nome do zelo pela religião e pela piedade, ao mesmo tempo em que um novo Código de Posturas foi estudado e entregue, em 1838, com a reafirmação da proibição de inumações em templos religiosos³¹⁴. Contudo, os muros não tardaram a cair, estando ruídos em 1842, ano que a vila foi elevada à cidade com o nome de Campinas. Frente a esta precariedade do cemitério, preocupados com o destino das almas, diversos habitantes de Campinas burlaram a legislação e reiniciaram os enterros na Matriz Velha de Nossa Senhora da Conceição, como o caso de Antônio de Godoi Lima, de 80 anos, falecido em 21 de outubro de 1844, com todos os sacramentos, solenemente acompanhado e recomendado³¹⁵.

Nos livros de óbito pesquisados, nesta nova fase de enterros na matriz, tida como um novo *Cemitério Coberto*³¹⁶, encontram-se registros somente de brancos, homens e mulheres, crianças e recém-nascidos, em um espaço temporal de 1843 a 1846³¹⁷, como já havia pontuado Leopoldo Amaral e Ricardo Gumbleton Daunt. Este tipo de enterro demonstrava o poderio econômico de certas famílias, que conseguiam fazer sua vontade suplantar a

³¹⁴ LORETTE. *Op cit.* p 86.

³¹⁵ Livro de Registro de Óbito da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição (1823-1849-cont). Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas.

³¹⁶ LORETTE. *Op cit.* p 96.

³¹⁷ O último sepultamento ocorrido na Matriz e encontrado nos livros de óbito é da recém-nascida Maria, filha de Frederico Demétrio de Macedo e de Anna Joaquina, aos vinte e seis de novembro de 1846.

legislação provincial e local. Isto é revelado também no próprio assento do óbito, em que os ofícios litúrgicos de exéquias ocorriam com recomendação e acompanhamento solene do pároco da matriz e de outros presentes, diferentemente dos demais destinados ao cemitério geral.

Estes atos podem revelar certa desconfiança acerca do enterro em locais que não as igrejas, próximo dos altares e, com isso, atravancando a possibilidade latente de salvação. Aponta-se como o final dos enterros na matriz tanto as subscrições de proibição da Câmara Municipal quanto o início dos reparos no templo, iniciados em 1846, e a transferência da sede da paróquia para a capela do Rosário, até 1852.

Por volta de 1847, o cemitério geral passou a ser chamado de Cemitério Público, também conhecido por cemitério dos “Branços”, como modo de diferenciá-lo da necrópole dos “Pretos”. A preocupação com a ordem e decência do local foi defendida pelo vereador Joaquim Egídio de Sousa Aranha (1821-1893), em 10 de outubro de 1851, o qual afirmou que

Sendo os Cemitérios o lugar de repouso dos mortos, por isso em todos os Povos Civilizados se costuma conservar este lugar com alguma decência fúnebre; a vista disso, que ideia fará qualquer estrangeiro que por ventura vão ver e observar o nosso? É uma vergonha que entre uma povoação exista um curral propriamente dito com o nome de Cemitério, onde se vão enterrar os nossos parentes e amigos sem cousa alguma que seja o lugar do repouso dos restos mortais de um povo Cristão. Por tanto, indico que se promovo uma Subscrição a benefício do Cemitério, a fim de ser rebocado, caiado e coberto de telha os muros; fazendo se mesmo uma capelinha, inda que seja de esteios, para recomendação dos finados³¹⁸.

Com ideias chaves como “lugar de repouso dos mortos” e “Povos Civilizados”, Souza Aranha aponta para a preocupação de que o espaço de sepultamentos fosse mantido com o mínimo de decência, já que ali repousavam os corpos do povo cristão. Esta concepção pode ser cruzada com a ideia do corpo como receptáculo da alma, elemento mais importante no pós-morte, justificando-se a edificação latente da capela, ainda inexistente.

Este mesmo debate acerca dos locais e importância dos sepultamentos e as consequências religiosas marcaram também, em 1852, uma ordem eclesiástica expedida pelo sétimo bispo de São Paulo, Dom Antônio Joaquim de Melo (1791-1861). Já no primeiro ano

³¹⁸ CAMPINAS, Câmara Municipal. *Pareceres: 1846-1847*. Caixa 9, pasta 1851. *Apud* LORETTE. *Op cit.* p 103.

de seu episcopado (foi sagrado bispo em 6 de junho de 1852), escreveu quatro documentos na forma de cartas pastorais que buscaram normatizar a igreja da província de São Paulo a favor de uma uniformização dos ritos e preceitos, algo que estudos como os de Augustin Wernet associam na linha do catolicismo reformador³¹⁹. Entre os vários pontos abordados naquilo que chama de *Regulamento para o clero* (dado em duas partes, uma no dia 22 de agosto e outra em 23 de novembro), D. Antônio forneceu atenção à prática da inumação de cristãos, mostrando-se contrário aos abusos que ocorriam na liturgia e nas doutrinas das cerimônias fúnebres, como as festas e demais atos levados a cabo pelos grupos negros. Ordenava, assim,

(...) que todos os enterros fossem feitos de dia, podendo-se, no máximo, levar os cadáveres à noite para a igreja, sem acompanhamento, para que ali pudessem ser guardados até o dia seguinte, quando seria feita a encomendação e demais ofícios religiosos com a presença do pároco do lugar.³²⁰

O principal objetivo de Dom Antônio era a manutenção do decoro e decência da religião, deturpada por valores profanos e desinteresse pela vida eterna, demonstrando o valor do ritual fúnebre no contexto paulista dos oitocentos.

Possivelmente influenciados pelos pressupostos eclesiásticos, a preocupação com a decência do cemitério público campineiro continuou, chegando a compor uma nova comissão, em 1857, para um estudo mais apurado. À frente do projeto de remodelamento estava o vigário da Matriz, Padre Antônio Cândido de Melo, que o concluiu em 1860. Segundo Mariano, “a decisão a que chegou a aludida comissão foi a de uma completa remodelação do Cemitério, alargando-o e retificado as suas linhas, que afinal viria a tornar-se inteiramente outro”³²¹. No início dos anos 1860, por sua vez, algumas irmandades campineiras começaram a requerer áreas junto ao Cemitério Público, para nelas constituírem suas próprias necrópoles. Duas delas conseguiram resposta positiva no pedido, a Irmandade de São Miguel e Almas e Irmandade do Santíssimo Sacramento.

Vale apontar que, próximo a estes cemitérios, foi também construído um dedicado aos sepultamentos de protestantes, chamado de Cemitério dos Acatólicos, antes enterrados na proximidade do Cemitério dos Cativos, na parte externa. Segundo Karastojanov, no ano de

³¹⁹ WERNET, Augustin. *A Igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Editora Ática, 1987.

³²⁰ XAVIER. *Op cit.* p 106.

³²¹ MARIANO. *Op cit.* p 139.

1855, um grupo de teutos residentes na cidade, liderados por Francisco Krug, requereu da municipalidade um terreno para sepultar seus mortos, algo que foi dificultado graças à Circular do Governo Provincial, de 1854, que proibia a concessão de lotes de terrenos urbanos até a segunda ordem. Sem solução até 1857, o grupo de alemães resolveu adquirir um terreno para este fim, por compra particular, sendo sua necrópole inaugurada em 1858³²². Esta “(...) servia não só aos teutos protestantes, mas também a todos que tivessem sepultura negada nos cemitérios católicos, sem diferença de religião, como os americanos presbiterianos e judeus”³²³. A administração coube, depois, à Sociedade Alemã de Instrução e Leitura, nascida nos anos 1860 da antiga Sociedade dos Alemães Voluntários de Campinas, uma organização que buscava atender as demandas dos interesses gerais dos alemães e dos amigos dos alemães,

(...) da própria necessidade dessa comunidade cidadina em possuir um canal de comunicação e de apoio para poder solucionar seus problemas cotidianos, fossem eles referentes à educação de seus filhos, ao lazer da comunidade com um todo ou à assistência religiosa³²⁴.

2.2.4 A Irmandade e o Campo Santo das Almas

A Irmandade de São Miguel e Almas teve importante presença na Campinas oitocentista, sendo, junto da Irmandade do Santíssimo Sacramento, a única a configurar um cemitério próprio que perdura até hoje, mesmo com o final da organização leiga. A data de sua fundação é desconhecida, uma vez que os antigos livros foram descartados, permanecendo apenas alguns do final do século XIX e início do XX. Contudo, sabe-se que esta era sediada na Paróquia de Nossa Senhora da Conceição, depois com sede na Matriz Nova, conforme aponta o *Almanach Popular de Campinas para o ano de 1879*³²⁵. Acredita-se que ela tenha sido erigida na primeira metade do século XIX, uma vez que data de abril de 1853 seu pedido à Câmara Municipal de um terreno, no antigo Cemitério dos Cativos, para

³²² KARASTOJANOV, Andrea Mara Souto. *Vir, Viver e Talvez Morrer em Campinas: um estudo sobre a comunidade alemã residente na zona urbana durante o Segundo Império*. Campinas: Editora da Unicamp, Centro de Memória-Unicamp, 1999. p 124.

³²³ LORETTE. *Op cit.* p 188.

³²⁴ KARASTOJANOV. *Op cit.* p 124.

³²⁵ FERREIRA, Carlos e SILVA, Hypólito da. *Almanach Popular de Campinas para o ano de 1879*. Campinas: Typographia da Gazeta de Campinas, 1878. p 30.

edificar seu campo santo. Segundo o almanaque citado, em 1878, a irmandade das Almas já não estava funcionando há anos, julgando que ela ficaria extinta.

As irmandades brasileiras cujo patrono era o Arcanjo Miguel, receberam influência das confrarias que proliferaram em Portugal durante o século XVII. No mundo lusitano, contudo, a devoção às almas não possuía um único intercessor, existindo confrarias de São Francisco e Almas, São Gregório e Almas, São Nicolau Tolentino e Almas, São José e Almas, São Miguel e Almas, dentre outras invocações³²⁶. No Brasil, a crença e culto às almas centraram-se na figura de São Miguel, sendo as duas grandes datas para as irmandades o 29 de setembro, dedicado aos santos arcanjos (Miguel, Rafael e Gabriel), e o dois de novembro, dia que a Igreja celebra os fiéis defuntos. A escolha pelo arcanjo deve-se à tradição que credita ao santo a intercessão pelas almas que estão no Purgatório, além de ser aquele que receberia as almas dos santos e as conduziria até o Paraíso.

Em grande parte da tradição iconográfica, o arcanjo Miguel é representado com uma balança (com ou sem almas) em uma mão e com uma espada em outra, a qual aponta para o demônio sob seus pés. Segundo Adalgisa Arantes Campos, a balança foi introduzida no período gótico, por volta do século XI, sendo um atributo escatológico por excelência³²⁷. Para a tradição, Miguel e o Demônio avaliariam as almas justas e as pecadoras, concepção que ganha forma a partir de textos apócrifos, como o Apocalipse de Paulo, texto do século IV. Neste, Miguel assume a figura do anjo intercessor, ação que realiza já durante o ofertório da missa de defuntos, em defesa dos justos, pois tinha a missão de levar estas almas até o Paraíso³²⁸. É interessante observar que temas como São Miguel, a Paixão de Cristo e a consumação do tempo entrelaçam-se tanto na produção visual quanto nos sermões, apoiando a vinculação com o tema da morte e a situação das almas.

³²⁶ CAMPOS. *Op cit.* p 121.

³²⁷ *Idem.* p 150.

³²⁸ *Idem.* p 151. Ao sair dos corpos, aqueles que são puros ou quiserem suportar os frutos apropriados para o arrependimento, primeiro serão trazidos e adorarão a Deus, e, por ordem deste, serão entregues a Miguel que os lava no lago Archeusa, rio de águas brancas como leite que servem para a purificação daqueles que desejam adentrar a Cidade de Cristo (capítulo 22). Do mesmo modo, Miguel e seus anjos também descem até o Inferno para ouvir o pedido de socorro das almas em danação, o qual intercede para que o filho de Deus descesse também ao submundo, permitindo que todos avistassem quem vive no Paraíso. Para mais, ver FREDERICO, Danielle Lucy Bósio et alli. “Visio Pauli: o corpo no espaço/tempo do além mundo”. *Oracula* 7.12 (2011) – Edição Especial. Acesso em 14 de abril de 2013 em www.oracula.com.br/numeros/201101/11-frederico.

Em linhas gerais, a referida ordem leiga campineira dedicada a São Miguel e Almas tinha por objetivo central sufragar as almas do Purgatório, por meio de missas e demais atos religiosos, bem como promover o cuidado espiritual dos irmãos, sobretudo na hora e após a morte. Sua presença nos templos desde o Brasil colônia era grande, introduzida pelos primeiros colonizadores, tanto na forma das irmandades constituídas como na forma de devoção. Outro ponto de apoio, demonstrando a força devocional, encontra-se nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, onde se orienta, no título XL, que existam nas freguesias ao menos confrarias e devoções em torno das figuras de Jesus Cristo, da Virgem Maria e das “(...) Almas do Purgatório, quanto for possível, e a capacidade dos fregueses o permitir, porque estas Confrarias é bem as haja em todas as Igrejas”³²⁹.

Em Campinas, a Irmandade de São Miguel e Almas, como observado no livro de Receitas e Despesas de 1885 a 1899, mesmo estando inativa em 1878, retomou suas atividades na década de 1880, uma vez que há registros de pagamentos por missas pelo sufrágio de irmãos, chamadas apenas de *Libera me*³³⁰, e referências aos membros da mesa. Em 1870, o *Almanaque de Campinas para 1871*³³¹ aponta que a irmandade tinha missas semanais, sempre às segundas-feiras, além daquelas pelas almas, na festa de São Miguel e na encomendação dos finados. Não foi localizado compromissos ou estatutos do período estudado, mas nos livros do final do século XIX há referências a determinados artigos que previam as missas em sufrágio dos irmãos, que deveriam ser pagas pela irmandade, e dobres de sinos quando do falecimento de algum congregado. Além disso, eram seus propósitos devotar seu padroeiro e garantir sepultamento católico aos irmãos, em cemitério próprio. No século XX, foi criada uma ala feminina na irmandade, sediada na Igreja do Rosário em 12 de dezembro de 1909; em dois de setembro de 1918, por sua vez, a irmandade desaparece, passando a se denominar Obra Pia de São Miguel e Almas, não mais autônoma, mas fortemente vinculada ao clero.

³²⁹ VIDE. *Op cit.* p 305.

³³⁰ Responsório litúrgico cantado no Ofício dos Mortos e na encomendação dos corpos. Corresponde a uma prece recitada na Missa de Réquiem e/ou depois do enterro. Possui dois versículos *Tremens factus sum* e *Dies illa*. Em linhas gerais, a oração em primeira pessoa clama a Deus, luz perpétua, misericórdia na hora da morte até o dia do Julgamento Final, para que ele livre a alma da morte eterna.

³³¹ LISBOA, José Maria. *Almanaque de Campinas para 1871*. Campinas: Typographia da Gazeta de Campinas, 1870.

No que se refere a um espaço próprio de sepultamentos, após as tentativas de construção no terreno do antigo Cemitério dos Cativos, a irmandade decidiu-se por uma área na ala esquerda e aos fundos do Cemitério Público já ampliado. A construção iniciou-se em maio de 1861, ficando pronta em setembro de 1862, com estatuto e compromisso próprios. O primeiro enterramento foi o de Dona Maria Francisca de Paula Santos, em 15 de setembro de 1862, com trinta e seis anos e casada com o Major Joaquim Quirino dos Santos, com todos os sacramentos e solenemente encomendada³³². O número de enterros neste cemitério era pequeno, como se pode observar na estatística mortuária divulgada na *Gazeta de Campinas*, mostrando que, em 1871, apenas 6 cadáveres haviam sido sepultados³³³.

Segundo Leopoldo Amaral, o Cemitério das Almas dividia-se do público por uma taipa encimada por alto gradil de ferro, estruturado por sequência de pilares que sustentavam vasos com chamas no formato neoclássico. Em toda a extensão do muro divisório havia uma linha de carneiros, em forma de gavetões, destinados aos restos mortais dos abastados ou de pessoas representativas³³⁴. Ao centro, localizava-se a capela dedicada a São Miguel e Almas, pequena e com as empenas tratadas em frontões clássicos, possuindo também portão independente da necrópole pública³³⁵.

Com o enfraquecimento da irmandade na década de 1870, o Cemitério acabou ficando em estado precário de conservação, enchendo-se de formigas que se espalharam por toda a extensão dos demais. Com a extinção das necrópoles, em 7 de fevereiro de 1881, e a desativação temporária da Irmandade das Almas, não se chegou a transladar todos os túmulos para o novo espaço, o que fez com “(...) que sacrílegos ladrões, uma certa noite, penetrassem no cemitério das Almas e arrombassem todos os carneiros, revolvessem os despojos mortaes ali colocados e espalhassem promiscuamente pelo solo os osso encontrados!”³³⁶

³³² Livro de Registro de Óbito da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição (1845-1862). Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas.

³³³ *Gazeta de Campinas*. Campinas, 14 de janeiro de 1872. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp.

³³⁴ AMARAL. *Op cit.* p 267.

³³⁵ LORETTE. *Op cit.* p 172.

³³⁶ AMARAL. *Op cit.* p 267.

2.2.5 A Irmandade do Santíssimo Sacramento e os aparatos para a morte

A Irmandade do Santíssimo Sacramento é uma das mais antigas organizações religiosas de leigos de Campinas. A data de sua fundação, contudo, é desconhecida, sabendo-se apenas ser muito anterior a 1847, ano em que é reorganizada³³⁷ e oficializada por Antônio Francisco Guimarães, comerciante português conhecido também por “Baía”³³⁸, na Igreja do Rosário, quando esta servia de matriz provisória. Obra de importância para a compreensão da história desta irmandade, ainda em funcionamento nos dias atuais, é a de autoria de João Lourenço Rodrigues, *A vida religiosa de Campinas através do histórico da Irmandade do SS. Sacramento da Catedral: 1847-1947*³³⁹, composta nas comemorações do centenário de fundação da associação. Para Rodrigues, seria provável que, desde a fundação da Paróquia da Conceição, tivesse sido composto uma guarda para honrar o “(...) Divino Prisioneiro do Sacrário (...)”³⁴⁰, o culto da eucaristia. Contudo, a presença da irmandade não significava que a devoção ao Santíssimo Sacramento existisse, sendo que “(...) ela tinha de existir, quando mais fosse para efeitos litúrgicos, para emprestar realce às festividades da Matriz local”³⁴¹.

Quando da transferência da sede paroquial para a Capela do Rosário, em 1846, os irmãos do Santíssimo tiveram que conviver com os de Nossa Senhora do Rosário, o que teria causado, segundo Rodrigues, um descontentamento, sobretudo no que se referia à piedade, “(...) principal estímulo que impeliu os líderes da Irmandade a tratar da sua reorganização”³⁴². O primeiro passo foi a reforma do Compromisso, em especial lidar com

³³⁷ Conforme o Livro de Receitas e Despesas, de 1847 a 1849, encontra-se a referência, na página dois, de um dinheiro de anuais recebido da extinta Irmandade, o que atesta sua existência anterior. Arquivo da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Catedral Metropolitana de Nossa Senhora da Conceição.

³³⁸ Natural da freguesia de São Paulo de Moreira de Cónegos, termo da cidade de Guimarães, na Província do Minho, Portugal, Antônio Francisco Guimarães era filho de Manoel Fernandes Dias e Maria Francisca. Vindo para o Brasil, estabeleceu-se inicialmente na Baía, o que lhe deu a alcunha. Em Salvador, dedicou-se ao comércio, fazendo fortuna, transferindo-se depois para a província de São Paulo. Teria vivido antes em Sorocaba, onde adotou uma menina de nome Alexandrina Rosa Guimarães, chegando na Vila de São Carlos antes de 1836, onde também dedicou-se ao comércio. Era um dos líderes da construção da Matriz Nova, sendo responsável pela vinda de Vitoriano dos Anjos Figueiroa para Campinas em 1853. Faleceu em 16 de julho de 1873, estando enterrado no Cemitério da Irmandade do Santíssimo Sacramento, atualmente no Cemitério da Saudade.

³³⁹ Campinas: Tip. A Tribuna, 1947.

³⁴⁰ *Idem.* p 7.

³⁴¹ *Idem.* p 15.

³⁴² *Idem.*

antigos dispositivos, como o que proibia a entrada de negros nos quadros da irmandade, fazendo com que o Baía fosse chamado para comandar esta nova fase da organização.

Conforme apontado, as irmandades do Santíssimo Sacramento desenvolveram-se após a reforma tridentina, momento de grande destaque para o sacramento da Eucaristia. Sua função era promover a guarda e a promoção deste sacramento, onde Cristo ser faria mais próximo dos fiéis, elemento central no culto católico. Assim, uma de suas atribuições, era a manutenção da lâmpada do sacrário, símbolo da “(...) claridade e resplendor com que o Santíssimo Sacramento iluminava as almas de quem o recebia, por isso, nunca se podia ficar sem ela, porque isso significaria estar despojado do alento que dava aos fiéis”³⁴³.

Juntamente, estas irmandades ficavam responsáveis por diversas celebrações litúrgicas, como na Semana Santa, com a adoração da Eucaristia na Quinta-feira e a procissão no Domingo da Ressurreição, e no Corpus Christi, sua festa maior. Nas igrejas, enquanto outras irmandades ocupavam altares e capelas laterais, a do Santíssimo estava sediada na capela-mor, onde estava localizado o sacrário, o trono eucarístico, como podem ser vistos nos arcos cruzeiros das igrejas que possuíam tarjas com os símbolos da irmandade. Sua composição reunia membros brancos da elite local, configurando-se de grande importância política e econômica.

Em Campinas, este modelo foi consolidado, sobretudo, com a remodelação de 1847. Conforme Rodrigues, o novo Compromisso da Irmandade foi confirmado em 03 de março e a nova diretoria eleita no mesmo ano, assumindo a provedoria o Baía, por unanimidade. Além de reorganizá-la, o português a dotou de paramentos e muitos objetos valiosos. Mesmo havendo quem quisesse a entrada de pessoas de cor na irmandade, o novo provedor chancelou o antigo dispositivo, mantendo a prerrogativa aos membros brancos da elite local, achando por bem que fossem “(...) os negros para S. Benedito e os mulatos para o Rosário”³⁴⁴. Sua direção foi ríspida e sem contestações, o que pode ser elucidado pelo caso da ida de Baía à Agência do Correio local, onde foi fazer uma reclamação, em tom áspero e autoritário. Indiferente às explicações do funcionário, ele continuava a ralar, o que levou o

³⁴³ OLIVEIRA, Monalisa Pavonne. *Devoção e poder: a Irmandade do Santíssimo Sacramento de Ouro Preto (Vila Rica, 1732-1800)*. Dissertação apresentada ao ICHS-UFOP. Mariana, 2010. p 46.

³⁴⁴ RODRIGUES, João Lourenço. *Op cit.* p 20.

Dr. Ricardo Gumbleton Daunt a exclamar: “- Pensa Vossa Mercê, (...), que isto aqui é a Irmandade do Santíssimo?”³⁴⁵

O novo compromisso ditava as regras da irmandade, em especial no que tangia aos cuidados na hora e após a morte. Além do amparo espiritual nas horas derradeiras, os irmãos falecidos tinham direito a cinco missas em sufrágio de suas almas. Os sepultamentos deveriam ocorrer de forma solene, “(...) dado o número de tocheiros que eram alugados, quando se tratava de pessoa abastada e grada; o consumo de cera era enorme: uns os tomavam alugados até a Igreja e outros até o cemitério”³⁴⁶. As missas eram celebradas às quintas-feiras, dia maior da eucaristia, por intenção dos irmãos vivos e falecidos, com toda a solenidade necessária, sendo o primeiro capelão o padre Amaro Antunes da Conceição.

Juntamente com o amparo espiritual e acompanhamento ao túmulo, a Irmandade do Santíssimo Sacramento da Paróquia da Conceição também se preocupou com o destino dos corpos de seus membros. Segundo Lorette, a antiga irmandade tinha um jazigo no Cemitério Geral, concedido pela Câmara em 25 de novembro de 1837, mas não há informações sobre o seu destino³⁴⁷. Em 1861, a irmandade teria obtido permissão para construir um cemitério particular destinado aos respectivos irmãos³⁴⁸. Contudo, aponta Rodrigues que as obras só teriam tido início em 1863, algo assegurado por Lorette³⁴⁹. O terreno solicitado seria contíguo ao Cemitério das Almas e, com autorização pública, iniciou-se a delimitação da área.

A intenção da irmandade era “(...) mandar construir uma necrópole digna da principal Irmandade religiosa de Campinas. E tanto isto é verdade que ela encarregou o artista fluminense Bernardino de Sena Reis e Almeida de desenhar o futuro jazigo dos Irmãos do Santíssimo”³⁵⁰. Contudo, no final do ano de 1863, a Câmara ofereceu um novo terreno nas proximidades, já que o primeiro não ofereceria condições de salubridade e comodidade. À frente do terreno, devido ao pedido feito em 1865, conservou-se um largo e, ao redor da necrópole, levantou-se um muro de taipa de pilão coberto de telhas e, ao centro, um grande cruzeiro de orindiúba. Instalou-se também um grande portão de ferro, pintado e dourado por

³⁴⁵ *Idem.*

³⁴⁶ *Idem.* p 33.

³⁴⁷ LORETTE. *Op cit.* p 174.

³⁴⁸ AMARAL. *Op cit.* p 267.

³⁴⁹ LORETTE. *Op cit.* p 175 e RODRIGUES, João Lourenço. *Op cit.* p 52.

³⁵⁰ RODRIGUES, João Lourenço. *Op cit.* pp 52-53.

Carlos Haffenbarde, e, sobre as colunas dele, foram colocados dois globos de louça portuguesa, da fábrica de Santo Antônio, do Porto³⁵¹.

O cemitério foi bento em meados de abril de 1866, com grandes festividades. O primeiro sepultamento foi o do menor Joaquim, de três anos, filho de Joaquim Gabriel de Castro e de Anna Maria Cordeiro, em três de junho de 1866³⁵². Este espaço serviu por 15 anos, até fevereiro 1881, quando todos os sepultamentos foram deslocados para o novo Cemitério Geral, na região da Santa Cruz do Fundão, onde foram destinadas quatro quadras aos fundos da nova necrópole pública. Ali foi novamente edificado, por volta de 1882, sendo transferidos diversos túmulos em mármore do antigo terreno para o novo. Desocupado na década de 1890 teve o terreno cortado na transversal para ser transformado em rua, atualmente a Avenida João Jorge.

2.2.6 Cemitério Público Municipal

Desde o início da década de 1870, período em que a cidade foi assolada por uma epidemia de febre amarela, levando grande parte da população a se refugiar em cidades circunvizinhas³⁵³, o Cemitério Geral passou a ser alvo de críticas dos jornais campineiros, em especial da Gazeta de Campinas. Em edição de 13 de janeiro de 1870, encontrou-se a seguinte nota:

Pessoa de todo o critério nos diz que os enterramentos no cemitério público são feitos ultimamente de um modo inconvenientíssimo ao respeito que se deve aos mortos e não menos ao cuidado necessário à saúde dos vivos. Afirmam que fazem as sepulturas umas sobre as outras, acumulando-se os cadáveres à flor da terra e removendo-os, frequentes vezes, quando se vai abrir o chão por não terem as covas a profundidade precisa, quando são feitas, sem maior atenção, por escravos ou pessoas de pouco zelo. Pedimos para o caso as vistas dos poderes competentes a fim de serem cortados tais abusos e evitar-se uma fonte de pestilências que ali se pode gerar, se não for prevenida a tempo.³⁵⁴

³⁵¹ *Idem.* p 53.

³⁵² Livro de Registro de Óbito da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição (1862-1869). Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas.

³⁵³ A febre amarela, contudo, só foi devastadora na cidade nos anos 1889, com novas ocorrências até o final da década de 1890. Para mais informações, ver SANTOS FILHO, Lycurgo de Castro; NOVAES, José Nogueira. *Op cit.*

³⁵⁴ *Gazeta de Campinas*. Campinas, 13 de janeiro de 1870. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp.

Na de 31 de março do mesmo ano, por sua vez, as críticas continuaram, sobretudo com relação ao trato do sepultamento, o estado do cemitério e a falta de identificação:

Há três cemitérios católicos nesta cidade. Dois são cuidadosamente zelados pelas irmandades que os dirigem: do S. Sacramento e das Almas. Mas é preciso ir-se do cemitério público propriamente para se presenciar um espetáculo triste e comovente, logo à porta surpreende uma vista horrível de se descrever: mantas, cobertores, esteiras, tabuleiros e mais despojos fúnebres atulham quase à entrada. Depois, dentro, são os cadáveres dos miseráveis e desvalidos (uma infinidade!), que não deixaram no mundo quem lhes tributasse o último dever, soto-postos uns aos outros à superfície da terra; muitos de escravos, especialmente de crianças, mal cobertos, com terrões soltos; as sepulturas sem número ou sinal distintivo, de sorte que às vezes, são escavados lugares em que se descobrem corpos em estado perfeito, etc. etc. Ainda mais: as tílias, os crânios, toda a casta de ossos vêm-se por toda parte exumados!³⁵⁵

Nos embates entre a Igreja e a Câmara Municipal, ambas responsáveis pela gestão do espaço de sepultamentos municipal, o cemitério público tornou-se um campo de disputas de poder, onde se pleiteava o valor das sepulturas, mas pouco se revertia em reparos para o local. Neste mesmo período, porém já com menos assiduidade, os enterramentos ainda ocorriam com procissão do corpo à igreja e desta ao cemitério, pompa que marcava o falecimento dos mais ricos que, em alguns casos, pagavam carros fúnebres já disponíveis na cidade. Para os pobres, era realizado apenas o cortejo da casa ao cemitério, com benção no local. Estas atividades, contudo, passaram a ser normatizadas pelos códigos de posturas municipais, acertados pela Câmara.

O discurso higienista ganhou cada vez mais força, o que justifica o posicionamento político dos editores da *Gazeta de Campinas*. Um exemplo foi a determinação do Delegado de Polícia de Campinas, quando do surto de varíola de 1874, que se fizessem os enterros dos bexiguentos das oito horas em diante, devendo-se avisar os transeuntes antes do corpo passar. Contudo, esta postura de pânico com os surtos de doenças já era identificada deste a década de 1860, sendo necessária a sinalização daqueles mortos infectados. Segundo Xavier, “o rastro de medo que em situações como esta poderia acompanhar os cortejos ao cemitério reafirmou a necessidade de muitas irmandades religiosas de cuidar, não apenas das “almas”

³⁵⁵ *Gazeta de Campinas*. Campinas, 31 de março de 1870. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp.

de seus irmãos mortos, mas de seus corpos e sepultamentos³⁵⁶, em especial com a preparação das tumbas.

Como aponta Lapa, a

(...) modernidade chega a esse setor da vida pública também de maneira tardia. O próprio sistema que envolvia a doença, a morte, a condução e sepultamento do cadáver e a conservação do cemitério era irracional e ineficiente para os padrões burgueses, incompatível com o novo estilo de vida que se implantava. Era preciso que a cidade abandonasse práticas que vinham da colônia e resistiam aos novos tempos, como a de simplesmente amortilhar o corpo do morto em lençol, a própria família encarregar-se de cavar a sepultura e assinalar o jazigo quando muito com uma cruz, sem que houvesse a profundidade necessária capaz de preservar o corpo. Tornar esses serviços públicos e cobrá-los devidamente eis o que se defendia.³⁵⁷

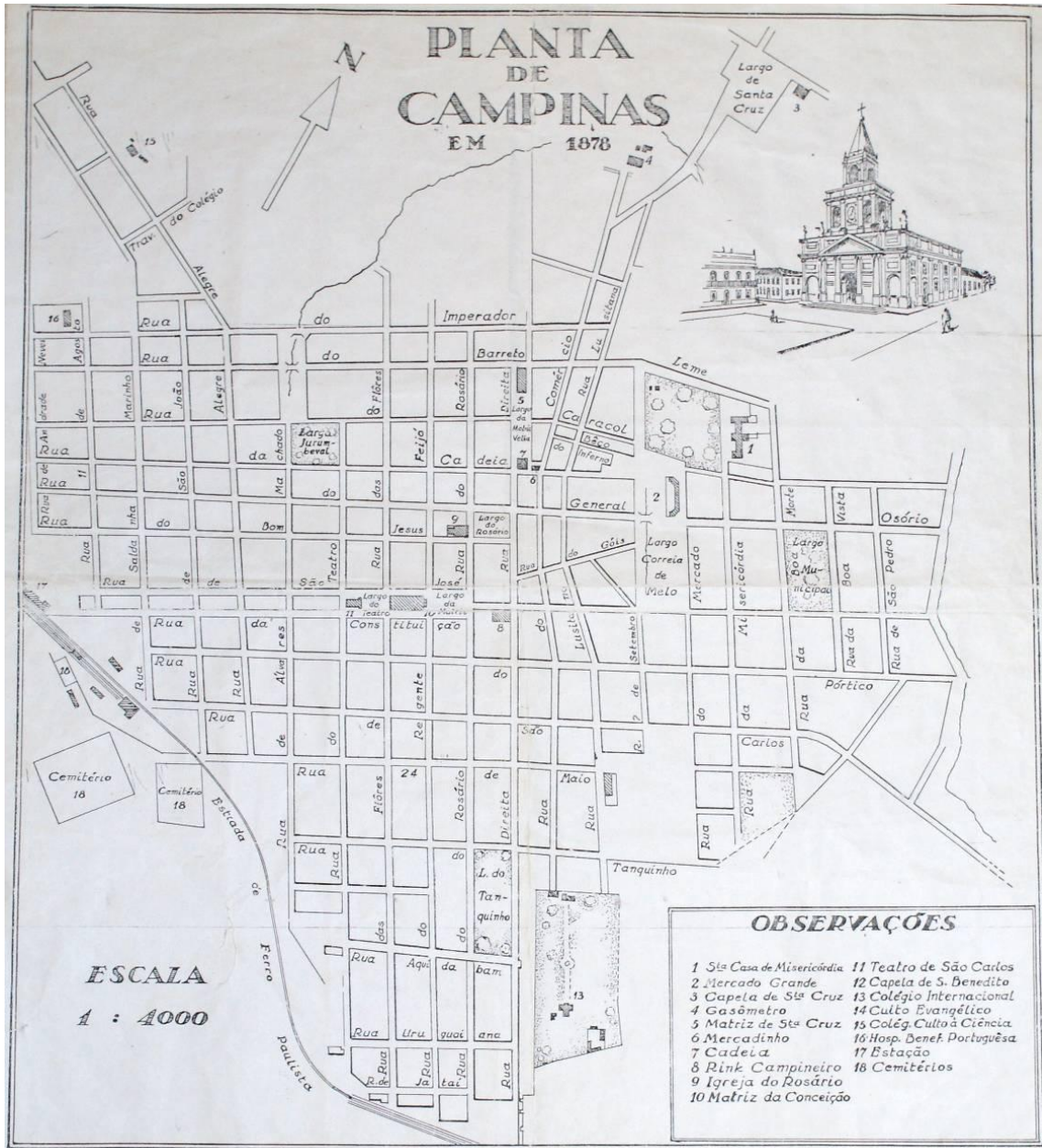
Esta modernidade amparou-se no período, também, com o retorno de filhos da elite local que, vindos de capitais européias como Paris e Londres, auxiliaram na sedimentação de um pensamento liberal, romântico e positivista. Na década de 1870, já com inúmeros equipamentos urbanos e culturais, iniciaram-se melhoramentos na cidade, como a iluminação a gás (1875), linhas de bonde a tração animal (1879) e telefonia (1884), além dos serviços de água e esgoto (1891-1892), bem como calçamento de vias. Além disso, é importante ressaltar a fundação, em 1868, da Companhia Paulista de Vias Férreas e Fluviais, depois Companhia Paulista de Estradas de Ferro, dando centralidade nas comunicações da província. Assim, em pleno desenvolvimento, Campinas tinha que lidar com seus mortos e com os problemas que eles causavam.

Um ponto principal neste percalço era o fato do terreno do cemitério público estar próximo de sua completude, o que levou a uma comissão da Câmara a iniciar o estudo, em 1878, em busca de um novo espaço com maiores dimensões. Os levantamentos para a nova necrópole deveriam levar em consideração o afastamento do núcleo urbano a fim de que os ventos não carregassem miasmas em direção à cidade e os corpos em decomposição não infiltrassem seus líquidos no solo, contaminando os poços e fontes de água potável da população. Com isso, após algumas indicações, como para os lados do Bairro Santa Cruz, “(...) optou-se a Comissão Especial da Câmara pela aquisição, junto a Francisco Abílio de

³⁵⁶ XAVIER. *Op cit.* p 141.

³⁵⁷ LAPA. *Op cit.* p 324.

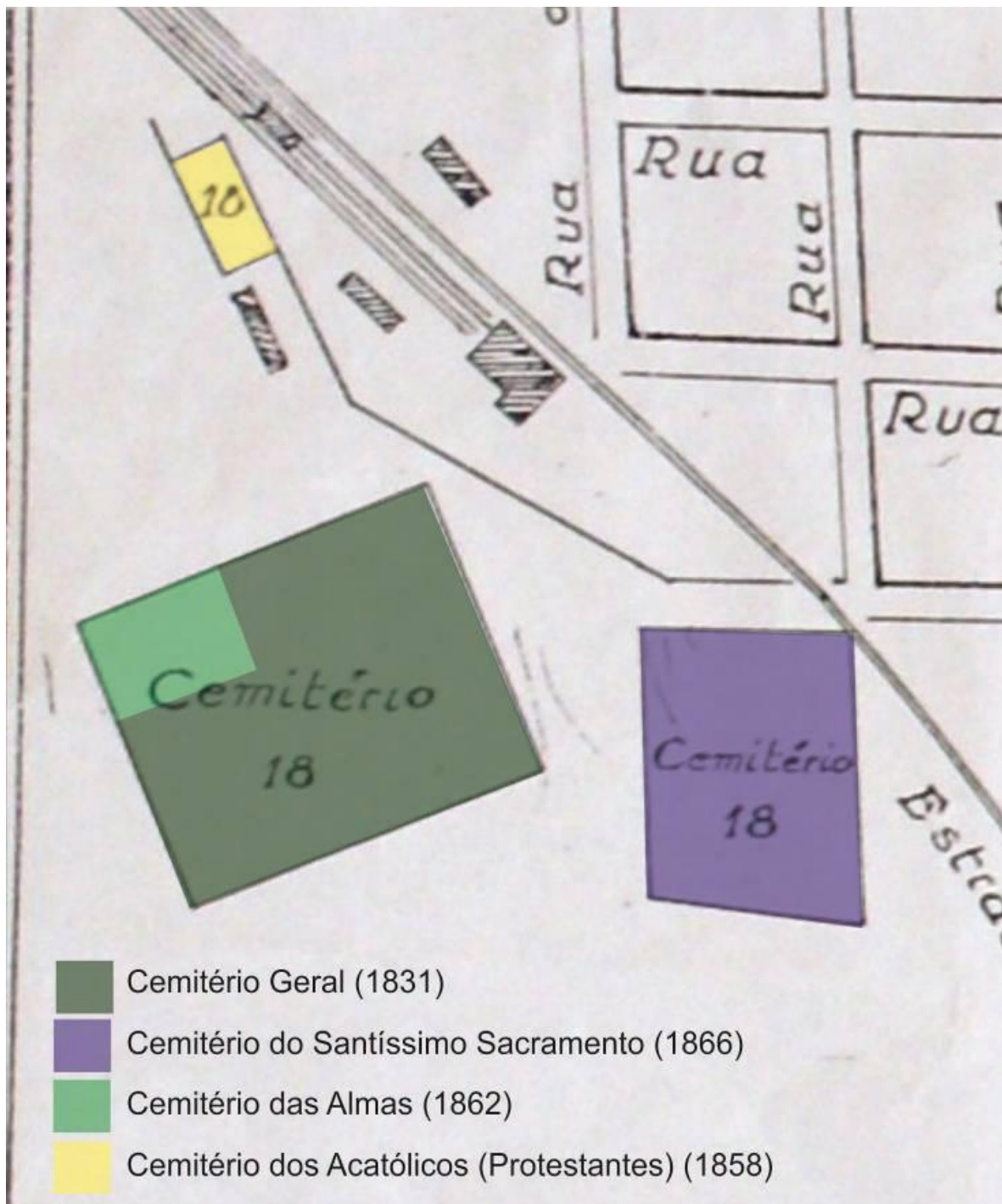
Andrade e Irmãos, de mais ou menos dois alqueires de terra lá para os lados da Capelinha do Fundão (1879)”³⁵⁸.



Planta de Campinas em 1878. Acervo da Biblioteca “José Roberto do Amaral Lapa”. Centro de Memória da Unicamp (CMU).

Não há uma planta da cidade anterior a esta. Pode-se observar que, quando da construção do cemitério geral (porção inferior direita da imagem), na década de 1830, este se localizava em área distante do aglomerado urbano. Graças ao adensamento populacional, fruto de movimentos migratórios, os cemitérios são quase englobados pela cidade, passando a gerar problemas nascidos com as novas posturas médicas e higienistas.

³⁵⁸ *Idem.* p 332.



Os Cemitérios de Campinas (detalhe da *Planta de Campinas em 1878* – escala 1:4000) – legenda e cores do autor. Acervo da Biblioteca “José Roberto do Amaral Lapa”. Centro de Memória da Unicamp (CMU).



Planta da cidade de Campinas representando a intensidade da epidemia e a qualidade das águas subterrâneas no outomno de 1889 pelo Dr. phil. F. W. Dafert M. A. 1889. Escala 1:2000. Acervo da Biblioteca "José Roberto do Amaral Lapa". Centro de Memória da Unicamp (CMU).

Observa-se na planta que as áreas de maior intensidade da epidemia são, justamente, aquelas onde se localizava o conjunto de cemitérios, esvaziados a partir de 1889. Com isso, reforçava-se a ideia de que os mortos deveriam estar distante dos vivos, já que eram fatores de disseminação das epidemias que assolavam milhares de pessoas.

Este novo terreno ficava a cerca de três quilômetros da cidade constituída, buscando oferecer sepultura a todas as pessoas, independente da cor, credo ou classe social. O novo Cemitério do Fundão teria começado a funcionar em sete de fevereiro de 1881, mesmo que a benção tivesse sido dada em 20 de maio de 1880. As ossadas e jazigos dos antigos cemitérios, fechados em 1881, foram transferidos somente a partir de 1889, mediante provisão concedida pelo bispo de São Paulo, Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho (1826-1894), em 6 de dezembro de 1888.

Com o acompanhamento do vigário da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição, Cônego Cipião Ferreira Goulart Junqueira, foram realizadas as cerimônias de exumação e traslado dos ossos, atividade que ocorreu até 1895. Devido à ausência de capela, o jazigo da Família Ferreira Penteado, construído por Ramos de Azevedo, em julho de 1882, a pedido do Barão de Itatiba, Joaquim Ferreira Penteado (1808-1884), foi colocado a disposição do público para missas e outras solenidades religiosas.

O terreno do Cemitério, depois chamado de Cemitério da Saudade, teve de ser acrescido durante a epidemia de febre amarela, entre 1889 e 1897. Atualmente, é o maior de Campinas e constituído por seis cemitérios, cinco deles pertencentes a irmandades religiosas: Santíssimo Sacramento, Cura d'Ars, Ordem Terceira do Carmo e São Miguel e Almas e São José, além do cemitério municipal.

Assim, em linhas gerais, em uma cidade em pleno desenvolvimento ao longo do século XIX, algo que fez com que, a partir dos anos 1850, rivalizasse, inclusive, com a capital da província em importância e população, é inegável os intensos processos de circulação e troca de informações e contribuições culturais, inclusive acerca dos aspectos fúnebres. Deve-se isso, também, ao grande crescimento populacional, fruto da migração de diversos locais, em um ritmo frenético que levou um aglomerado de quase 9.000 habitantes por volta de 1829, com grande maioria negra, para mais de 21.000, na década de 1860. Em grande parte, este afluxo deveu-se à economia cafeeira, contribuindo para a vinda de pessoas em busca de trabalho e melhores condições de vida, isso sem levar em consideração os comerciantes, viajantes e tropeiros.

Como visto, nos oitocentos, Campinas passou de vila à condição de cidade, ao mesmo tempo em que uma série de modificações e transformações culturais se processava, seja por necessidades apenas de abastecimento ou melhorias urbanas, seja também pela circulação de ideias e saberes. Entre estas, destacaram-se aquelas em torno do tratamento da morte e dos mortos, tomando a religião como aspecto central na configuração de diferentes representações e práticas entre a população, partindo do discurso institucional da Igreja que se aproveitava da incerteza do destino do cristão após a morte, das mediações feitas pelas irmandades e seus aparatos fúnebres e das legislações e das ordenações da Câmara Municipal – como na gestão espacial da cidade em crescimento e dos cemitérios, um problema de saúde pública ao fim do século XIX. Destacam-se, ainda, os processos de renovação da eclesialidade católica paulista na segunda metade do século XIX, sobretudo com Dom Antônio Joaquim de Melo, quando a Igreja Romana buscou reassumir o controle e a hierarquia dentro de sua circunscrição, antes ocupado pelo laicato.

Contudo, observou-se que havia uma margem grande que separava as ortodoxias da fé das práticas e representações elaboradas pelos fiéis em Campinas. Os processos de ressignificação e apropriação das liturgias de boa morte e bem viver católicas ocorriam de modo dinâmico. Mesmo reconhecida a importância da morte na sociedade campineira desde o início do povoado, as fontes estudadas demonstram que havia uma plasticidade e diversidade no modo como os grupos sociais traduziam este tema em suas vivências. Este é o aspecto central que veremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO 3 – PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES FÚNEBRES: SOCIABILIDADES PARALITÚRGICAS CAMPINEIRAS

A brevidade da vida e a necessidade constante de preparação para a morte suscitou, dentro da pastoral do medo e da culpa, com toda a carga de angústia e morbidez, o desenvolvimento de diversos atos religiosos que caminharam entre a ortodoxia da Igreja e sua ressignificação por parte dos fiéis. As Procissões, ofícios, rezas, devoções, festas e outros aspectos da piedade cristã originaram-se a partir da liturgia da Igreja (sacramentos, liturgia das horas, sacramentais, etc.), dando forma a manifestações de cunho religioso cujas estruturas e textos assemelhavam-se aos oficiais. Estas se espalharam por todo o território do Brasil, seja nas pequenas ou grandes vilas e cidades coloniais e durante o Império, amparadas pelo sentimento e religiosidade dos diferentes grupos sociais.

Conforme o texto das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, os ritos paralitúrgicos pelos fiéis defuntos eram louváveis. Entre os previstos no texto estavam as procissões sobre as campas, feitas em todas as igrejas e capelas. Realizadas todas as segundas-feiras³⁵⁹ ou aos domingos antes das missas, quando o número de fiéis do local fosse pequeno, os séquitos deviam ser acompanhados com cruz processional, água benta, responsórios e orações, devendo passar dentro de todo o espaço do templo e seu adro, quando nele houvesse sepulturas. Se a segunda-feira fosse algum dia santificado, o ato deveria ser feito na terça e assim sucessivamente. Nelas, os párocos exortavam para que seus fiéis assistissem a estes atos, explicando o valor pela esmola e pelas orações que eram feitas às almas dos defuntos. Contudo, estes não retiravam a importância dos ofícios litúrgicos solenes, como as missas e demais sufrágios, celebrados pelos párocos³⁶⁰.

A partir de um núcleo comum de ordenações litúrgicas, cada grupo e comunidade desenvolviam atitudes e expressões culturais peculiares, na forma de práticas e

³⁵⁹ Segundo Cláudia Rodrigues, “A especificação da segunda-feira como dia de orações pelas almas muito se devia a uma outra tradição católica, estabelecida também no medievo, a respeito da rotina semanal das almas no além-túmulo. Do mesmo modo que os vivos, os mortos viveriam um ritmo semanal de sofrimento, descansando no sétimo dia. Uma vez determinado o domingo como dia de repouso ou da realização de castigos menos duros, a segunda-feira marcaria, pelo contrário, o retorno dos tormentos para as almas condenadas à expiação. Sendo, portanto, considerado o dia ideal para se fazer as orações e missas em seu socorro”. Para mais, ver RODRIGUES, Cláudia. “Os africanos e as apropriações das representações católicas sobre a morte no Rio de Janeiro colonial”. Acesso em 28/02/2013 em www.brasa.org/Documents/BRASA_IX/Claudia-Rodrigues.pdf.

³⁶⁰ VIDE. *Op cit.* p 304.

representações, capazes de assumir culturalmente o valor de elementos fixos de organização das sociedades³⁶¹. Uma nova ordem temporal passava a ser instituída, fortalecendo e ressignificando eventos cotidianos por meio de diversos valores antropológicos, como pode ser visto no caso de festas essencialmente litúrgicas. Conforme aponta Gonzáles, “o povo simples não se move tanto por razões de tipo litúrgico-teológico (...)” ao passo que “as festas populares atuam não somente sobre a parte intelectual do homem (instruindo e iluminando), mas chegam ao núcleo vital completo da pessoa: “comovem e ensinam”³⁶², podendo-se estender a ideia da festa para qualquer ato realizado em paralelo à liturgia dita oficial.

Neste sentido, um ponto importante seria compreender as imbricações entre aquilo que é proposto pela instituição e os processos de tradução realizados por aqueles que dão sentidos a estas normativas. Como aponta o italiano Nicola Gasbarro, há uma pretensa universalidade que deve ser desconstruída, destacando a necessidade de subverter a perspectiva geral de estudos no plano metodológico, passando de um olhar pautado na hermenêutica ortodoxa e religiosa das identidades culturais para uma história focada nas ortopráticas das relações entre sistemas de sentido. De um modo geral, para os diferentes grupos era latente a preocupação com os mortos e os modos para bem prover a passagem para o além. Contudo, havia a possibilidade de se entender estes ritos e simbologia própria do catolicismo das mais diferentes formas, a partir de processos de ressignificação cultural.

Somente assim, por meio do reconhecimento das dinâmicas entre ortodoxias e ortopráticas, seria possível compor uma autêntica e plural história das religiões. Tal perspectiva metodológica permitiria contrapor, de forma relacional, a noção de ortoprática à de ortodoxia no estudo da religião/religiões por valorizar historicamente as práticas e exercícios do culto como lugar privilegiado das análises, em detrimento das abordagens tradicionais que partem das estruturas dos dogmas e/ou sistema de crenças institucionalizados como os normatizadores dos universais religiosos. Como mostra,

Estamos acostumados a pensar a religião e as religiões como um sistema mais ou menos ortodoxo de fé-crenças que orienta necessariamente as práticas; ao ponto de que qualquer questão que de alguma forma diz respeito ao “sentido da vida e da morte” é, para nós, um problema implicitamente “religioso”. Não é assim sempre e em todo o lugar: outras civilizações podem formular e resolver o problema de uma forma

³⁶¹ GONZÁLES, Ramiro. *Piedade Popular e Liturgia*. São Paulo: Loyola, 2007. p 13.

³⁶² *Idem*. p 27.

radicalmente diversa, ou sem soteriologia, ou com uma soteriologia sem divindade³⁶³

A morte, certamente, é um dos aspectos mais importantes da liturgia e da piedade popular, uma vez que se mostra como um elemento incerto, levando o homem a vivenciá-la e celebrá-la das mais diferentes formas. Nesta perspectiva, observa-se que a pedagogia em torno da culpa, do medo e da finitude, intensificada após a contrarreforma e alicerçada pelos textos dos manuais de boa morte, acabava por inverter o *memento mori* em *memento vivere*, sendo que, se a vida é breve e se o corpo morto é repulsivo, é necessário que dele se tire o máximo prazer.

Com isso, vários atos religiosos e festas litúrgico-populares foram criados e fortalecidos como meio mais eficaz de conversão às posturas oficiais católicas sobre a morte. Esta ideia é sustentada por Ana Guiomar Souza, para a qual

(...) a pastoral do medo, por mais aterrorizante que pretendesse ser, era canalizada para desaguar em esperança consubstanciada na ideia de salvação. Ademais, reconhecia-se, de certa forma, a relativa eficácia dos sermões dramáticos sobre a morte³⁶⁴.

Citado por Delumeau, o texto do bispo italiano Afonso Maria de Ligório (1696-1787) deixava bem clara esta questão:

(...) as conversões que vêm do temor duram pouco: as pessoas esquecem, dão de ombros e acabou... mas quando se é convertido pelo amor de Jesus crucificado, a conversão é mais forte e mais duradoura. O que o amor não faz, o medo também não fará (...)³⁶⁵.

Os ofícios sacros, pregações, sermões e outras obras religiosas também serviam como instrumento de disciplinar os fiéis, por meio de uma retórica do medo que se transformava em uma retórica da sedução. Contudo, para Souza, isto apenas se efetiva por meio da produção de imagens, pela manipulação de símbolos, por sua organização em um conjunto cerimonial ou festivo. Com isso, dentro de um quadro colocado pela ortodoxia da fé católica, como modo de efetivação e maior alcance das ideias doutrinárias, os atos litúrgicos

³⁶³ GASBARRO, Nicola. “Missões: a civilização cristã em ação” in MONTERO, Paula (org.) *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p 70.

³⁶⁴ SOUZA, Ana Guiomar Rêgo. *Paixões em Cena: a semana santa na cidade de Goiás (século XIX)*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília. Brasília, 2007. p 76

³⁶⁵ DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo: a culpabilização no ocidente (séculos XIII-XVIII)*. Volume II. Bauru: Edusc, 2003. p 37.

ganhavam novas cores, sons, gestos e práticas, integrando de forma mais eficaz a vivência da população, ressignificados por ela própria. Entre estes, um dos que mais recebiam investimento, dado o forte apelo que impetrava na alma humana, com referências nos textos dos manuais de boa morte, eram os relativos à Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus Cristo, isto é, a Semana Santa e a Páscoa.

Porém, antes de antes de entender alguns elementos acerca de como a sociedade campineira decodificava as orientações eclesiais sobre a morte e o morrer, é necessário uma breve incursão sobre o oitocentos campineiro, bem como entender que Igreja e clero eram estes que buscavam se institucionalizar e, acima de tudo, reassumir uma posição de mediadores únicos entre o mundo terreno e o celestial.

3.1 *A Província Paulista e a “Romanização” Católica*³⁶⁶

No que se refere às questões religiosas católicas, o século XIX, em especial a sua segunda metade, foi marcado por intensas transformações, cunhadas pela historiografia com a insígnia da romanização. Entre os principais autores que sustentam esta assertiva, citam-se Roger Bastide, nos anos 1950, José Oscar Beozzo, Augustin Wernet e Ralph Della Cava. Em linhas gerais, este conceito se referiria a um processo de afirmação da Igreja, institucional e hierarquizada, que buscava, sobretudo na figura de seu episcopado, assumir o controle de questões em torno da fé, doutrina, instituições e educação do clero e dos leigos. Dessa forma, procurava-se colocar novamente a igreja brasileira no compasso das normativas católicas praticadas na Sé romana, mesmo que isso contrariasse os interesses políticos locais³⁶⁷.

O termo teve forte uso nos anos 1970, amparado por movimentos como a Teologia da Libertação e por membros das cadeiras do Centro de Estudos da História da Igreja Latino Americana (CEHILA) que o entendia como um momento de elitização da Igreja brasileira, somando-se aos autores já apontados os nomes de Riolando Azzi, Eduardo Hoonart, Oscar

³⁶⁶ Apesar da importância, ressalta-se que o objetivo desta pesquisa não é explorar o tema da romanização e suas implicações. Para tanto, limito-me a citar as pesquisas de Pedro Rigolo Filho, *A romanização como cultura religiosa: as práticas religiosas de D. João Batista Correa Nery, Bispo de Campinas, 1908-1920* (Dissertação de Mestrado. Departamento de Pós-Graduação em História, UNICAMP, Campinas. 2006) e de Gustavo de Souza Oliveira, *Entre o rígido e o flexível: D. Antônio Ferreira Viçoso e a reforma do clero mineiro (1844-1875)* (Dissertação de Mestrado. Departamento de Pós-Graduação em História, UNICAMP, Campinas. 2010).

³⁶⁷ CAVA, Ralph Della. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. p 43.

Lustosa, Francisco Cartaxo Rolim. Contudo, é necessário certo cuidado ao utilizar rótulos como “catolicismo ultramontano”, “igreja reformada”, “romanização”, uma vez que os mesmos tendem a simplificar processos muito mais complexos, algo explorado por Ítalo Santirocchi³⁶⁸.

Um ponto importante, deste modo, é distinguir romanização de ultramontanismo. Para David Gueiros Vieira, a corrente ultramontana teria sido disseminada no Brasil na primeira metade do século XIX por religiosos brasileiros que viveram na Europa, onde haviam tomado contato com esta cultura religiosa³⁶⁹. Por sua vez, Wernet afirma que a romanização seria “(...) a integração sistemática da Igreja brasileira, no plano que institucional, quer ideológico, nas estruturas altamente centralizadas da Igreja Católica Romana, dirigida de Roma”³⁷⁰. Por mais que seja possível o uso das terminologias concomitantemente, há autores como Rigolo Filho que preferem usar o termo romanização para eventos acontecidos após a Proclamação da República, em 1889, momento em que a Igreja pode realinha-se sistematicamente com as estruturas de Roma³⁷¹.

A Regulamentação para o clero de Dom Antônio Joaquim de Melo para a Província de São Paulo, datada de 1852, é um exemplo importante deste primeiro momento de reforma do aparato institucional católico no século XIX, norteado pelas ordenações do papa Pio IX³⁷². Nela é possível desvelar os traços de um dos mais proeminentes bispos do período que, ao lado de figuras como a de Dom Antônio Ferreira de Viçoso (1787-1875), na Diocese de Mariana, procurou reassumir o controle e disciplina católica e se voltar para Roma e ao

³⁶⁸ SANTIROCCHI, Ítalo. “Uma questão de revisão de conceitos: romanização – ultramontanismo – reforma”. *Temporalidades*, vol. 2, nº 2, Ago/Dez 2010.

³⁶⁹ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: UnB, 1989. p 27-58.

³⁷⁰ WERNET. *Op cit.* p 178.

³⁷¹ RIGOLO FILHO, Pedro. *A romanização como cultura religiosa: as práticas religiosas de D. João Batista Correa Nery, Bispo de Campinas, 1908-1920*. Dissertação de Mestrado apresentada ao IFCH/Unicamp. Campinas, 2006. p 3.

³⁷² A pertinência de reestruturar um posicionamento hierárquico, da Igreja local para com o papado romano, pode estar relacionada, entre outros, a posturas como a do sacerdote e estadista brasileiro Diogo Antônio Feijó (1784-1843). Destacado como regente do Império brasileiro entre 1835 e 1837, Feijó tinha uma leitura particular do catolicismo, praticado em cidades como Itu, Santana de Parnaíba e Campinas, unindo religião e política em jogos de poder que transitavam em diferentes frentes. Com uma postura evangelizadora e moralizante, propunha que o clero brasileiro adotasse medidas como o fim do celibato clerical e o respeito maior a decisões dos sacerdotes em âmbito regional, sem que houvesse a necessidade de passá-las diretamente ao papa. Apesar destas ideias não terem prosperado, deixou diversos seguidores. Para mais informações, ver RICCI, Magda Maria de Oliveira. *Assombrações de um padre regente: Diogo Antônio Feijó (1784-1843)*. Tese de Doutorado apresentada ao IFCH/Unicamp. Campinas, 1998.

Papado. Segundo o estudo de Augustin Wernet, Dom Antônio Melo teve profunda importância no processo de reestruturação do catolicismo na Província de São Paulo ao chamar para si a autoridade de chefe máximo de sua circunscrição eclesiástica e remodelar o clero de modo geral, marcando o “(...) início e a evolução do processo de suplantação do catolicismo iluminista e regalista pelo ultramontano”³⁷³.

Para Wernet,

O catolicismo predominante em São Paulo nos anos de 1759 a 1851 não se orientava pelos decretos tridentinos, pois o regime do padroado e o predomínio da mentalidade regalista e jansenista, especialmente depois da expulsão dos jesuítas, oferecia poucas condições para que se pudessem efetivamente introduzir as reformas tridentinas³⁷⁴.

Um aspecto principal destes bispos estava relacionado a diagnosticar, repensar e manter o catolicismo sob as tramas hierárquicas, já que, na época, este se assentava em lideranças leigas, em especial caracterizadas pelas irmandades e ordens terceiras. Portanto, um ponto inicial era reforçar o poder do bispo e sua autoridade sobre o clero regular, secular e associações leigas. Nos contextos locais, isto recaía sobre os padres, responsáveis máximos pelos grupos de leigos, organizados ou não. Segundo Caes,

No processo de destituição da autonomia do leigo, a Igreja procurou intervir também sobre as próprias manifestações de fé dos católicos, indicando as formas corretas de uso dos espaços, de frequência aos ritos e de comportamento devocional, caracterizando tudo que não estivesse adequado às normas católicas, como superstições³⁷⁵.

No que se refere aos instrumentos para moralizar o povo paulista³⁷⁶ e reformar as práticas das associações religiosas leigas, um de grande valor foi “a substituição das devoções tradicionais por devoções em voga na Europa” e, ao romper com superstições, práticas exteriores, sentimentalismos e devocionalismos exagerados, uma das consequências foi, justamente, o “(...) dismantelamento das antigas irmandades voltadas para os santos tradicionais e a sua substituição por novas associações leigas, voltadas para a devoção aos

³⁷³ WERNET. *Op cit.* p 163.

³⁷⁴ *Idem.* p 171.

³⁷⁵ CAES, André Luiz. *As portas do inferno não prevalecerão: a espiritualidade católica como estratégia política (1872-1916)*. Tese de Doutorado apresentada ao IFCH/Unicamp. Campinas, 2012. p 123.

³⁷⁶ Segundo Wernet, “essa moralização do povo ligada à religião, ideia fundamental do catolicismo iluminista e preconizada pela elite do poder, poderia ser melhor obtida em aliança com o catolicismo renovado; não apenas por causa da sua organização eclesiástica altamente centralizada e da existência de um clero dependente e mais disciplinado, mas também devido ao próprio código ético e ao auto-entendimento da religião”. *Op cit.* p 186.

“novos” santos³⁷⁷. As novas devoções, apoiadas pela vinda dos padres capuchinhos de Sabóia, grandes colaboradores de D. Antônio, associavam-se a também novas ligas que estavam atreladas às atividades paroquiais, fortalecendo o vínculo dos católicos com questões mais próxima das lutas institucionais³⁷⁸. Entre elas, estão a do Sagrado Coração de Jesus e o Apostolado da Oração; São Vicente de Paula e os vicentinos; Nossa Senhora e as Filhas de Maria. Conforme Quintão, “embora sejam associações de leigos, sua direção está sempre diretamente subordinada ao vigário, que estatutariamente faz parte da diretoria e, de fato, tem sob seu controle as decisões concernentes à entidade”³⁷⁹.

Entre as irmandades, confrarias e ordens terceiras, os padres tinham apenas a função de realizar ofícios, celebrar as missas e bênçãos solenes. Os clérigos, deste modo, vinculavam-se mais a questões de engajamento político e econômico que às religiosas, assumidas pelas associações religiosas leigas. Assim, era comum a vida dos padres estarem ligadas a divertimentos, valorização exacerbada da situação econômica, embriaguez e concubinato. Como aponta Xavier, Dom Antônio procurou “(...) erigir a imagem de um clero que estava pronto para abandonar as questões políticas [entenda-se o mundo secular], atos que em sua opinião eram desmoralizadores por si mesmos, em favor da vida espiritual³⁸⁰”. Como reconhecia a demora neste processo de mudança de vida e mentalidade de seus sacerdotes mais antigos, empenhou-se na edificação e organização de um Seminário Episcopal, inaugurado em nove de novembro de 1856, cujo intento era a construção de um modelo de clero ideal: “(...) o de um padre asceta, espiritual, zeloso e apóstolo pastoral com a tendência de se isolar do mundo; o de um homem de oração, de vida retirada e de sacrifícios”³⁸¹.

Para isso, ainda em sua *Regulamentação* de 1852, ocupou-se em revalorizar os símbolos, como o uso do hábito clerical, além de proibir a presença de sacerdotes em jogos, divertimentos públicos de cunho profano, atividades comerciais, tornando-os homens instruídos às normas do Concílio de Trento. “Esta ênfase no mundo espiritual não parecia significar, contudo, uma ruptura com o mundo material, mas antes, uma afirmação de seu

³⁷⁷ QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Irmandades Negras: outro espaço de luta e resistência* (São Paulo: 1870-1890). São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002. p 58.

³⁷⁸ CAES. *Op cit.* p 131.

³⁷⁹ QUINTÃO. *Op cit.* p 58.

³⁸⁰ XAVIER. *Op cit.* 113.

³⁸¹ WERNET. *Op cit.* p 165.

poder como mediador entre ambos”³⁸². Este modelo mais “ortodoxo”³⁸³, pautado em elementos sacramentais e evangélicos, contudo, colocado em práticas por alguns sacerdotes que desejavam que todas as atividades religiosas acontecessem sob seus auspícios e respeitando sua autoridade, entrou em choque com as estruturas mantidas pelas irmandades e ordens terceiras, organizações autônomas com diretoria própria e faculdade para deliberar sobre seus próprios fins, gerando contendas que invadiam a imprensa e corriam pelas ruas das pequenas vilas e cidades oitocentistas.

Neste aspecto, outra estratégia para tornar o catolicismo mais clerical foi substituir as antigas festas e procissões religiosas populares, retirando das irmandades as prerrogativas da organização. Nestas, anteriormente, o padre surgia como responsável apenas pelas bênçãos e celebrações litúrgicas, cabendo aos grupos manter e escolher todas as demais estruturas. Preparar estas atividades era central para qualquer associação religiosa leiga, presente nas disposições dos estatutos e compromissos. Assim, sem as festas,

(...) as antigas irmandades começam a perder suas funções propriamente religiosas e vão se extinguindo, passando para o controle paroquial ou vendo suas atividades reduzidas às finalidades beneficentes para os próprios membros³⁸⁴.

Com isso, uma nova forma de pensar a religião na província paulista começou a ganhar força a partir dos anos 1850, quando as irmandades e os leigos, de um modo geral, passaram, gradativamente, para uma posição de maior passividade. Mesmo assim, é sensato afirmar que este processo foi permeado por conflitos, negociações e alianças entre a Igreja e os irmãos, quando sacerdotes e o episcopado, por vezes, apropriavam-se das vivências e práticas tradicionais da religiosidade popular para afirmar a sua jurisdição, porém as dotando de um novo sentido.

Portanto, por mais que houvesse um processo de inserção de novas devoções, a pretensão do clero era ocupar o espaço já sedimentado pelas irmandades e devoções por elas sustentadas, uma garantia de que estas práticas devocionais em torno dos santos e da virgem

³⁸² *Idem.*

³⁸³ Este modelo, para Caes, estaria voltado “(...) pelo discurso doutrinal e pelo estabelecimento de práticas e experiências cuja vivência demandava uma compreensão intelectual, isto é, a manifestação de fé, a partir daí, deveria decorrer mais do entendimento, alcançado pela frequência à catequese, que da espontaneidade”. CAES. *Op cit.* p 125.

³⁸⁴ QUINTÃO. *Op cit.* p 59.

sustentassem um novo modelo definido de religião, alicerçado por cartas e decretos pastorais³⁸⁵. Vale apontar que Dom Joaquim de Melo escreveu, entre os anos de 1852 e 1861, cerca de 14 cartas pastorais e dois regulamentos.

Este remodelamento e disciplina das práticas litúrgicas vigentes estenderam-se também para as representações culturais fúnebres. Assim, “(...) os cortejos fúnebres e as procissões foram gradualmente incorporando a nova liturgia, mais austera, (...)”, longe de elementos que indicassem indícios de imoralidade e/ou profanidade, do mesmo modo que “(...) encíclicas e pastorais iam circunscrevendo, regularizando e obrigando o cumprimento de preceitos tridentinos junto às paróquias e aos paroquianos”³⁸⁶. O contexto pode ser bem elucidado a partir do estudo dos significados dos dramas da Semana Santa e de outras práticas culturais sobre a morte e os mortos na Campinas da segunda metade do século XIX, como será visto a seguir.

3.2 *A Semana Santa como forma de educação para a morte*

Para Ana Guiomar Rêgo Souza, “(...) se em um nível estritamente institucional e litúrgico as celebrações da Paixão de Cristo enfatizam, por um lado, sofrimento e culpa, e, por outro, um sentido abstrato de divindade, não se pode ignorar a vertente dionisíaca que perpassa as manifestações do catolicismo devocional”³⁸⁷. Entre a fé, as tradições festivas e as relações sociais, o drama da Semana Santa e do tempo anterior da Quaresma, desenvolveram diversas práticas paralitúrgicas, em grande parte teatrais³⁸⁸. Baseadas na própria piedade devocional eram exploradas pelos sacerdotes dentro da ideia do modelo perfeito de doação de vida pelo bem do próximo e, como recompensa, o reino dos céus. Assim, o binômio morte-vida assume um caráter importante no discurso dos rituais, focando-se na cruz como

³⁸⁵ TAVARES, Mauro Dillmann. *Irmandades religiosas, Devoção e ultramontanismo em Porto Alegre no Bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeira (1861-1888)*. Dissertação de mestrado apresentada a Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2007. p 121.

³⁸⁶ GAETA, Maria Ap. Junqueira Veiga. “A Cultura clerical e a folia popular”. *Revista Brasileira de História*, vol. 17, n. 34. São Paulo, 1997.

³⁸⁷ SOUZA. *Op cit.* p 79.

³⁸⁸ Muitas das festas do calendário litúrgico católico tridentino assumem estas características, como a festa do Corpus Christi, solenidade do corpo e sangue de Cristo instituída pelo Papa Urbano IV através da bula *Transiturus de hoc mundo*, de 11 de agosto de 1264. Sua valorização ocorre após o Concílio de Trento, quando reafirma-se o sacramento da Eucaristia.

símbolo desta alegoria, seguida de outros como os ramos, o pão, o vinho, a luz e o fogo, a água, o círio, o peixe.

A colonização portuguesa auxiliou na difusão da Semana Santa desde o século XVI, intensificando-se no século XVIII com a mineração, realizada com toda a pompa barroca amparada pela devoção aos santos, à Virgem Dolorosa e ao Cristo sofredor dos martírios. Nesta linha, tradições foram desenvolvidas, como procissões, romarias, encomendação de almas, orações de invocação e perdão, sempre pautadas na vivência de temores e crenças da morte salvadora e na busca por proteção, sobretudo no fim da vida do fiel. O Cristo sofredor devia se tornar o modelo ideal para a vida das dores e labutas diárias do fiel, sempre esperançoso pelo perdão dos pecados e a conquista da vida eterna que haveria de vir. Para Souza, as semanas santas no Brasil colonial e imperial acabaram por ter seus focos dirigidos para as imagens do padecimento de Cristo, mas não significando somente uma exaltação da morte e da dor. Para ela,

(...) o devoto queria evidentemente se salvar, mas no âmbito das exigências temporais, ou seja: através de uma leve mortificação da carne, participação irregular nos diversos sacramentos da Igreja e, sobretudo, recorrendo ao valor protetor e salvífico da Paixão de Cristo³⁸⁹.

A Semana Santa, a cada ano, buscava reavivar o significado da Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo na vida do fiel, construído por meio de atos e símbolos. Pelo discurso eclesiástico, Cristo teria, sozinho, carregado as dores e enfermidades do povo (Is 53, 3-12) e morrido pelo pecado da humanidade, redimindo-a; porém, venceu a morte com sua ressurreição e abriu as portas da salvação para a humanidade. Assim, anualmente, o fiel tinha a esperança nesta remissão duradoura, momento em que a Igreja reafirmava sua pedagogia e enfatizava o sacramento da Confissão como modo do indivíduo ter uma boa morte e poder contemplar, verdadeiramente, a face de Deus. Para o cristão, ao termo de sua vida sacramental, a morte inauguraria a plenitude de seu novo nascimento começado no batismo, à semelhança definitiva de Jesus Cristo, Deus filho, conferida pela unção do Espírito Santo e na participação no banquete do reino celeste antecipado pelo sacramento da Eucaristia.

Havia uma estrutura oficial, com as celebrações do Domingo de Ramos, do Tríduo Pascal (Quinta, Sexta e Sábado Santos) e Domingo de Páscoa, na qual foram inseridos outros

³⁸⁹ SOUZA. *Op cit.* p 87

atos que não são propriamente litúrgicos, como a Procissão do Senhor Ecce Homo, Procissão dos Depósitos (Nosso Senhor dos Passos e Nossa Senhora das Dores), Procissão de Passos ou Procissão do Encontro, Setenário de Dores, Ofício das Trevas, Procissão do Enterro, Procissão da Ressurreição, entre outros, que variavam segundo os costumes locais.

Neste tempo, as personagens bíblicas desfilavam nas procissões, capelas passos eram abertas, estruturas efêmeras montadas nas igrejas, sempre acompanhadas de grande pompa por orquestras e coros que executavam peças de artistas locais ou regionais compostas para este fim. Para tanto, as celebrações e atos que seguiam uma ordem cronológica da narração do mito da Paixão eram minuciosamente preparados pelas Igrejas e capelas, amparadas pelas irmandades, confrarias e ordens terceiras, em especial as do Santíssimo Sacramento, da Misericórdia, do Senhor Bom Jesus dos Passos (que geralmente promovia a Semana dos Passos, anterior à Semana Santa, com as procissões do Depósito, dos Passos e do Encontro).

Em Campinas, as semanas santas aconteciam com grandes preparativos e iniciativas das irmandades locais, conforme pode ser observado pelos jornais campineiros, em especial a Gazeta de Campinas, permeadas pelos jogos das hierarquias e privilégios sociais. Dada a escassez de fontes para o início dos oitocentos, os relatos da segunda metade do século XIX, sobretudo entre 1860 e 1880, são capazes de apontar o grande volume de fiéis vindos para as celebrações, não só do aglomerado urbano, mas também das áreas rurais e de localidades vizinhas. Segundo Xavier,

A celebração da Semana Santa era capaz de concentrar em uma mesma ocasião, os mais diversos segmentos sociais, fossem eles senhores ou seus escravos (vindos do campo, das localidades vizinhas, etc.). Crédulos ou não, estes escravos participavam ativamente das festividades. O catolicismo, através de ritos como estes, definitivamente, movimentava a vida da localidade e a Igreja, ciente deste poder mobilizador, funcionava através do pároco e de seu sermão, como uma importante e eficaz força repressiva na manutenção das hierarquias sociais³⁹⁰.

Conforme aponta Leopoldo Amaral, em texto datado de 13 de abril de 1925, tinha “(...) parte activa nos actos religiosos a Irmandade do S. S. Sacramento, a cuja frente se achava, como director perpetuo um velho capitalista portuguez, mas brasileiro por adopção,

³⁹⁰ XAVIER. *Op cit.* p 91.

Antonio Francisco Guimarães (...)”³⁹¹. As despesas destas solenidades atingiam, frequentemente, o valor de oito contos de réis ou mais, capital investido nas decorações, espórtulas a sacerdotes vindos de outras cidades e nos serviços de música, executados pela Banda Silvestre, do professor e maestro Azarias Dias de Mello, e pela orquestra campineira do maestro, instrumentista e compositor José Pedro de Sant’Anna Gomes (1834-1908), irmão mais velho do compositor Carlos Gomes. Vale ressaltar que, no campo musical, a participação nas festividades da semana santa proporcionava aos maestros e músicos grande visibilidade e importância, sendo contratados apenas os de maior talento.

A preparação da cidade dava-se com cerca de um mês antes, como se podem ver nos anúncios de artigos para os dias mais importantes do catolicismo. Os mais abundantes eram os que ofereciam tecidos e roupas para homens, mulheres e crianças, sobretudo gorgorão e bournous de grenadines e renda preta³⁹².

O primeiro ato religioso era o Setenário de Nossa Senhora das Dores, que era finalizado na sexta-feira anterior ao Domingo de Ramos, sempre com missa cantada, pregação ao evangelho e procissão. Durante sete dias, marcados pela pompa através dos motetos em latim, orquestras e incensações, os fiéis meditavam as Sete Dores da Virgem Maria como forma de entender os sofrimentos que a mãe de Jesus passou com a paixão, morte e sepultamento de seu filho. Os temas das pregações versavam sobre a brevidade da vida em face às dores de Maria que, mesmo sofrendo, conseguiu alcançar as glórias celestiais.

A devoção a Nossa Senhora das Dores com missas, cânticos e comunhão às sextas-feiras havia sido estabelecida pelo Padre Joaquim José Vieira (1836-1917), nomeado Vigário encomendado da Matriz Velha de Campinas, em agosto de 1860. Segundo Rodrigues, ele “(...) estava predestinado a ser, naquele momento histórico, o homem providencial que viria trazer moldes novos à vida espiritual dos campineiros, tomando posse em 02 de setembro de 1860 (...)”³⁹³ e ali ficando até abril de 1864. A irmandade de Nossa Senhora das Dores deve

³⁹¹ AMARAL. *Op cit.* p 340. Era artigo estatutário que os provedores da Irmandade do Santíssimo deveriam “(...) fazer á custa própria a festa da Semana Santa, com o adjutório das esmolas do Santo Sepulcro, chamadas da Bacia, que os fieis costumam dar ao beijar o Senhor Morto e Nossa Senhora; e de todas as mais que tivessem essa aplicação especial”. RODRIGUES, João Lourenço. *Op cit.* p 56.

³⁹² *Gazeta de Campinas*. Campinas, 4 de abril de 1872. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp.

³⁹³ RODRIGUES, João Lourenço. *Op cit.* p 24. Sua atuação à frente da paróquia, contudo, foi pequena, assumindo, em 1864, o padre José Joaquim de Souza Oliveira, natural de Pernambuco. Apesar disso, o Padre

ter nascido por iniciativa do Padre Vieira, ficando incumbida dos atos solenes do Setenário e das festas da santa, celebradas no dia 15 de setembro. A imagem, contudo, foi adquirida somente em 25 de março de 1871. Feita na Bahia, por encomenda dos irmãos, era “(...) ricamente adornada de vestuário novo de seda azul e branca recamada de ouro”. A bênção da imagem, neste dia,

(...) foi feita com as formalidades do ritual; e, finda ella, subiu ao púlpito o revendendo padre Vieira que, em um e brilhante improviso, mostrou a necessidade e utilidade que há na Religião Catholica de celebrar-se o culto externo, e o dever que tem todo catholico de prestar homenagem e veneração á Mãe do Redemptor³⁹⁴.

O Domingo de Ramos, festa que celebra a entrada triunfal de Jesus em Jerusalém, iniciava “(...) os rituaes com que a igreja christã commemora o triumpho preparado em Bethfagé pelos adoradores da sublime Victima do Calvario (...)”³⁹⁵, estando as igrejas adornadas com palmas³⁹⁶, depois distribuídas entre os fiéis que as utilizavam como sacramentais. Vale ressaltar que, quando da divisão, as duas matrizes realizavam suas próprias celebrações, sendo as irmandades convidadas para participar dos ofícios litúrgicos de ambas as paróquias. Um caso é a própria irmandade do Santíssimo Sacramento, existente tanto na Paróquia de Santa Cruz, quanto na da Conceição. Como aparecem nos anúncios

Por disposição do mesmo compromisso todos os Irmãos da Irmandade, do Santissimo Sacramento da Freguezia da Conceição, tem direito de tomarem assento e lugar entre os Irmãos da Irmandade do Santissimo Sacramento desta Freguezia [Santa Cruz], com tanto que se apresentem revestidos de suas opas, isto independente de serem Irmãos desta Irmandade³⁹⁷.

Vieira continuou como capelão da Irmandade do Santíssimo e da de Nossa Senhora das Dores. Sua principal contribuição, contudo, está na construção da Santa Casa de Misericórdia de Campinas, obra iniciada em 19 de novembro de 1871 e concluída em 16 de agosto de 1876. Foi sagrado bispo por Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho em 22 de novembro de 1883, transferindo-se para o Ceará em 1884, onde fica até 1914, retornando a Campinas.

³⁹⁴ *Gazeta de Campinas*. Campinas, 30 de março de 1871. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp.

³⁹⁵ *Gazeta de Campinas*. Campinas, 28 de março de 1872. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp.

³⁹⁶ Segundo Leopoldo Amaral, “(...) muitos fazendeiros do município, impulsionados pelos sentimentos religiosos, enviavam no dia de Ramos carradas de palmeiras, abundantes nas vizinhas mattas para a distribuição aos fiéis. Na igreja as palmas eram enfeitadas com ramalhetes de flores, especialmente aquellas que deviam ser offerecidas ás autoridades, ecclesiasticas, civis, e ás muitas pessoas gradas que costumavam affluir ao templo. Havia palmas a rôdo”. AMARAL. *Op cit.* p 341.

³⁹⁷ *Idem Gazeta de Campinas*. Campinas, 30 de março de 1871. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp.

Além do Ofício de Ramos, estava também a Procissão de Passos ou do Encontro, talvez até mais esperada que o primeiro rito solene. Realizada pela Irmandade do Senhor dos Passos da Paróquia da Conceição, e na circunscrição desta, marcava a meditação de sete passos de Jesus rumo ao Calvário, na forma de duas procissões. Uma saía da Matriz-Nova, com a imagem do Senhor dos Passos no andor, seguindo trajeto pela Rua da Cadeia, do Comércio, General Osório, de Baixo, Pórtico e Direita; a outra, da Capela do Rosário, trazia a imagem de Nossa Senhora das Dores, percorrendo as ruas do Rosário, Cadeia, Comércio, General Osório, de Baixo, Pórtico e Direita.

Os passos eram meditados por meio de pinturas colocadas em casas ao longo do trajeto, sendo que apenas o andor com a imagem de Jesus com a cruz parava para a reflexão do sacerdote e cântico do moteto apropriado em latim. No primeiro, meditava-se a oração de Jesus no Monte das Oliveiras (*Pater mi*); no segundo, Cristo que tomava a cruz sob seus ombros (*Popule meus*); no terceiro, as mulheres que choravam à passagem de Jesus (*Filiae Jerúsalem*); no quarto, o encontro de Jesus com sua Mãe (*Dómine Jesu*), momento de maior emoção com o ‘sermão do encontro’, realizado em um púlpito armado na rua; no quinto, já com a imagem de Nossa Senhora das Dores ao lado, refletia-se sobre Verônica enxugando o rosto ensanguentado de Cristo (*O vos omnes*); no sexto, Simão de Cirene que ajudava Jesus a levar a Cruz (*Angariavérunt Simónem Cyrenaeum*); e, no último, de volta à igreja, a Crucificação (*Bájulans sibi crucem, Jesu*), montando-se um Calvário de arquitetura efêmera na capela-mor.

Os atos da Semana Santa eram muito concorridos, em especial pelo número de confissões que eram realizadas (“confessar-se ao menos na Páscoa da Ressurreição”, como pregava um dos Mandamentos da Igreja), o que proporcionava aos pregadores atualizarem e intensificarem os ditames da Igreja junto ao rebanho disperso. As disputas pela participação das irmandades entram no mesmo pressuposto, buscando mostrar seu poderio e atuação na cidade. Contudo, como analisado acima, os atos estavam centrados nas associações religiosas leigas, cabendo ao sacerdote apenas o papel estrito nas bênçãos, pregações, missas. Apoiado pelos textos da sede episcopal provincial, por sua vez, o clero campineiro buscou reverter seu papel de mero coadjutor no processo. O caso da Procissão de Passos de 1872 é bem elucidativo.

Segundo nota divulgada na Gazeta de Campinas de 14 de janeiro de 1872, o vigário colado da Paróquia da Conceição (com sede na Igreja do Rosário, até 1883), padre José Joaquim de Souza Oliveira, gostaria de realizar alguns atos devotos, entre eles a Procissão de Passos que “(...) sendo estes actos os que mais satisfazem ao povo, por serem na rua, visto como nossas igrejas são muito acanhadas e não acomodam a todos (...)”³⁹⁸. Entre os párocos que mais representaram o desejo de reassumir um controle da vida religiosa em Campinas, Souza Oliveira foi o mais ativo.

Ao assumir a Paróquia da Conceição, em 1864, percebeu que suas atuações não seriam livres, como o que ocorreu com sua tentativa em adentrar a Irmandade do Santíssimo Sacramento, encontrando barreiras por seu mulato. Isto o levou a fundar a irmandade do Espírito Santo, como forma de criar uma “adversária” à primeira, chegando as contendas até mesmo na Câmara Municipal. Um exemplo foi quando, à porta da Matriz Velha, teve lugar uma disputa pelo lugar de honra na procissão da Senhora Santana, de 1864, conflito decidido pela Câmara a favor do Santíssimo. Assim, disputavam o poder o religioso e o político.

Com a divisão de sua paróquia em duas, em 1870, decorrente do aumento populacional que chegava a cerca de 30.000 habitantes, Souza Oliveira passou a travar uma luta contra o Barão de Atibaia, Joaquim Antônio de Arruda (1809-1881), principal defensor deste ato. Jolumá Brito afirma que, vendo seu poder diminuir, o sacerdote resolveu destruir o símbolo da contenda: a velha igreja, transladando, sem o amparo e os ritos eclesiásticos, as imagens e o sacrário deste templo para o do Rosário, utilizando-se de escravos³⁹⁹. Como resultado, o Barão escreveu ao bispado denunciando o ato, afirmando que Souza Oliveira já havia iniciado o destelhamento da matriz, sem o aval da população, que estava afoita, e muito menos do epíscopo. Além disso, acusou-o de não realizar suas tarefas devidamente. Mais que uma briga apenas em torno da igreja, o conflito estava vinculado à perda de controle efetivo sobre os fiéis e as irmandades, atestando o crescimento do poder do pároco frente ao laicato.

Voltando a contenda da Procissão de Passos, afirma o padre Souza Oliveira que no dia 11 de março havia sido frustrado e surpreendido:

³⁹⁸ *Gazeta de Campinas*. Campinas, 14 de março de 1872. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp.

³⁹⁹ BRITO. *Op cit.* pp 139-144.

Hoje, ás 8 horas da manhã, entrou na igreja do Rosário (matriz da Conceição) um grupo de homens livres e escravos, capitaneados por João Lopes da Silva, e, sem minha ordem, ou do juiz de Capellas tiraram á força os painéis da irmandade de Passos, que servem nas procissões. Imagens, cruces e tudo mais pertencente áquella irmandade; não obstante o meu sachristão protestar contra quelle acto de verdadeiro canibalismo e exigir que lhe apresentassem uma ordem minha ou do juiz de Capellas. Responderam que não tinham satisfação a dar a ninguém; e que embora a imandade pertencesse á freguezia da Conceição elles queria levar tudo para a de Santa Cruz⁴⁰⁰.

Em resposta, o procurador da irmandade, José Lopes da Silva, dizendo sentir-se ofendido pelas palavras do sacerdote, busca elucidar os fatos ocorridos. Segundo ele, conforme ditado pelo compromisso da irmandade, era responsabilidade dos irmãos realizar a Procissão dos Passos na cidade,

(...) porém para maior decência da Procissão e por haver irmãos que pertencem a ambas as parochias da cidade, quizeram que, segundo o exemplo da corte do Rio de Janeiro, a Procissão não se limitasse a uma única parochia, mas percorresse o trajecto do uso antigo, percorrendo as principais ruas da cidade. Para effectuar isto era preciso o consenso de ambos os vigários⁴⁰¹.

Conforme o texto, não teria havido consenso na divisão dos passos entre as freguesias, ideia que objetivava abarcar as duas regiões no ato que reunia grande contingente de fiéis. Neste processo, houve apoio do padre da Paróquia de Santa Cruz, Francisco de Abreu Sampaio, mas rejeição por parte do vigário da Conceição, mesmo com intervenção de diversas personagens do período, como do Dr. Antonio Carlos de Moraes Salles (1846-1903). Escreveu Silva, ainda, que o padre Souza Oliveira afirmou estar ao seu cargo toda a direção da festa, encomenda de sermões, músicas e outros atos. À Irmandade dos Passos ele disponibilizava um fundo para *auxiliar* em suas cerimônias, ao mesmo tempo em que cobrava dela o valor de duzentos mil réis por cada um dos sermões proferidos. Entrou na discussão inclusive o Dr. Ricardo Daunt, o qual também não logrou êxito na contenda. Frente à passividade com que estava sendo tratada, a irmandade resolveu se rebelar, afirmando ser ela a verdadeira dona da cerimônia.

⁴⁰⁰ *Gazeta de Campinas*. Campinas, 14 de março de 1872. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp.

⁴⁰¹ *Gazeta de Campinas*. Campinas, 21 de março de 1872. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp.

Sabe-se que a associação religiosa leiga havia sido criada na matriz velha, anteriormente a 1858 (quando da pretensão da Irmandade em instalar jazigo próprio nos fundos da Igreja do Rosário), e, como colocado pelo tesoureiro, desejava retornar a procissão para “(...) onde fora creada e onde sómente sua liberdade de acção não era tolhida”⁴⁰². O deslocamento da sede é explicado no texto, quando trata do ato de retirada de suas alfaias da Capela do Rosário (pertencente à Paróquia da Conceição, mas que, na época, servia como matriz provisória da Paróquia de Santa Cruz por estar a matriz velha em reforma):

(...) e com este fim ordenou-me [o tenente coronel Querubim, fundador e provedor] que eu arrancasse aquelles pertences da Irmandade que por commodidade estavam guardados pelo sachristão da Irmandade do Rosário nas partes e dependências daquella igreja que a Irmandade reservou a si quando franqueou o resto do edificio para servir de matriz provisória⁴⁰³.

A disputa revela a importância das celebrações, uma vez que estas forneciam privilégios e destaque para os grupos organizadores, apoiados pelo afluxo acentuado dos fieis. De igual modo, aponta para a necessidade do clero se apropriar da garantia e autonomia na organização das festas paralitúrgicas e do patrimônio e bens dos grupos leigos, porém sem anular as “(...) concepções religiosas, rituais e comportamentos (...)”⁴⁰⁴ que eram levados à cabo pelas irmandades. Assim, mais que dividir os passos, para Souza Oliveira, o que se dividia eram os poderes e o prestígio social.

Após a procissão, era comum a visita dos fiéis aos passos montados nas casas para orações pessoais. Passado o Domingo de Ramos, a próxima data de destaque era a quarta-feira santa, com o Ofício de Trevas, liturgia existente desde o século XIII. Correspondia a um conjunto de orações, salmos, lamentações, leituras e responsórios que expressavam os sentimentos que animaram Jesus na sua Paixão e Morte. Um elemento importante era a presença do tenebrário, um grande candelabro triangular com 15 velas, apagadas no final de cada salmo, geralmente cantados.

As velas que iam se apagando representavam a glória de Jesus que ia também se esvaindo pela ignomínia e sofrimento de sua Paixão. Geralmente, as luzes da igreja eram apagadas, para, ao final, restar uma única vela acesa, no vértice do triângulo, que era retirada

⁴⁰² *Idem.*

⁴⁰³ *Ibidem.*

⁴⁰⁴ TAVARES. *Op cit.* p 123.

pelo acólito que a segurava com a mão direita e se apoiava sobre o ângulo do altar. Com o canto do *Christus factus est*, o acólito escondia a vela atrás da mesa do altar sem apagá-la. Ao final do cântico e oração, a luz da vela e as demais da igreja eram apagadas e ouvia-se o ruído, na forma do bater dos pés, simbolizando a ressurreição de Jesus, reacendendo-se as luzes em seguida.

O clima proporcionado por estes atos ajudavam o fiel a se sensibilizar pelo tema da morte, levando em conta que o sofrimento em vida de Jesus, bem como o de sua mãe, proporcionou as glórias celestiais. Na quinta-feira, iniciavam-se os ofícios de endoenças (do latim, *indulgentias*), com especial relevância a cerimônia do Lavapés com Sermão do Mandato do Amor Fraternal, lembrando o gesto de Jesus antes da última ceia com seus apóstolos, desnudamento dos Altares, procissão interna e adoração do Santíssimo Exposto. O termo endoenças vinha da tradição que, após a penitência pascal, todos os pecados seriam perdoados. Neste dia, também, antes do Lavapés, era realizado o Ofício de Trevas, com a mesma estrutura da quarta-feira, mas com textos diferentes, sobretudo derivados das Lamentações do Profeta Jeremias.

Na sexta-feira Santa, único dia em que não há missas no catolicismo, era realizado, pela manhã, o Ofício da Paixão com pregação e, às 15h, a celebração da Paixão do Senhor. À tarde, ocorria a procissão do enterro, com a presença das irmandades e grande número de fieis, sendo pregado o sermão das lágrimas. O Sermão das Lágrimas de São Pedro ou de Santa Maria Madalena referia-se a uma reflexão sobre dor e sofrimento, choro e lágrimas, além de pontos como a paciência de Cristo, a crueldade e cegueira de Judas, a cumplicidade de Pilatos, a iniquidade do processo que condenou Jesus, culminando com a crucificação e morte de Cristo. O conceito predicável está proposto no evangelho de Lucas, 22, 60-62: “(...) Nesse momento, enquanto Pedro ainda falava, um galo cantou. Então o Senhor se voltou para Pedro. (...) Então Pedro saiu para fora, e chorou amargamente”. Vários autores propuseram interpretações e modelos para o tema, entre eles o Padre Antonio Vieira⁴⁰⁵.

No Sábado Santo, havia celebrações do Ofício de Aleluia de manhã e, à tarde, a Coroação de Nossa Senhora. Segundo nota, este ato foi realizado pela primeira vez, com

⁴⁰⁵ VIEIRA, Antonio, padre. *Sermoens do P. Antonio Vieira da companhia de Jesu, pregador de Sua Alteza; Primeyra Parte dedicada ao Principe N. S.. Lisboa: na officina de Joam da Costa, 1679. pp 843-960.*

todas as cerimônias do ritual, apenas no ano de 1871⁴⁰⁶. A coroação nesta data era significativa, pois representada a exaltação da Virgem Maria pela gloriosa ressurreição de seu filho; para tanto, utilizava-se a imagem de Nossa Senhora das Dores, da qual eram retiradas as espadas de prata cravadas no coração e depositavam sobre a cabeça uma coroa. Para finalizar a Semana Santa, no Domingo de Páscoa, realizava-se, a Procissão da Ressurreição de madrugada, saindo a imagem de Jesus Ressuscitado por um caminho e de Nossa Senhora por outro, até se encontrarem, sendo realizado o sermão do Encontro da Ressurreição. Após, era feito o Ofício da Ressurreição, com missa cantada e sermão ao evangelho.

Os atos, desde o início, aconteciam com toda a solenidade e pompa, com presença de sacerdotes externos convidados para as pregações. As descrições feitas nos jornais mostram a efervescência durante estes dias:

Se não temos ainda um templo acabado, se o recinto da velha matriz muitas vezes míngua para a multidão dos fieis, é certo, por outro lado, que a riqueza das alfaías, os custos dos ornamentos são objectos muito para vêr-se e condignos com a prosperidade e importância deste município. Neste sentido são admiráveis não somente os hábitos eclesiásticos propriamente, mas ainda e principalmente a vestimenta de varias imagens e insígnias dos respectivos andores. A Virgem das Dores, e Senhor dos Passos, por exemplo, vestem sumptuosas túnicas e erguem-se entre esplendidos brocados sobre charolas magníficas onde o velludo e o ouro, de par com as côres symbolicas da tristeza, realçam aquelles vultos onde se derrama em cheio a luz esplendida dos Céus⁴⁰⁷.

Os ornamentos dos templos ajudavam na meditação dos motivos piedosos, sobretudo na forma de arquiteturas efêmeras. O Calvário montado em ambas as igrejas era sempre o elemento central, iluminado a luz de velas e com palmeiras de troncos altos e esguios em grande número⁴⁰⁸. Conforme descrição da matriz velha, feita por Leopoldo Amaral, a celebração de quinta-feira santa apresentava um diferencial, graças ao gosto e à riqueza, estando os adornos ao encargo do armador José Pinto Nunes:

O altar-mor, de alto a baixo, resplandecia, afogado em centenares de luzes, dispostas symetricamente, alinhadas, entrelaçamentos de velludos e de seda

⁴⁰⁶ *Gazeta de Campinas*. Campinas, 06 de abril de 1871. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp

⁴⁰⁷ *Gazeta de Campinas*. Campinas, 18 de abril de 1870. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp

⁴⁰⁸ AMARAL. *Op cit.* p 342.

e de flores polychromas, tudo em rigorosa observância da pompa e magnificencia recommendadas pela Igreja nesse dia⁴⁰⁹.

É possível observar que os temas centrais da Semana Santa são a piedade, a religião, a paixão, morte e ressurreição de Jesus. A Ressurreição é central, já que foi por meio dela que houve a remissão dos pecados e a possibilidade da salvação das almas, porém o processo que culmina com ela adquire também grande valor ao permitir extravasar nos fiéis um forte conteúdo emotivo da piedade devocional. Tais elementos incidiam diretamente nas pregações que levavam aos fiéis os ensinamentos da Igreja de modo didático. Com isso, quer-se apontar para o fato desta semana ser um dos principais instrumentos de difusão dos ideais da Boa Morte.

Os manuais de boa morte e de Semana Santa deixavam isso bem claro, sobretudo nas explicações e roteiros apresentados. O modelo dos penitentes era o mais explorado, incitando os fiéis nos “(...) saudáveis rigores da austeridade (...)”, mostrando que o choro da Igreja pela morte de Jesus Cristo devia fazer com que eles chorassem “(...) sobre si mesmos”⁴¹⁰, a fim de fazê-los “(...) compreender, que o louvor não fica bem na boca do peccador, quando os suspiros, e os gemidos de hum coração contrito, e humilhado não só a sua partilha; pois que a tristeza, conforme os sentimentos de Deos, produz para a salvação huma penitencia saudável”⁴¹¹.

Por outro lado, este sentimento de dor e arrependimento pelos pecados que levaram à morte de Jesus devia ser capaz de fortalecer elementos de esperança e de salvação, caso fosse verdadeiro.

Assim a Igreja faz elevar os seus corações, e os seus votos ao Ceo a contemplar estes bens reaes, sólidos, e ineffaveis, de que lhes dá uma prova, e o penhor, admittindo os mesmos Fieis ás núpcias do Cordeiro Pascal, e á participação deste alimento, que por toda a eternidade deve ser o sustento, e as delicias dos Santos⁴¹².

⁴⁰⁹ *Idem.*

⁴¹⁰ *OFFICIO da Semana Santa em latim, e em portuguez, com as rubricas do Missal, e Breviario Romano, e com as Orações para a Confissão, e Comunhão, tiradas da Sagrada Escritura, e no fim com o Catalogo onde se explicão as Ceremonias, e Palavras difficeis na sua intelligencia.* Lisboa: na Regia Officina Typografica, 1779. p 775.

⁴¹¹ *Idem.*

⁴¹² *Idem.* p 776.

Vale lembrar que, diante da morte, os manuais indicavam a leitura do trecho do evangelho de João relativo à Paixão de Cristo para o moribundo, como modo de crescer no indivíduo o desejo de salvação, bem como as preces às cinco chagas. Mesmo na dor, a exemplo da de Cristo, muito mais intensa que a de qualquer um, a vitória seria iminente para aquele que estivesse com a consciência limpa e meditasse a paixão do Salvador, fortalecendo os propósitos de adesão por meio da contemplação e obediência a Jesus até sua morte na cruz.

3.3 Mortalhas, Ofícios, Irmandades e Testamentos: preparativos para o além

Ao longo do século XIX, os sentidos e formas no tratamento dado à morte e aos mortos foram sendo alterado substancialmente, ao ponto de se falar de uma dessacralização das práticas culturais mortuárias. Contudo, deve-se questionar como esta dessacralização aparece, de fato, e se não se poderia falar em uma migração de sentidos sobre a morte, de testamentos e pompas fúnebres, para outras estruturas, como as rezas, procissões e devoções privadas. Neste pressuposto, a passagem para o além continuava devendo ser bem preparada, promovendo diversas relações de solidariedade entre vivos e mortos. Como exposto pelos manuais de boa morte, era importante não ser pego de surpresa pelo último ato entre os vivos, sendo mal agouro uma morte acidental ou prematura, levando as almas a um sofrimento eterno. Por isso, “a morte devia ser de alguma forma anunciada, por meio de algum sinal, uma doença ou diretamente por forças do Além”⁴¹³.

As determinações dadas em vida, sobretudo na forma dos testamentos, ajudam a compreender esta necessidade de preparar o fim da existência por meio de inúmeras iniciativas. Uma fórmula corrente nos testamentos, incluindo os campineiros, é afirmar a necessidade de testar para “(...) por minha Alma no verdadeiro Caminho da Salvação (...)”⁴¹⁴, motivo comum já exposto nos manuais. As estruturas que os testamentos seguem, algumas vezes apenas mudando a ordem, em grande parte devem-se aos modelos difundidos pelos manuais de boa morte, sendo destacável o presente na obra do padre Estevão de Castro.

⁴¹³ *Idem*. p 96.

⁴¹⁴ *Testamento de Albano de Almeida Lima, 16/09/1807*. Livro de Registro de Testamento 157 (31/01/1804 a 23/04/1823). Fundo Tribunal de Justiça de Campinas (TJC) – Centro de Memória da Unicamp (CMU).

Muitas vezes, os testamentos servem como instrumentos de limpeza da consciência, já que

(...) em todos eles o testador se preocupava em relatar não somente suas últimas vontades terrenas, mas também servia de mecanismo de confissão, em que o redator apontava seus pecados, infortúnios, suas deslealdades e dívidas pendentes, tanto divinas quanto terrenas⁴¹⁵.

Assim, é comum assumir filhos bastardos e apontar dívidas pendentes, sempre apelando para os vivos e para a corte celeste a possibilidade de abrandar as penas impostas à alma.

O início do testamento apresenta o valor dado ao aspecto religioso, sobretudo na preparação da alma. Em 1828, o português Antônio Gonçalves Mamede testou da seguinte forma:

Jesus, Maria, José. Eu Antônio Gonçalves Mamede estando doente posto que de pé, mas receando ser esta minha moléstia a última de minha vida, estando em meu perfeito juízo e entendimento que Deos me deu fosse este testamento minha última vontade. Primeiramente, encomendo minha alma a Deos que me creou e pesso [*ilegível*] merecimento de sua Sagrada Paixam e Morte tenha misericórdia de minha alma quando deste cárcere morte sair. Rogo a Virgem Maria Senhora Nossa seja minha advogada e protectora na prezença de seu Unigenito filho e o Anjo da minha Guarda e Santo do meu nome implorem por mim na prezença do mesmo Senhor e principalmente no fatal e tremendo dia do Juízo. Sou verdadeiramente Christam professo a Lei de Cristo e nesta fé espero viver e morrer⁴¹⁶.

Mamede apresentou um modelo típico de invocação testamentária, usual durante a primeira metade do século XIX, elemento que vai sendo simplificado aos poucos. Observam-se as preocupações com o destino da alma e a necessidade de intercessores no momento derradeiro, sendo os mais comuns a Virgem Maria, o santo do nome e o anjo da guarda. A Paixão e Morte de Jesus é sempre a base das alegações, uma vez que, pela tradição cristã, seria por meio dela que a porta do reino dos céus teria sido reaberta e a possibilidade da ressurreição restabelecida. Contudo, o elemento mais importante e que aparece poucas vezes explícito nos testamentos é a referência ao Juízo Final. Como já explorado, os juízos final e particular definiriam o destino da alma humana, condenando-a ou alçando-a ao benefício do céu. Seria somente pela religião, católica em excelência, que esta alternativa seria possível,

⁴¹⁵ PAGOTO, Amanda Aparecida. *Do Âmbito Sagrado da Igreja ao Cemitério Público: transformações fúnebres em São Paulo (1850-1860)*. São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004. p 32.

⁴¹⁶ *Testamento de Antônio Gonçalves Mamede, 20/10/1828*. Livro de Registro de Testamento 159 (20/10/1828 a 12/11/1834). Fundo Tribunal de Justiça de Campinas (TJC) – Centro de Memória da Unicamp (CMU).

mostrando a importância da declaração de fé ali expressa, já apontada no texto do padre Estevão de Castro e Antônio Bonucci.

Contudo, as determinações testamentárias caminham além de legados, incidindo também no cuidado do corpo. Um elemento importante era a tradição de enterrar os corpos envoltos em tecidos, usualmente chamados de mortalhas. José da Silva Novais, em 1830, por exemplo, pediu para que seu corpo fosse enterrado amortalhado no hábito de São Francisco, sendo que no dia do falecimento todos os sacerdotes presentes teriam que dizer missas de corpo presente por sua alma⁴¹⁷. Lembrar dos santos de devoção ocorria não somente nos testamentos, mas também no local das sepulturas e no uso de vestimentas e hábitos religiosos. Por isso, era comum o pedido do vivo para ser enterrado com vestes similares àquelas cristalizadas nas iconografias dos santos, dos anjos e da Virgem Maria. Entre os mais usuais nos testamentos campineiros estavam São Francisco de Assis e Nossa Senhora do Carmo. Segundo expõe Reis, a mortalha estava inserida dentro de um ritual do cadáver, baseado em elementos culturais, representando o

(...) desejo da graça junto a Deus, (...) que de alguma forma antecipava a fantasia de reunião à corte celeste. Ao mesmo tempo que protegia, com a força do santo que invocava, ela servia de salvo-conduto na viagem rumo ao Paraíso. (...) Seja qual for o ângulo, ela representa a glorificação do corpo em benefício a glorificação do espírito, uma das evidências mais fortes da analogia que se fazia entre o destino do cadáver e o destino da Alma, vestir o cadáver com roupa certa podia significar, se não um gesto suficiente, pelo menos necessário à salvação⁴¹⁸.

Com isso, o uso de mortalhas tornava-se um modo de assimilação do sagrado à vida do morto. Nos manuais, não há referências ao seu uso, uma vez que eles centram-se em práticas de preparação pautadas na limpeza da consciência e do pecado, prevalecendo atitudes interiores e poucas de natureza externa. Porém, nas *Constituições* baianas este elemento é expresso, auxiliando na assimilação desta prática cultural que se revela de diversas formas e estruturas e se consolida como uma maneira de não permitir o contato do corpo, envoltório da alma e, portanto, também santificado, com a terra que haveria de consumi-lo.

⁴¹⁷ *Testamento de José da Silva Novais, 30/04/1830*. Livro de Registro de Testamento 159 (20/10/1828 a 12/11/1834). Fundo Tribunal de Justiça de Campinas (TJC) – Centro de Memória da Unicamp (CMU).

⁴¹⁸ REIS. *A Morte é uma Festa*. *Op cit.* p 41.

No mesmo sentido, o fiel poderia ser enterrado envolto no hábito de sua confraria ou irmandade, como foi o caso de Albano Lima. Como irmão professo da ordem do Carmo, o indivíduo passava a ter estas prerrogativas, bem como ser acompanhado pelos demais irmãos, tanto no trajeto da casa à igreja, quanto dela até o cemitério. Outro exemplo é o caso citado de José da Silva Novais, o qual, fazendo parte da Irmandade do Santíssimo Sacramento, solicitou que os irmãos acompanhassem seu corpo de sua casa até a Igreja Matriz onde seriam celebradas missas de corpo presente⁴¹⁹; ou ainda o de Domiciana do Espírito Santo que, em 1852, nas declarações sobre seu enterro, pediu “(...) que depois de amortalhada disponha meu corpo em hum caixão e carregada por irmãos da Irmandade das Almas de quem sou Irmã, e sepultada no Cemitério”⁴²⁰.

Por vezes, o tipo de mortalha não é indicado, podendo ser citado apenas o desejo de que o corpo fosse “(...) amortalhado em um habito de pano decente”, como pediu Salvador Pires Barbosa⁴²¹. Além disso, o investimento também poderia ser mais simples, sendo o corpo envolto em panos nas cores preta ou branca ou a critério do testamenteiro. Ricos e pobres, livres e escravos tinham direito aos ritos fúnebres. Este é o caso do ex-escravo africano Paulo Antônio de Souza que, em 1837⁴²², solicitou que seu corpo fosse envolto em uma mortalha de São Benedito, com o respectivo cordão, comprovando fazer parte da irmandade negra para a qual pagava a anuidade na forma de jóias.

A importância das irmandades neste processo é grande, incidindo como intercessoras eficazes na morte. Os testamentos campineiros mostram esta dinâmica, elemento que justifica as filiações a estes grupos: ao mesmo tempo em que estava ligada a uma irmandade ou ordem terceira campineira, o fiel também o era a outros grupos de cidades como Itu, São Paulo, Rio de Janeiro e Santos, em um fenômeno de adesões múltiplas. Ao compor uma “teia de solidariedade”, como expôs Ana Cristina Araújo⁴²³, as irmandades e ordens terceiras proporcionavam aos associados a execução dos *ritos de passagem*, com base em atitudes,

⁴¹⁹ *Testamento de José da Silva Novais, 30/04/1830. Op cit.*

⁴²⁰ *Testamento de Domiciana do Espírito Santo, 1852. Livro de Registro de Testamento 162 (08/01/1851 a 01/08/1852). Fundo Tribunal de Justiça de Campinas (TJC) – Centro de Memória da Unicamp (CMU).*

⁴²¹ *Testamento de Salvador Pires Barbosa, 06/12/1831. Livro de Registro de Testamento 159 (20/10/1828 a 12/11/1834). Fundo Tribunal de Justiça de Campinas (TJC) – Centro de Memória da Unicamp (CMU).*

⁴²² *Testamento de Paulo Antônio de Souza, 30/10/1837. Livro de Registro de Testamento 160 (20/02/1835 a 22/01/1841). Fundo Tribunal de Justiça de Campinas (TJC) – Centro de Memória da Unicamp (CMU).*

⁴²³ ARAÚJO. *op cit.* p 319

símbolos religiosos e profanos, cortejos e cerimônias que preparavam a incorporação do morto ao além e restabeleciam a ordem social perdida com a morte.

Isto posto, entende-se que estes ritos e práticas fúnebres, caminhando paralelos à liturgia oficial da Igreja, dizem mais sobre as comunidades em que são realizados, já que, como mostra José Carlos Rodrigues,

Como fenômeno social, a morte e os ritos a ela associados consistem na realização do penoso trabalho de desagregar o morto de um domínio e introduzi-lo em outro. Tal trabalho exige todo um esforço de desestruturação e reorganização das categorias mentais e dos padrões de relacionamento social. O enterro, bem como as outras maneiras de lidar com o corpo do morto, é um meio de a comunidade assegurar a seus membros que o indivíduo falecido caminha na direção de seu lugar determinado, devidamente sob controle. Através de tais prática, o grupo recebe mensagens a maneira especial que cada humano tem de resolver um problema fundamental: é necessário que o morto parta⁴²⁴.

Em Campinas, uma das irmandades mais influentes era a do Santíssimo Sacramento da Paróquia da Conceição. Além de ter o maior número de irmãos era também a mais rica, constatado por suas alfaias e demais propriedades conservadas até os dias atuais. Além do acompanhamento dos féretros, a irmandade era a única na cidade a possuir um sino próprio, doado pelo seu reorganizador, Antonio Francisco Guimarães, na época Mordomo da associação⁴²⁵. Com ele, era realizado o anúncio do falecimento de um membro confrarial, acelerando a mensagem da morte a toda a comunidade. Por disposição do compromisso, em 06 de junho de 1877, o Baía exigiu que o grande sino de bronze só soasse pelos irmãos do Santíssimo⁴²⁶; caso badalasse para alguém externo, a Irmandade perderia o direito ao sino, que ficaria pertencendo à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário.

Ao estar ligado a mais de um grupo religioso, além de demonstrar o poderio econômico, o ato marcava a preocupação do indivíduo com o destino de sua alma e corpo, justamente pela vinculação e reconhecimento destes nos enterros (sepulturas) e cerimônias

⁴²⁴ RODRIGUES, José Carlos. *O tabu da morte*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983. p 45.

⁴²⁵ Conforme Jolumá Brito, os dobres de sinos da matriz pelos falecidos existiam há anos, mediante o pagamento de espórtulas ao sacristão que deveria ser revertidas ao templo. Houve, inclusive, uma contenda por volta de 1836-1837 sobre o referido valor (aumentado de 160 para 320 réis), muito além do disposto nos cânones eclesiásticos. Ver BRITO. *Op cit*. Vol II. pp 60-61.

⁴²⁶ Além disso, o sino poderia ser tocado por ocasião dos atos em que tomasse parte a Irmandade do Santíssimo, como as procissões de Corpus Christi e Semana Santa, saída do Santíssimo em Viático e em enterros de irmãos.

litúrgicas (sufrágios), aspectos inseridos nos estatutos ou compromissos como obrigações. Araújo aponta, no caso lisboeta, que

Ligados sob o signo da ajuda mútua na morte, os testadores reforçam, de uma maneira ou de outra, os seus direitos e méritos à salvação. Para o efeito, distribuem esmolas e aplicam legados, reclamam acompanhamento ou, mais simplesmente, declaram que pertencem a esta ou àquela família confraternal, clamando contrapartidas indulgenciais e cerimoniais implícitas a tal vínculo⁴²⁷.

Não há uma uniformidade de procedimentos nos testamentos campineiros, mesmo partindo de premissas comuns. Alguns deixavam explícita a ligação e o que esperavam da organização religiosa leiga; outros apenas exprimiam a vinculação, como que deixando implícitos seus desejos com base nos preceitos ditados nos estatutos. Os grupos formados pelas irmandades, neste sentido, funcionavam como verdadeiras “famílias artificiais”, nos termos propostos por Ana Cristina Araújo.

Com um estatuto cultural e social preciso, a confraria promove a cooperação e solidariedade entre os seus membros e dinamiza a prática religiosa a partir de um oratório, capela ou altar. Substitui e suplanta a família originária na preparação da morte e do funeral. Reúne vivos e mortos num espaço de evocação comum, dando assim corpo àquilo a que poderíamos também chamar a “família imaginária” das sociedades de Antigo Regime. (...) Garantindo a união imaginária das almas, a confraria perpetua e disciplina as relações entre o aquém e o além túmulo. Consequentemente, no patrimônio espiritual de cada confraternidade, a memória liga-se à intercessão, e a recordação à reparação. Por tudo isto, não espanta que, de uma forma constante, os estatutos das confrarias atribuam grande importância às atividades de enquadramento da morte⁴²⁸.

Partindo de uma economia da morte, as irmandades e ordens terceiras mantinham seus rendimentos em alta, além dos legados pios deixados pelos irmãos e outros benfeitores que objetivavam ter seus nomes colocados nas missas e ofícios litúrgicos semanais realizados pelos grupos. Entre as principais citadas nos testamentos campineiros oitocentistas estão, em primeiro lugar, a Irmandade do Santíssimo Sacramento, seguida da Ordem Terceira do Carmo, São Miguel e Almas e a Irmandade de São Benedito. É inequívoca a riqueza da primeira, refletida, por exemplo, no conjunto de suas alfaias. Em seu histórico sobre a Irmandade do Santíssimo Sacramento da Matriz da Conceição, ao refletir sobre os

⁴²⁷ *Idem.* p 320.

⁴²⁸ *Ibidem.*

sepultamentos realizados em Campinas na segunda metade do século XIX, João Lourenço Rodrigues aponta que os mesmos

(...) deviam ser muito solenes, dado o número de tocheiros que eram alugados, quando se tratava de pessoa abastada e grada; o consumo de cêra era enorme; uns os tomavam alugados até a Igreja e outros até o cemitério, Custava \$320 o aluguel de cada tocheiro. Para os funerais do Capitão Camilo Xavier Bueno da Silveira, rico fazendeiro, falecido em Campinas a 3 de setembro de 1871, foram alugados 260 tocheiros⁴²⁹.

O aluguel exorbitante de tocheiros demonstra não somente o poderio financeiro e importância do defunto, mas o desejo de que, quanto maior o número de presentes, maiores seriam as preces e mais luz era creditada à travessia da alma do falecido rumo ao céu. Além disso, como os cortejos fúnebres eram realizados durante a noite e, “(...) para acrescentar ainda mais brilho à celebração, adotou-se o uso de velas e tochas acesas, não só pelos irmãos e confrades, mas por todos aqueles que se dispusessem a acompanhar o cortejo”⁴³⁰. Esta prática era prevista, inclusive, nas *Constituições Primárias do Arcebispado da Bahia*, em seu título XLVI, artigo 824:

Os Clérigos, a que se derem velas, as levem, e tenham acesas no acompanhamento, e enterro e assistão até os defuntos ficarem enterrados, sob pena de perderem a esmola do acompanhamento, salvo quando antes do enterramento do defunto se houver de fazer Offícios ou cantar Missa, e não houverem de assistir todos os Clérigos que o acompanharão⁴³¹.

Contudo, por mais que a prática de enterros noturnos acontecesse, era proibida pelas mesmas *Constituições*: “E nem-uma pessoa, de qualquer estado, e qualidade que seja, poderá ser enterrado antes de nascer o Sol, ou ao depois de ser posto, sem especial licença nossa, ou de nossos Ministros, que para isso poder tiverem”⁴³².

Nos cortejos, as irmandades se distinguiam pela cruz que traziam à frente, com estandarte ou não, além das vestes dos irmãos. Algumas possuíam esquife para o transporte do corpo e também seus próprios espaços de inumação, como o caso das Irmandades do Santíssimo Sacramento, de São Miguel e Almas, São Bendito e dos Passos, geralmente com seus capelães. Cabia a estes sacerdotes, por exemplo, os cuidados dos moribundos, com o oferecimento dos sacramentos e do viático, e as missas de corpo presente. Juntamente, era

⁴²⁹ RODRIGUES, João Lourenço. *Op cit.* p 33.

⁴³⁰ PAGOTO. *Op cit.* p 57.

⁴³¹ VIDE. *Op cit.* p 290.

⁴³² *Idem.* p 289.

seu dever realizar as capelarias semanais, na intenção dos confrades vivos e mortos. À exceção da Irmandade de São Miguel e Almas que realizava missas pelas almas do Purgatório, ampliando a sociabilidade caritativa, as demais rezavam apenas para seu círculo de irmãos.

Em Campinas, os enterros ocorriam com grande ou pouca suntuosidade e pompa. Além do acompanhamento do defunto de casa à igreja e desta ao cemitério, por parte das irmandades, havia também, em alguns casos, o uso de marchas musicais, tocadas pelas bandas da cidade, como demonstram alguns testamentos. O corpo era levado em um caixão comum, por vezes da irmandade ou alugado, ou disposto em redes, sendo esta uma determinação do próprio morto ou do seu testamenteiro.

Algumas pessoas buscavam realizar seus gestos finais da forma mais humilde e sem extravagâncias, como o caso do português José Leonardo Pereira que, em suas últimas vontades, declarou o desejo de ser amortalhado em um lençol velho e ser enterrado em um “(...) lugar de mais humildade e desprezo”⁴³³. Manuel d’Oliveira Fonseca, na segunda metade da década de 1830, pediu para que o funeral fosse feito “(...) sem pompa alguma unicamente acompanhando o meu corpo pelos Sacerdotes desta Vila; não quero acompanhamento de Muzica e mesmo officio”⁴³⁴. Este ato demonstraria um possível desapego às frivolidades mundanas na última hora, refletindo a pobreza e a humildade com que a alma deveria ter para entrar no céu.

Outros, inclusive, apegavam-se ao apoio dos outros, mesmo que fora das redes das irmandades e confrarias, como Carlota Teixeira que, em 1851, declarou que seu “(...) corpo será amortalhado e carregado em huã rede até a Igreja onde será recomendado, ed’ahi ao Semitério por algumas pessoas que queriam fazer essa esmola”⁴³⁵. Juntamente, este ponto refletia a condição financeira do próprio testador que sabia das exigências de uma boa morte e buscava adaptá-la a sua realidade. Um exemplo claro é o de Francisco Alvares Machado Vasconcellos que, no mesmo ano de Carlota, apenas afirmou: “Pesso que com o meu enterro

⁴³³ *Testamento de José Leonardo Pereira, 05/07/1831*. Livro de Registro de Testamento 159 (20/10/1828 a 12/11/1834). Fundo Tribunal de Justiça de Campinas (TJC) – Centro de Memória da Unicamp (CMU).

⁴³⁴ *Testamento de Manuel d’Oliveira Fonseca*. Livro de Registro de Testamento 159 (20/02/1835 a 22/01/1841). Fundo Tribunal de Justiça de Campinas (TJC) – Centro de Memória da Unicamp (CMU).

⁴³⁵ *Testamento de Carlota Teixeira, 1851*. Livro de Registro de Testamento 162 (08/01/1851 a 01/08/1852). Fundo Tribunal de Justiça de Campinas (TJC) – Centro de Memória da Unicamp (CMU).

se fará a só indispensável despeza para salvar a descencia”⁴³⁶. Na mesma linha, Joaquim Ferraz de Camargo foi enfático ao pedir que seu “(...) enterro seja com toda a simplicidade e sem pompa alguma que mal cabe a nossa destruição”⁴³⁷.

Os ritos e práticas fúnebres pedidos nos testamentos, por mais simples que fossem, respeitavam elementos de decência e decoro, palavras presentes nos textos testamentários. A morte, como fim do corpo, apresentava aspectos internos, de consolo aos familiares e ao próprio defunto que havia antes designado seus desejos, e externos, com os atos públicos. Todos estes, por sua vez, derivavam das liturgias da boa morte difundidas pela igreja e irmandades. Com isso, havia um núcleo comum de práticas religiosas a serem cumpridas, as quais podiam ser teatralizadas ou não. Porém, o decoro, ou seja, “o que convém”, o “decente”, o “adequado”, deveria ser sempre mantido, medidos os aspectos que mais facilitariam a entrada da alma no Paraíso.

Neste aspecto, ganham destaque os cultos e cerimônias litúrgicas realizadas em prol das almas, de extrema importância para o homem oitocentista. Estes ofereciam a segurança, tanto aos vivos quanto aos mortos, de que o fiel poderia alcançar as bem-aventuranças com rapidez, se estivesse no Purgatório, ou gozar cada vez mais dos benefícios do céu. Nos testamentos da Campinas do século XIX, o culto às almas aparece como uma estratégia incisiva, sendo comum ao longo dos registros a importância das missas no momento da morte e nos dias, meses ou anos sucessivos.

A preocupação com o destino da alma não se extinguiu com o sepultamento, elemento que se simplifica, sobretudo, após a mudança e proibição de inumações nas igrejas. O solo sagrado dos templos, junto aos santos, relíquias e demais objetos, ofereceria ao morto a proteção contra o inferno e facilidades no caminho para o céu. A mudança para os cemitérios, neste contexto, não era capaz de proporcionar o mesmo sentimento de segurança existente no sepultamento *ad sanctus*. Por isso, sobretudo a partir dos anos 1830, apoiado com a inauguração do Cemitério Geral, os testadores passaram a colocar, cada vez mais, as

⁴³⁶ *Testamento de Francisco Alvares Machado Vasconcellos, 1851*. Livro de Registro de Testamento 162 (08/01/1851 a 01/08/1852). Fundo Tribunal de Justiça de Campinas (TJC) – Centro de Memória da Unicamp (CMU).

⁴³⁷ *Testamento de Joaquim Ferraz de Camargo, 1852*. Livro de Registro de Testamento 162 (08/01/1851 a 01/08/1852). Fundo Tribunal de Justiça de Campinas (TJC) – Centro de Memória da Unicamp (CMU).

disposições sobre os funerais a cargo do testamenteiro⁴³⁸. Contudo, no espaço antes reservado às determinações sobre onde o corpo seria depositado, se junto ao altar-mor ou a um altar do santo protetor, os testadores passaram a dispor com grande afincio sobre as missas e outras cerimônias de exéquias como aspectos definidores de uma boa morte.

É estrutura comum aos testamentos a declaração do desejo do falecido para que fossem ditas missas de corpo presente no dia do falecimento ou no dia seguinte por todos os sacerdotes que estivessem presentes na vila. Nesta linha, Araújo afirma que “(...) o cerimonial irradia do locus sacral, espaço de contacto primordial com a transcendência, e culmina com a absolvição e ofício fúnebre de corpo presente, de requiem”⁴³⁹. As missas e demais ofícios tinham o poder simbólico de apaziguar as dores e angústias dos vivos e as dúvidas dos que estavam prestes a morrer. Um ponto importante era que, após o Ritual de 1614, a esperança da salvação havia se tornado uma ideia incerta, como mostravam os textos que manifestavam o pânico e angústia da vida após a morte. Assim, “(...) ao acentuar a insegurança e o medo, a liturgia da Contra-Reforma tornava mais imperativa a participação intercessora da comunidade e da Igreja”⁴⁴⁰. Neste sentido, as irmandades e ordens terceiras uniam-se aos indivíduos que participavam de livre iniciativa nos cultos fúnebres de parentes e amigos e, até mesmo, desconhecidos, fortalecendo redes de solidariedade.

Ao disporem o desejo de missas no momento imediato ou próximo do falecimento, os fiéis procuravam preparar mecanismos de segurança e proteção espiritual. Para tanto, a criação das redes de sentido era ainda maior, pois, além de preverem ofícios para eles próprios, também o faziam para familiares já falecidos, tendo ou não devoções particulares. A exemplo de Domiciana do Espírito Santo, declarou-se

(...) que no dia de meu falecimento ou no imediato se mande dizer cinco Missas de corpo presente por minha alma em louvor das cinco chagas de Nosso Senhor Jesus Christo. Quero que se mande dizer hua Capella de Missas por minha alma; e meia Capella de Missa pela alma de minha Mãe⁴⁴¹.

⁴³⁸ Entre os testamentos apontados, destacam-se os disponíveis nos Livros de Registro de Testamento 159 (20/10/1828 a 12/11/1834), 160 (20/02/1835 a 22/01/1841), 162 (08/01/1851 a 01/08/1852), disponíveis no acervo dos Arquivos Históricos do Centro de Memória da Unicamp.

⁴³⁹ ARAÚJO. *Op cit.* p 227.

⁴⁴⁰ *Idem.*

⁴⁴¹ *Testamento de Domiciana do Espírito Santo, 1852. Op cit.*

As quantidades de cultos solicitados (uma capela de missas equivaleria a cinquenta celebrações) variavam de acordo com o capital do testador, como João Ignácio de Deus que, em 1841, pedia que se mandasse rezar 80 missas, quarenta pela alma de seu pai e a outra metade para a de sua mãe⁴⁴². Os destinatários destes sufrágios também eram variáveis, mantendo-se sempre pessoas da família, as almas do Purgatório, indivíduos com que o testador teve negócios em vida, escravos e, em alguns casos, pelos inimigos, perdoando-lhes no momento derradeiro como meio de se livrar dos pecados que ainda pesavam em sua consciência. Esta descrição pode ser elucidada no testamento deixado pelo provedor da Irmandade do Santíssimo Sacramento, Antônio Francisco Guimarães, o Baía:

Declaro que meu testamenteiro mandará dizer honde lhe convier oito capellas de missas por minha Alma; oito ditas por Almas de meus Pais; quatro ditas pelas Almas do purgatório; quatro ditas por intenção das pessoas com quem tive negócios e que por engano e ignorância minha lhe disse algum prejuízo; uma capella de missas por intenção de meus inimigos vivos e falecidos aos quais cordialmente pesso perdão para que Deos nosso Senhor pela sua infinita misericordia se digne perdoar-me todos os meus pecados⁴⁴³.

Os pedidos dos testadores, por sua vez, deveriam ser colocados em prática pelos testamenteiros que prestavam contas nos autos do processo. No que se referia aos cultos e enterros, esperavam-se dos amigos, familiares e conhecidos a presença nas últimas homenagens, sendo esta vista como um ato de caridade e religião, próprio das almas piedosas. Isto pode ser bem elucidado com os convites para os ritos fúnebres nos jornais campineiros oitocentistas. Para as missas de corpo presente, criavam-se todo um aparato especializado, com profissionais que armavam a decoração fúnebre do templo e conduziam os enterros. O arranjo do espaço ajudava a criar o clima para a solenidade, como exposto em notícia do ofício fúnebre do Dr. Francisco Antonio de Salles, de 1871:

Realizou-se, em a matriz da Conceição, no dia 5 do corrente ás 8horas da manhã, o officio fúnebre que os collegas e amigos do finado dr. Francisco Antonio de Salles fizeram preparar para suffragar-lhe a alma. O templo esteve pomposamente decorado sobresahindo no corpo da igreja um sumptuoso catafalco. As ceremonias correram tocantes e com aquella magestade toda do ritual christão, sendo acompanhadas pelas harmonias plangentes da nossa insegue orchestra. O acto foi muito concorrido, e nelle

⁴⁴² *Testamento de João Ignácio de Deus, 22/01/1841*. Livro de Registro de Testamento 160 (20/02/1835 a 22/01/1841). Fundo Tribunal de Justiça de Campinas (TJC) – Centro de Memória da Unicamp (CMU).

⁴⁴³ *Testamento de Antonio Francisco Guimarães, 04/09/1873*. Livro de Registro de Testamento 166 (04/09/1873 a 18/05/1876). Fundo Tribunal de Justiça de Campinas (TJC) – Centro de Memória da Unicamp (CMU).

se viam as inumeras pessoas que sabiam presar as qualidades do fallecido e chorado moço⁴⁴⁴.

O uso de catafalcos, estruturas de madeira adornadas onde se colocam o esquife com o falecido, além de outras estruturas arquitetônicas de caráter efêmero, eram comuns, como apontam notícias como a do ofício fúnebre do fazendeiro José Francisco de Paula. Falecido havia anos na corte do Rio de Janeiro, teve os restos mortais trasladados para Campinas em 1870, sob os auspícios de sua esposa, D. Theresa Maria de Jesus Paula, e filhos, os quais foram

collocados sobre um sumptuoso catafalco em o centro da igrea matriz da Conceição, onde se deu o acto. Os arranjos todos da igreja correspondiam, em tudo, á saudade das pessoas cujos sentimentos se desenhavam na linguagem eliquente daquella piedosa commemoração⁴⁴⁵.

O mesmo pode ser dito da morte do padre italiano Antônio Cassaletti, dias após a Semana Santa de 1871. Segundo nota na imprensa, “o cadáver foi levado, á tarde, para a igreja matriz da Conceição e ahi ficou em deposito sobre um apropriado catafalco”⁴⁴⁶. Continuando, a notícia expõe que

seguiu-se o officio que durou bastante, catando por grande numero de padres, pois affluiram a rogar pelo seu finado irmão não só os d’aqui propriamente mas os de fória que ainda se achavam entre nós. Assim tornou-se tocante e solemne aquelle scena das exéquias prestadas a um ministro do altar⁴⁴⁷.

As exéquias do sacerdote haviam recebido grande destaque, conforme já era previsto pelas *Constituições* baianas:

Ordenamos, que na nossa Sé por morte de Arcebispos, Dignidades, Conegos prebendados, e meios prebendados, se fação os Officios, e digão Missas, e mais suffragios que até agora foi costume, e declaramos nos Estatutos, que fizemos para a mesma Sé. E nas outras Igrejas Parochiaes será obrigado o Parocho perpetuo, que de novo succeder, a dizer uma Missa de Requiem pela alma de seu antecessor dentro de oito dias depois de tomar posse. E os Parochos terão particular cuidado, em fallecendo algum

⁴⁴⁴ *Gazeta de Campinas*. Campinas, 07 de maio de 1871. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp.

⁴⁴⁵ *Gazeta de Campinas*. Campinas, 01 de dezembro de 1870. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp.

⁴⁴⁶ *Gazeta de Campinas*. Campinas, 13 de abril de 1871. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp.

⁴⁴⁷ *Idem*.

Arcebispo, de admoestar na primeira estação a seus freguezes encommendem a Deos a alma do dito Prelado⁴⁴⁸.

Além das missas de corpo presente eram celebradas as de sétimo dia, um mês e um ano de falecimento. Estes atos poderiam ser realizados pela família ou por grupos de amigos do morto, por vezes nas duas paróquias a fim de intensificar as preces. Elucida-se com o exemplo do Tributo de Amizade feito por seis amigos do finado João Cardoso de Almeida e Silva que mandaram celebrar uma missa no 45º dia de aniversário de falecimento na Matriz de Santa Cruz, a fim de sufragar-lhe a alma⁴⁴⁹. Estes gestos piedosos repercutiam na família do morto, a qual respondia nos jornais buscando sempre alçar a memória e importância de seu ente querido. Os termos utilizados nos textos, cheios de adjetivações, demonstram a importância das práticas, a exemplo da família de João Quirino dos Nascimento que

Do fundo d'alma agradecem as immensas provas de consideração e estima tributadas á memória do seu muito e prezado e estremecido esposo, genro, irmão e cunhado (...), por todas as pessoas que concorreram ao enterro do finado e á respectiva missa do setimo dia. Não podiam os supra-assignados abafar os protestos de sincera gratidão por tão expressivas mostras de apreço ao seu chorado parente; e é por isso que os vem patentear por este modo, accumulando aqui igualmente os votos de seu reconhecimento pelas visitas que receberam. Não alcançando estas palavras, poucas e mesquinhas para espelhar todo o intimo sentimento, mas de cordial e verdadeira expansão, - não alcançando abrager, neste lugar, todos os nomes aos quaes n'um conjuncto se dirigem, seja licito todavia que dentre elles se destaquem aqui os do illmos. srs. dr. V. Maria de P. Lacerda, illustre medico assistente que se desvellou constantemente á cabeceira do inferno adoçando-lhe o travo dos últimos instantes com todos os recursos da sciencia e os esforços do seu devotamento; reverendíssimos padres Regillo e Vieira que tão promptamente acudiram a prestar-lhe os socorros da religião, além de outros actos significativas que praticaram; reverendíssimo vigário Souza e Oliveira que em S. Paulo patentetou por modo saliente a sua parte nestas demonstrações; José Francisco Monteiro que acompanhou espontaneamente ao orgam as missas do sétimo dia; e outro sim a distincita corporação da "Orchestra Campineira" e seu digno chefe o sr. Santa Anna Gomes que concorreu ao sahimento sem querer retribuição alguma, com aquelle nobre impulso de generosidade que lhe é tão peculiar e reconhecido a exaltar os méritos artísticos

A todos ainda uma vez o mais profundo e eterno reconhecimento⁴⁵⁰.

⁴⁴⁸ VIDE. *Op cit.* p 304.

⁴⁴⁹ *Gazeta de Campinas*. Campinas, 1º de junho de 1871. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp.

⁴⁵⁰ *Gazeta de Campinas*. Campinas, 29 de janeiro de 1871. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp.

Os ritos também poderiam ser realizados em prol das almas dos escravos, como quando o Sr. Antonio Carlos de Sampaio Peixoto e sua família mandaram “(...) dizer uma missa a 6 do corrente [1872], por alma do preto Josué, que não há muito tempo deu notável prova de fidelidade e boa índole, por maneira entre nós conhecida”⁴⁵¹. Isto demonstra que os indivíduos buscavam munir-se de diversos elementos capitais para uma boa morte, promovendo uma limpeza de consciência e demonstrando serem capazes de colocar em práticas todas as virtudes, em especial as teologais (fé, esperança e caridade). Muitos deles, contudo, eram realizados somente nos últimos momentos, quando da fatura dos testamentos, à beira da morte e já enfermos.

Mesmo os manuais apontando a necessidade de se levar uma boa vida para o merecimento de uma morte santificada, na prática isto ocorria à revelia. A proposta de um bem morrer, ou seja, uma série de exercícios rituais que preparavam para uma morte ideal, realizados a cada dia de vida, não surtia o efeito desejado pela igreja entre os fiéis que deixavam para a última hora seus aparelhamentos. Por isso, intensificavam-se os atos e festas paralitúrgicos, como os da Semana Santa, funcionando como subterfúgios cujo apelo era maior quando equiparados às missas dominicais. Era necessário criar uma consciência sobre a morte e suas possíveis implicações, mostrando sempre que a Igreja Católica detinha o poder central de interferência no campo dos mortos. Contudo, a presença de poucos bispados, da escassa legislação, do regalismo nascido do Padroado, das visitas pastorais com um sentido mais administrativo que apostólico, eram fatos que indicavam que as condições espirituais, ainda no século XIX, não eram paradigmáticas em todos os pontos⁴⁵².

A evangelização que era desenvolvida por meio dos sermões não favorecia integralmente os projetos de uma igreja que ansiava se colocar mais próxima às discussões européias, apoiada pela pequena formação do clero. Neste intento, as irmandades desempenharam um papel crucial, disseminando entre os membros e a comunidade a eles próxima a catequese necessária para o bom cumprimento da fé e dos ritos fúnebres cristãos. Com isso, percebe-se a coexistência de duas formas de catolicismo, em especial no campo da morte, um vinculado a uma “religião culta, dotada, já nos primórdios, de uma teologia

⁴⁵¹ *Gazeta de Campinas*. Campinas, 06 de junho de 1872. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp

⁴⁵² CAMPOS, Adalgisa Arantes. “Notas sobre os rituais de morte na sociedade escravista”. In *Revista do Departamento de História da FAFICH/UFMG*. Volume VI, 1988. pp 109-122.

bastante complexa,” e outro a uma “tradição popular afeiçoada aos costumes e crenças pagãs, detentora de uma visão de mundo essencialmente sacral, onde a “graça” e o “infortúnio” individual ou social são interpretados como desígnios de Deus”⁴⁵³.

Assim, verifica-se o fortalecimento de uma religiosidade popular e devocional, na forma de um hábito cultural, que norteava os fiéis e dava a eles a segurança necessária, dentro de pressupostos específicos, para o seu bem estar no final da existência terrena. Havia um conhecimento essencial em termos de obrigação religiosa, devendo cada indivíduo saber, ao menos

(...) os artigos da Fé, para saberem bem crer; o Padre Nosso e a Ave Maria para saberem bem pedir; os Mandamentos da Lei de Deos e da Santa Madre Igreja, e os pecados mortais, para saberem bem obrar; as virtudes, para que as sigão; e os sete sacramentos, para que se dignamente os recebão, e com elles a graça que dão, e as mais orações da Doutrina Cristã, para que sejam instruídos em tudo o que importa a salvação.⁴⁵⁴

Os ditames sobre uma boa morte, desta forma, diluíam-se na vida dos católicos oitocentistas, contudo, não com a intensidade e frequência que a instituição eclesiástica esperava. Pode-se afirmar que estes realizavam, mesmo inconscientemente, os preparativos para a boa morte, por meio da criação de liturgias que lhes eram próprias e, portanto, plurais e condicionadas pelo contexto no qual se inseriam. O apoio indireto dos manuais na constituição de representações fúnebres é latente, incidindo em diversos aspectos da própria vida do fiel. Os testamentos mostram bem esta dinâmica, podendo-se elencar outros, como a participação nos ritos fúnebres de parentes ou amigos, as orações particulares, a valorização das confissões, os legados pios e a presença massiva em cerimônias festivas cuja especificidade estava na reflexão sobre a morte e sua vitória, como as realizadas durante a Semana Santa.

Assim posto, pode-se afirmar que a difusão do conteúdo das obras de boa morte e bem morrer ocorreu não só por meio da presença material de exemplares, já que, a partir dos púlpitos e se aproveitando de cerimônias onde o afluxo de fiéis era grande, como as da Semana Santa, os sacerdotes disseminavam as práticas acerca da morte e sua preparação, munidos de uma retórica barroca e elementos persuasivos que, frequentemente, remetiam a

⁴⁵³ *Idem.*

⁴⁵⁴ VIDE. *Op cit. Apud* CARRATO, J. Ferreira. *Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Editora da Universidade de São Paulo, 1968. pp 30-31.

temas como o juízo particular e final, Purgatório, Céu e Inferno. Contudo, estas liturgias fúnebres pregadas pela Igreja, ao serem recebidas pelos fiéis, passavam por um processo de apropriação e ressignificação cultural.

Portanto, sustentou-se a ideia de que, ao entrar em contato com estes textos, direta ou indiretamente, o fiel projetava e desenvolvia processos construtivos e seletivos, além de inúmeras convenções capazes de edificar incontáveis possibilidades de significado, formas de experiência e relações entre a sua comunidade de sentido (como as irmandades, confrarias e ordens terceiras, por exemplo), elementos que são determinados sempre pela cultura e historicidade, além da noção de religião compartilhada. Estas práticas seriam sempre diversificadas, uma vez que não há um único modelo ideal de leigo: em um dado contexto e cultura, uma pessoa podia receber estas liturgias fúnebres e acionar elementos, símbolos e signos diferentes das outras.

Por meio de estímulos variados que são reconstruídos e retransmitidos, portanto, não é possível falar de uma única forma de liturgia. O cerne pode ser o mesmo, como visto neste estudo de caso, mas as representações e as práticas em torno dele nunca são estanques. Estas acionam pensamentos e comportamentos que devem ser levados em consideração pelos estudiosos do tema da morte, sobretudo relacionando o papel das irmandades nestas questões, seja na própria liturgia da Igreja e no cotidiano devocional, com seus cortejos fúnebres, campos santos e redes de intercessão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho foi elaborado buscando evidenciar a construção e a importância das liturgias de boa morte e bem morrer no cotidiano de Campinas, enfocando-se nas transformações culturais ocorridas ao longo do século XIX e, especialmente, nos processos de codificação e representação elaborados pela sociedade campineira e pelas irmandades leigas. Como havia definido Michel Vovelle, o campo de estudos sobre a morte e as práticas fúnebres é permeado por silêncios, sobretudo das fontes. Portanto, para poder reconstruir e evidenciar estas vivências, jogos de interesses, práticas e representações dinâmicas, é imprescindível ao pesquisador realizar incursões pelos mais diferentes tipos documentais. Entre este emaranhado, destacam-se os já célebres testamentos, textos difundidos pela imprensa, fragmentos de memorialistas, determinações pastorais e legislações eclesiásticas, documentos de origem civil, além da cultura material.

Em um período em que a Igreja alterava sua posição estratégica junto ao laicato e ao próprio clero, pudemos constatar em Campinas processos culturais dinâmicos acerca das práticas fúnebres, influenciados pelas heranças culturais. Na configuração destas, estão os manuais de boa morte e bem morrer editados em português, bem como as normativas das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, aliadas aos contextos históricos e às iniciativas dos agentes, organizados ou não. Os saberes sobre a morte e os mortos circulavam quase que de modo “natural” entre os grupos, configurando um saber relíquia, como demonstrou Ana Cristina Araújo, que era suscitado nos momentos extremos das vidas das comunidades. Assim, o que se observou era que este mesmo conhecimento que versava sobre como proporcionar uma boa morte aos cristãos era constantemente ressignificado pelos indivíduos frente às novas questões e ao contexto histórico e cultural abordado.

Por mais que a Igreja e o próprio poder público buscassem interferir nas manifestações tradicionais e devocionais dos diferentes grupos e irmandades, havia uma plasticidade inerente ao modo como a sociedade campineira recebia estas questões. Vale destacar o caso da fatídica disputa entre o padre José Joaquim de Souza Oliveira e a irmandade dos Passos na Semana Santa de 1872 acerca do controle da cerimônia – momento de grande afluxo de fiéis, as festividades pascais reuniam múltiplos discursos e mensagens do clero sobre a centralidade da fé católica, única e fiel guardiã dos instrumentos de salvação

das almas, sendo capazes de agregar a comunidade em torno de um só desejo: a vida eterna em comunhão com Jesus, a Virgem e os Santos.

Portanto, deve-se relativizar que há uma secularização, como forma de descristianização, do tema da morte ao longo dos oitocentos, já que existem contínuas apropriações e ressignificações das liturgias católicas da boa morte pelas sociedades. O impacto da modernidade criou novos modos de lidar com a morte e com os mortos nos oitocentos que estão além da já evidenciada simplificação dos assentos de óbitos ou dos registros testamentários. Por mais que se afirme uma individualização das práticas fúnebres, observa-se a permanência e reconfiguração dos ritos para honrar a passagem do mundo terreno para o espiritual.

Assim posto, frente a este caráter dinâmico, constatou-se que, por mais que as práticas religiosas não coincidisse estritamente com o que era previsto nestes livros litúrgicos, elas se faziam presentes por meio de paraliturgias e outros atos, vivências e manifestações devocionais. As liturgias fúnebres pregadas pela Igreja, ao serem recebidas pelos fiéis, direta ou indiretamente, passavam por um processo de reelaboração, moldado por convenções capazes de edificar incontáveis possibilidades de significados, formas de experiência e relações entre a sua comunidade de sentido (como as irmandades, por exemplo), elementos que são determinados sempre pela cultura e historicidade, além da noção de religião compartilhada.

Por meio de estímulos variados que são reconstruídos e retransmitidos, portanto, não é possível falar de uma única forma de liturgia ou paraliturgia da boa morte. O cerne pode ser o mesmo, a importância de se morrer “aparelhado” para alcançar as bem-aventuranças celestes, mas as representações e as práticas em torno dele nunca são estanques: podemos ver isso para o caso das celebrações das Semanas Santas, atos devocionais, procissões, enterramentos campineiros. Estas acionam pensamentos e comportamentos que devem ser levados em consideração pelos estudiosos do tema da morte a fim de que as grandes formas analíticas não suplantem os testemunhos da capacidade dos grupos simbólicos de se organizar para lidar com a morte e os mortos, por meio de técnicas, aparatos simbólicos, produções culturais, mediados a partir de fatores como o contexto, influências e disputas.

Para entender estes pontos, privilegiou-se na pesquisa a compreensão e a formatação das heranças culturais que foram lidas e traduzidas, de modo dinâmico, na província de São

Paulo e em Campinas. Os manuais de boa morte e bem morrer, aliados às determinações do Arcebispado da Bahia, ajudaram, mesmo que indiretamente, a potencializar práticas religiosas fúnebres, dando visibilidade às normativas eclesiásticas presentes nos rituais, missais e demais obras oficiais. Contudo, observou-se que havia uma margem grande que separava as ortodoxias da fé, como frequência às missas e aos sacramentos, das práticas e representações elaboradas pelos fiéis em Campinas. Mesmo reconhecida à importância da morte nesta sociedade desde o início do povoado, com a construção do Cemitério Bento antes mesmo da igreja matriz, as fontes estudadas demonstram que havia uma plasticidade e diversidade entre o modo como os grupos sociais traduziam este tema em suas vivências. De modo principal, as irmandades foram grandes expoentes nesta questão, seja na própria liturgia da Igreja ou com seus cortejos fúnebres, campos santos e redes de intercessão.

Os manuais de boa morte e bem morrer portugueses, neste sentido, foram analisados como documentos importantes na “economia” das práticas culturais fúnebres, a partir de elementos que não dependiam somente das estruturas eclesiásticas. Ao se deslocarem no tempo, seja no próprio momento de fatura das obras ou posterior a isto, rompendo questões espaciais e temporais (amparadas pelos fluxos migratórios pelo território brasileiro), pode-se afirmar que as diretrizes foram capazes de conformar modos de vida que eram singulares aos diferentes grupos.

As normativas, por sua vez, não se restringiam somente ao campo religioso, mas tal era a imbricação da crença em outros que foram capazes de nortear os modos de viver, as sociabilidades, bem como a própria delimitação espacial das cidades. Mesmo no século XIX, como visto, estas práticas ainda tinham grande força, porém disputando espaço como novas questões: como proporcionar uma boa morte em um período de afirmação de discursos em torno da modernidade e saúde pública? As cidades, como Campinas, tiveram que lidar com a necessidade de proporcionar uma morte com decoro, amparada pelo discurso eclesiástico, mas também gerenciar para que estes mortos não se tornassem um problema dentro das novas mobilidades urbanas que uma cidade em plena expansão reclamava para si.

Neste sentido, é interessante observar o modo como os textos ortodoxos e litúrgicos vão sendo pensados e atualizados através do cotidiano recortado pelas posições sociais hierárquicas, pelas instituições, pelos gêneros e pelas próprias necessidades urbanísticas. Estas práticas seriam sempre diversificadas, uma vez que não há um único modelo ideal de

leigo: em um dado contexto e cultura, uma pessoa ou grupo podia receber estas liturgias fúnebres e acionar elementos, símbolos e signos diferentes das outras.

Na segunda metade do século XIX, mesmo com o movimento na hierarquia da Igreja Romana que buscava diminuir o papel desempenhado pelas irmandades de leigos, importantes grupos no cuidado das práticas pré e pós-morte de seus confrades, identificou-se em Campinas o surgimento de aparatos que buscavam suprir esta demanda. Assim, entre as constantes disputas do clero e as associações religiosas leigas que não queriam perder sua posição de destaque dentro das sociedades, a população, já inculcada por uma série de tradições e heranças culturais, continuava a rezar por seus mortos, a promover, dentro do mínimo decoro e decência, os enterramentos, a participar e apoiar cerimônias, festas, procissões, ofícios, missas e atos sacros, reafirmando, entre estes grupos, a importância das liturgias católicas da boa morte para o bem descanso das almas e para a vivência da sociedade.

Neste aspecto, antes de tudo, julgou-se como ponto de inflexão nos estudos sobre as práticas fúnebres a necessidade de reconhecê-lo como um campo de constantes tensões, reflexos do contexto histórico e cultural analisado; logo, a impossibilidade da utilização de estruturas e estereótipos analíticos. Há uma grande sedução, entre os acadêmicos contemporâneos, por estruturas e chaves decorrentes da longa duração, como as desenvolvidas nos estudos dos franceses Michel Vovelle e Philippe Ariès, por exemplo. Contudo, as compreensões sobre a morte devem ser elaboradas na relação entre as tensões e conversas estabelecidas pelos grupos na curta duração, respeitando os contextos em que são desenvolvidas. No caso campineiro, as ortodoxias apresentam-se muito relativas nos campos estudados, seja no religioso ou civil (com as legislações municipais e provinciais), uma vez que há uma maleabilidade configurada pelos jogos de poder entre as irmandades, a Igreja (representada pelo clero local) e a municipalidade.

Um estudo como este dificilmente apresentará conclusões únicas, mas aponta, justamente, para a necessidade de novas pesquisas que possam delimitar, de modo mais incisivo, por exemplo, o papel das irmandades, a circulação de textos e das práticas de leitura na província paulista nos oitocentos, o papel de católicos na configuração dos assentos das Câmaras Municipais e como isto influenciava as novas legislações sobre o papel da morte no século XIX. Tais questões permitiriam a construção de uma narrativa histórica plural que não

fosse baseada em uma visão institucional da Igreja, em que prevalece uma lógica prefixada modelarmente segundo movimentos que abstraem os aspectos histórico que lhes deram origem. As decodificações e representações das sociedades demonstram o dinamismo nestas análises, já que, de modo contínuo, os grupos sociais criam novas formas para lidar, segundo seus próprios termos, com seus desejos, aflições e inquietações. Mesmo com os cemitérios de caráter público, os campineiros encontravam novos modos para “aparelhar” a passagem de seus mortos.

As fontes trabalhadas não foram esgotadas, o que reafirma a necessidade de novas pesquisas e se levantar problemas com distintos conjuntos documentais. Contudo, um ponto deve ser levantado acerca da preservação e disponibilidade dos acervos eclesiásticos no Brasil. Muito pouco deles nos resta e aqueles existentes não se encontram devidamente organizados e disponíveis à pesquisa. Os conjuntos documentais da Igreja Católica, espalhados por todo o Brasil em dioceses, paróquias, confrarias e irmandades, misericórdias, congregações religiosas, associações de fiéis ou em arquivos civis, são compostos por itens que extrapolam sua própria realidade, objetos de estudos não somente da área da História das Religiões, mas servindo aos acadêmicos de diversos campos de interesse.

Podem-se utilizar estas mesmas considerações para os acervos existentes sobre as irmandades campineiras, dispersos ao longo dos anos, bem como os espaços de guarda onde a pesquisa ainda é centrada naquilo que o responsável pelo arquivo encontra ou julga conveniente ao tema solicitado. Assim, é correto afirmar que os arquivos religiosos possuem conjuntos raros e de possibilidades inextinguíveis de pesquisa, constituindo (e constituirão para as gerações futuras de historiadores) materiais essenciais para melhor compreender não somente a história religiosa, mas também a de cunho social, econômico, cultural, político e intelectual do Brasil.

Assim, finaliza-se este trabalho demonstrando as questões em aberto. Considero este estudo como apenas uma contribuição às pesquisas sobre as práticas fúnebres campineiras oitocentistas, na esperança de que outros pesquisadores aprofundem e ultrapassem os pontos aqui levantados. Vê-las além dos enterros e testamentos, apesar da importância destas atividades, é ponto importante para os estudos que busquem reconstruir estes imbricados laços, disputas, circulação de saberes e ideias que constroem heranças culturais na pluralidade, valorizando as paraliturgias, por exemplo. A morte evoca fontes das mais

diferentes. Por mais silenciosa que seja, cabe ao historiador encontrar seus ecos e sussurros pelos mais distintos cantos, reconhecendo que o tema da finitude tem muito a falar, em especial sobre as relações dos homens entre si, com as instituições e com sua própria crença na ressurreição da alma após os tormentos terrenos.

REFERÊNCIAS

Fontes

1º Livro Tombo da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Campinas 1776. Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas. Campinas, SP.

AIRES, José. *Breve direcção para o santo exercicio da Boa Morte. Que fe pratica aos Domingos do anno na Igreja dos Padres da Companhia de JESUS do Collegio da Bahia. Inftituido com authoridade Apoftolica, em honra de Chrifto Crucificado, e de sua Santiffima Mãe ao pé da Cruz, para bem e utilidade dos Fieis.* Lisboa Occidental: Officina da Musica, 1726.

ARAÚJO, Antonio de. *Catecismo Brasilico da Doutrina Christãa com o cerimonia dos sacramentos, e mais actos parochiaes. Composto por padres doutores da Companhia de JESUS, aperfeçoado, e dado a luz pelo Padre Antonio de Araujo, da mesma Companhia. Emendado nesta segunda impressão pelo P. Bertholameu Deleam da mesma Companhia.* Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes, 1686.

AUTOS de Sequestro da Irmandade de São Benedito. 1843.

BETENDORF, João Felipe, S.J. *Compendio da Doutrina Christãa na lingua portugueza e brasílica composto pelo p. João Filippe Betendorf antigo missionário do Brasil, e reimpresso de ordem de S. Alteza Real o Príncipe Regente Nosso Senhor por Frei José Mariano da Conceição Velozzo.* Lisboa: Offic. de Simão Thaddeo Ferreira, 1800.

BONUCCI, Antonio Maria, Pe. *Escola de Bem Morrer. Aberta a todos os Chriftãos, & particularmente os da Bahia nos exercicios de piedade, que fe praticão nas tardes de todos os Domingos pelos Irmãos da Confraria da Boa Morte, infstituida com authoridade apoftolica na Igreja do Collegio da Companhia de JESU.* Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1701.

BRASIL. “Lei de 1º de Outubro de 1828”. Acesso em 03/02/2013 em www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/LEIS/LIM/LIM-1-10-1828.htm

CARTA ao Monsenhor Francisco de Paula Rodrigues, vigário geral do cabido da catedral e governador do bispado da diocese de São Paulo. 15 de setembro de 1906. Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas.

CASTRO, Estevão de, Pe. *Breve Apparellho e modo facil de se morrer um christão. Com a recopilção da maneira de testamentos, & penitencia, várias Orações devotas, tiradas da Escriptura Sagrada, e do Ritual Romano de N. S. P. Paulo V.* Evora, Officina da Universidade, 1672.

FERREIRA, Carlos e SILVA, Hypólito da. *Almanach Popular de Campinas para o ano de 1879*, de Carlos Ferreira e Hypólito da Silva. Campinas: Typ. da Gazeta de Campinas, 1878.

Gazeta de Campinas. Campinas, 13 de janeiro de 1870. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp. Campinas, SP.

Gazeta de Campinas. Campinas, 31 de março de 1870. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp. Campinas, SP.

Gazeta de Campinas. Campinas, 18 de abril de 1870. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp. Campinas, SP.

Gazeta de Campinas. Campinas, 1º de dezembro de 1870. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp. Campinas, SP.

Gazeta de Campinas. Campinas, 29 de janeiro de 1871. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp. Campinas, SP.

Gazeta de Campinas. Campinas, 30 de março de 1871. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp. Campinas, SP.

Gazeta de Campinas. Campinas, 06 de abril de 1871. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp. Campinas, SP.

Gazeta de Campinas. Campinas, 13 de abril de 1871. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp. Campinas, SP.

Gazeta de Campinas. Campinas, 07 de maio de 1871. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp. Campinas, SP.

Gazeta de Campinas. Campinas, 21 de maio de 1871. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp. Campinas, SP.

Gazeta de Campinas. Campinas, 1º de junho de 1871. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp. Campinas, SP.

Gazeta de Campinas. Campinas, 14 de janeiro de 1872. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp. Campinas, SP.

Gazeta de Campinas. Campinas, 14 de março de 1872. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp. Campinas, SP.

Gazeta de Campinas. Campinas, 21 de março de 1872. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp. Campinas, SP.

Gazeta de Campinas. Campinas, 28 de março de 1872. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp. Campinas, SP.

Gazeta de Campinas. Campinas, 4 de abril de 1872. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp. Campinas, SP.

Gazeta de Campinas. Campinas, 21 de abril de 1872. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp. Campinas, SP.

Gazeta de Campinas. Campinas, 06 de junho de 1872. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp. Campinas, SP.

HIPONA, Agostinho de. “O Cuidado devido aos Mortos”. Tradução por Carlos Martins Nabeto. Acesso em 18/01/2013 e disponível em http://obrascatolicas.com/livros/Patrologia/Santo_Agostinho_-_O_cuidado_devido_aos_mortos.doc.

LISBOA, José Maria. *Almanaque de Campinas para 1871*. Campinas: Typographia da Gazeta de Campinas, 1870.

Livro de Atas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. 1935. Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas. Campinas, SP.

Livro de Óbito da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição das Campinas (1774-1806). Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas. Campinas, SP.

Livro de Receitas e Despesas da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Paróquia da Conceição. 1847 -1849. Arquivo da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Catedral Metropolitana de Nossa Senhora da Conceição. Campinas, SP.

Livro de Registro de Óbito da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição (1806-1819). Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas. Campinas, SP.

Livro de Registro de Óbito da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição (1823-1849-cont). Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas. Campinas, SP.

Livro de Registro de Óbito da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição (1845-1862). Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas. Campinas, SP.

Livro de Registro de Óbito da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição (1862-1869). Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas. Campinas, SP.

LUME, Antonio José Baptista de e FONSECA, Paulo Delfino da (orgs). *Almanak da Província de São Paulo para 1873*. Edição fac-similar. São Paulo: Arquivo do Estado de São Paulo e Imprensa Oficial do Estado, 1985.

OFFICIO da Semana Santa em latim, e em portuguez, com as rubricas do Missal, e Breviario Romano, e com as Orações para a Confissão, e Comunhão, tiradas da Sagrada Escritura, e no fim com o Catalogo onde se explicão as Ceremonias, e Palavras difficeis na sua intelligencia. Lisboa: na Regia Officina Typografica, 1779.

PAVILLON, Nicolas. *Rituel Romain du Pape Paul V à l'usage du diocese d'Alet avec les instructions & les rubriques en françois.* Paris: Charles Savreux, 1667.

Pedido de aprovação do compromisso da Irmandade de São Benedito. 1844. Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas. Campinas, SP.

PIO XI, Papa. *Rituale Romanum: Pauli V Pontificis Maximi jussu editum aliorumque pontificum cura recognitum atque auctoritate Ssmi D. N. Pii Papae XI.* Vaticano, 1925. Edição Virtual por Laudate Dominum Liturgical Editions.

Livro de Registro de Testamentos 157 (31/01/1804 a 23/04/1823). Fundo Tribunal de Justiça de Campinas (TJC) – Centro de Memória da Unicamp (CMU). Campinas, SP.

Livro de Registro de Testamentos 159 (20/10/1828 a 12/11/1834). Fundo Tribunal de Justiça de Campinas (TJC) – Centro de Memória da Unicamp (CMU). Campinas, SP.

Livro de Registro de Testamentos 160 (20/02/1835 a 22/01/1841). Fundo Tribunal de Justiça de Campinas (TJC) – Centro de Memória da Unicamp (CMU). Campinas, SP.

Livro de Registro de Testamentos 162 (08/01/1851 a 01/08/1852). Fundo Tribunal de Justiça de Campinas (TJC) – Centro de Memória da Unicamp (CMU). Campinas, SP.

Livro de Registro de Testamentos 166 (04/09/1873 a 18/05/1876). Fundo Tribunal de Justiça de Campinas (TJC) – Centro de Memória da Unicamp (CMU). Campinas, SP.

VIDE, Sebastião Monteiro da, Dom. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo illustrissimo e reverendissimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Magestade: propostas, e aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707.* São Paulo: Typographia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes, 1853.

VIEIRA, Antonio, padre. *Sermoens do P. Antonio Vieira da companhia de Jesu, pregador de Sua Alteza; Primeyra Parte dedicada ao Principe N. S..* Lisboa: na officina de Joam da Costa, 1679.

Artigos, Dissertações e Teses

CAES, André Luiz. *As portas do inferno não prevalecerão: a espiritualidade católica como estratégia política (1872-1916).* Tese de Doutorado em História apresentada ao IFCH/Unicamp. Campinas, 2002.

- CAMPOS, Adalgisa Arantes. “Notas sobre os rituais de morte na sociedade escravista”. In Revista do Departamento de História da FAFICH/UFMG. Volume VI, 1988. pp 109-122.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A Terceira Devoção do Setecentos Mineiro: o culto a São Miguel e Almas*. Tese de Doutorado em História apresentada à FFLCH/USP. São Paulo, 1994.
- CARDOSO, Patrícia Domingos Wooley. “A Sociedade Colonial: uma reflexão sobre as moralidades e religiosidade popular na América Portuguesa (Séculos XVI-XVIII)”. Artigo acessado em 03/01/2013, em <http://www.klepsidra.net/klepsidra21/religiosidade.htm>.
- CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. “Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia: educação, lei, ordem e justiça no Brasil Colonial”. Artigo acessado em 10/02/2013 de www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/artigos_pdf/Ana_Palmira_Casimiro1_artigo.pdf
- CATROGA, Fernando. “O Culto dos mortos como uma poética da ausência”. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 12, n. 20, jan-jun 2010. pp 165-166.
- CHARTIER, Roger. “Les Arts de Mourir, 1450-1600” In *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 31e Année, No. 1 (Jan. - Feb., 1976).
- COUREL, F. “Introdução aos exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola” *apud* TOLEDO, César de Alencar Arnaut de. *Instituição da subjetividade moderna: a contribuição de Inácio de Loyola e Martinho Lutero*. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp, 1996.
- DAUNT, Ricardo Gumbleton. “A capella de Nossa senhora do Rosário de Campinas” in LISBOA, José Maria. *Almanach Litterario de São Paulo para 1881*. São Paulo: Typographia da província de São Paulo, 1880.
- FONSECA, Humberto José. *Vida e morte na Bahia Colonial: sociabilidades festivas e rituais fúnebres (1640-1760)*. Tese de Doutorado apresentada a UFMG/FAFICH. Belo Horizonte, 2006.
- FREDERICO, Danielle Lucy Bósio et alli. “Visio Pauli: o corpo no espaço/tempo do além mundo”. *Oracula* 7.12 (2011) – Edição Especial. Acesso em 14 de abril de 2013 em www.oracula.com.br/numeros/201101/11-frederico.
- LAVING, Irving. “Benini’s Death”. *The Art Bulletin*, Vol. 54, No. 2 (Jun., 1972). pp. 158-186.

- LORETTE, Antonio Carlos Rodrigues. *Cemitérios em Campinas: transformações do espaço para sepultamentos (1753-1881)*. Mestrado apresentado a PUC-Campinas. Campinas, 2003.
- MOLINA, Sandra Rita. *Des(obediência), barganha e confronto: a luta da Província Carmelita Fluminense pela sobrevivência (1780-1936)*. Dissertação de mestrado apresentada ao IFCH/Unicamp. Campinas, 1998.
- MOSTAÇO, Edélcio e ALMEIDA, Camila A. M. “Uma leitura dos “Exercícios Espirituais””. Disponível em http://www.udesc.br/arquivos/porta_antigo/XVII%20_seminario/ceart.htm#_ftn39, acesso em 20 de janeiro de 2013.
- NASCIMENTO, Mara Regina do. *Irmandades Leigas em Porto Alegre: práticas funerárias e experiência urbana – séculos XVIII-XIX*. Tese de doutorado apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2006.
- NEVES, Guilherme Pereira das. “Um mundo ainda *encantado*: religião e religiosidade na América portuguesa ao fim do período colonial” in *Oceanos*, nº 42, Abril/Junho 2000.
- OLIVEIRA, Gustavo de Souza. *Entre o rígido e o flexível: D. Antônio Ferreira Viçoso e a reforma do clero mineiro (1844-1875)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao IFCH/Unicamp. Campinas, 2010.
- OLIVEIRA, Monalisa Pavonne. *Devoção e poder: a Irmandade do Santíssimo Sacramento de Ouro Preto (Vila Rica, 1732-1800)*. Dissertação apresentada ao ICHS-UFOP. Mariana, 2010.
- PIRES, Maria Lucília Gonçalves. “Os últimos fins do homem na obra do padre Manuel Bernardes”. Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas. Anexo III – Porto, 1997.
- PONTES, Annie Larissa Garcia Neves. *Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos: festas e funerais na natal oitocentista*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFPB. João Pessoa, 2008.
- RICCI, Magda Maria de Oliveira. *Assombrações de um padre regente: Diogo Antônio Feijó (1784-1843)*. Tese de Doutorado apresentada ao IFCH/Unicamp. Campinas, 1998.
- ROCHE, Daniel. ““La Mémoire de la Mort” : recherche sur la place des arts de mourir dans la Librairie et la lecture en France aux XVIIe et XVIIIe siècle”. *Annales : Économie, Sociétés, Civilizations*. Année 1976, No. 1, volume 31.
- RODRIGUES, Cláudia e DILLMANN, Mauro. ““Desejando pôr a minha alma no caminho da salvação”: modelos católicos de testamentos no século XVIII”. Revista História Unisinos 17(1):1-11, Janeiro/Abril 2013.

- RODRIGUES, Cláudia. “Os africanos e as apropriações das representações católicas sobre a morte no Rio de Janeiro colonial”. Acesso em 28/02/2013 em www.brasa.org/Documents/BRASA_IX/Claudia-Rodrigues.pdf.
- RODRIGUES, Cláudia. *Nas Fronteiras do Além: o processo de Secularização da Morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2002.
- RODRIGUES, Manuela Martins. “Abordagem e divulgação da lembrança da morte: dois sermões pregados em Évora pelo jesuíta Francisco de Mendonça nos anos de 1615 e 1616”. in *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*. Vol. II. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001.
- RIGOLO FILHO, Pedro. *A romanização como cultura religiosa: as práticas religiosas de D. João Batista Correa Nery, Bispo de Campinas, 1908-1920*. Dissertação de Mestrado apresentada ao IFCH/Unicamp. Campinas, 2006.
- ROUILARD, Philippe, OSB. “Celebrar a Morte e os Funerais”. Liturgia e Teologia. Acesso em 13/12/2012 em www.peedson.com.br/escola_da_fe/liturgia/celebrar_a_morte_e_os_funerais.htm.
- SANT’ANNA, Sabrina Mara. *A Boa Morte e o Bem Morrer: culto, doutrina, iconografia e irmandades mineiras (1721-1822)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao FFCH-UFMG. Belo Horizonte, 2006.
- SANTIRROCHI, Ítalo. “Uma questão de revisão de conceitos: romanização – ultramontanismo – reforma”. *Temporalidades*, vol. 2, no 2, Ago/Dez 2010.
- SILVA, Eliane Moura da. “História das Religiões: algumas questões teóricas e metodológicas” in *VVAA Religião, Cultura e Política no Brasil: Perspectivas Históricas*. Coleção Idéias, n. 10, v. 1, 2011.
- SILVA, Eliane Moura da. “Missionárias Protestantes Americanas (1870 – 1920): Gênero, Cultura, História”. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, n. 9, Jan. 2011.
- SILVA, Eliane Moura da. *O Homem no Labirinto da Eternidade*. Tese de Doutorado apresentado ao IFCH/UNICAMP. Campinas, Agosto/1993.
- SOUZA, Ana Guiomar Rêgo. *Paixões em Cena: a semana santa na cidade de Goiás (século XIX)*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília. Brasília, 2007.

TAVARES, Mauro Dillmann. *Irmandades religiosas, Devoção e ultramontanismo em Porto Alegre no Bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeira (1861-1888)*. Dissertação de mestrado apresentada a Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2007.

TENENTI, Alberto. “Quelques notes sur le problème de la mort à la fin du XV^e siècle”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 6^e Année, No. 4 (Oct. - Dec., 1951).

TOLEDO, César de Alencar Arnaut de. *Instituição da subjetividade moderna: a contribuição de Inácio de Loyola e Martinho Lutero*. Tese de Doutorado apresentada a Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1996.

XAVIER, Regina Célia Lima. *Tito de Camargo Andrade: religião, escravidão e liberdade na sociedade campineira oitocentista*. Tese de Doutorado apresentada a Universidade Estadual de Campinas. Campinas: 2002.

Capítulos e Livros

ALCÂNTARA MACHADO, José de. *Vida e Morte do Bandeirante*. Coleção Paulística. Volume XIII. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

AMARAL, Leopoldo. *Campinas: recordações*. São Paulo: O Estado, 1927.

ARAÚJO, Ana Cristina. *A Morte em Lisboa: atitudes e representações (1700-1830)*. Lisboa: Notícias editorial, 1997.

ARIÈS, Philippe. *O Homem diante da Morte*. 2^a edição. Tradução de Luiza Ribeiro. Rio de Janeiro: F. Alves, 1989.

AVRIL, Joseph. “A Pastoral dos doentes e dos moribundos nos séculos XII e XIII” in BRAET, Herman e VERBEKE, Werner (eds.) *A Morte na Idade Média*. São Paulo: Edusp, 1996.

BATISTA, Henrique Sérgio de Araújo. *Jardim regado com lágrimas de saudade: morte e cultura visual na Venerável Ordem Terceira dos Mínimos de São Francisco de Paula (Rio de Janeiro, século XIX)*. Prefácio de Marize Malta. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2011.

BAYARD, Florence. *L'Art du bien mourir au XV^e siècle: étude sur les arts du bien mourir au bas moyen âge à la lumière d'un ars moriendi allemand du XV^e siècle*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sourbonne, 2000.

BORRIELO, L. CARUANA, E., DEL GENIO, M.R., SUFFI, N. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2003.

- BOSCHI, Caio C. *Os Leigos e o Poder: Irmandades leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Ética, 1986.
- CARRATO, J. Ferreira. *Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Editora da Universidade de São Paulo, 1968.
- CAVA, Ralph Della. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- CHARTIER, Roger. “A “Nova” História Cultural existe?” in LOPES, VELLOSO e PESAVENTO (org.). *História e linguagens: texto, imagem, oralidade e representações*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.
- CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia: a história entre certezas e inquietudes*. Tradução Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre, RS, Editora da Universidade/UFRGS, 2002.
- COSTIGAN, Lúcia Helena (org). *Diálogos da Conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.
- CYMBALISTA, Renato. *Cidade dos Vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do Estado de São Paulo*. São Paulo: Annablume, 2002.
- DAUNT, Ricardo Gumbleton. *Os primeiros tempos de Campinas*. São Paulo: Tipografia Paulista, c.1900.
- DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo: a culpabilização no ocidente (séculos XIII-XVIII)*. Volume II. Bauru : Edusc, 2003.
- GASBARRO, Nicola. “Missões: a civilização cristã em ação”. In MONTERO, Paula. *Deus Na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- GONZÁLES, Ramiro. *Piedade Popular e Liturgia*. São Paulo: Loyola, 2007.
- KARASTOJANOV, Andrea Mara Souto. *Vir, Viver e Talvez Morrer em Campinas: um estudo sobre a comunidade alemã residente na zona urbana durante o Segundo Império*. Campinas: Editora da Unicamp, Centro de Memória-Unicamp, 1999.
- LANA, Lange. “As Constituições da Bahia e a Reforma Tridentina no Clero do Brasil” in FEITLER, Bruno e SOUZA, Evergton Sales (orgs.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.
- LAPA, José Roberto do. *A Cidade: os cantos e os antros, Campinas (1850-1900)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução de Bernador Leitão et al. 5ª edição. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.
- LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Tradução de Maria Fernanda Gonçalves de Azevedo. 2ª edição. Lisboa: Estampa, 1995.
- LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia de Inácio de Loyola*. Tradução e notas de Pe. Armando Cardoso, SJ. São Paulo: Loyola, 1978.
- LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. Tradução de R. Paiva, SJ. 4ª edição. São Paulo: Loyola, 2009.
- MARIANO, Júlio. *Campinas de ontem e anteontem*. Campinas: Editora Maranata, 1970.
- MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na Cultura Moderna*. São Paulo: Hedra, 2005.
- MORGAN, David. *Visual Piety: a history and theory of popular religious images*. Los Angeles: University of California Press, 1998.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Vida Cotidiana em São Paulo no século XIX: memórias, depoimentos, evocações*. São Paulo: Ateliê Editorial, Fundação Editora da Unesp, Imprensa Oficial do Estado, Secretaria de Estado da Cultura, 1998.
- PAGOTO, Amanda Aparecida. *Do Âmbito Sagrado da Igreja ao Cemitério Público: transformações fúnebres em São Paulo (1850-1860)*. São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.
- PUPO, Celso Maria de Mello. *Campinas, município do Império*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de SP, 1983.
- PUPO, Celso Maria de Mello. *Campinas, seu berço e juventude*. Campinas: Empresa Gráfica da Revista dos Tribunais S. A., 1969.
- QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Irmandades Negras: outro espaço de luta e resistência (São Paulo: 1870-1890)*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002
- REIS, João José. “O Cotidiano da Morte no Brasil Oitocentista” in ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org.). *História da Vida Privada no Brasil*. Vol. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- REIS, João José. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular na Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- REUS, João Batista, Pe. *Curso de Liturgia*. Petrópolis: Vozes, 1939.

- RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos Vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1997.
- RODRIGUES, José Carlos. *O tabu da morte*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.
- SILVA, Eliane Moura; BELLOTTI, Karina K; CAMPOS, Leonildo S. *Religião e Sociedade na América Latina*. S. B. do Campo: UMESP, 2010.
- VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.
- VALLADARES, Clarival do Prado. *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros: um estudo da arte cemiterial ocorrida no Brasil desde as sepulturas de igrejas e as catacumbas de ordens e confrarias ate as necrópoles secularizadas, realizado no período de 1960 a 1970*. Rio de Janeiro: MEC, 1972.
- VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea: vidas de santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- VERRI, Gilda Maria W. *Tinta sobre papel: livros e leituras em Pernambuco no século XVIII, 1759-1807*. Recife: Ed. Universitária da UFPE/Secretaria de Educação e Cultura, 2006. Vol I e II.
- VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: UnB, 1989.
- VOVELLE, Michel. *As Almas do Purgatório ou o trabalho de luto*. Tradução de Aline Meyer e Roberto Cattani. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- VOVELLE, Michel. *La Mort et l'Occident: de 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard, 1983.
- VOVELLE, Michel. *Mourir autrefois : attitudes collectives devant la mort au XVIIIe et XVIIIe siècles*. Paris : Gallimard/Julliard, 1974.
- WERNET, Augustin. *A Igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Editora Ática, 1987.