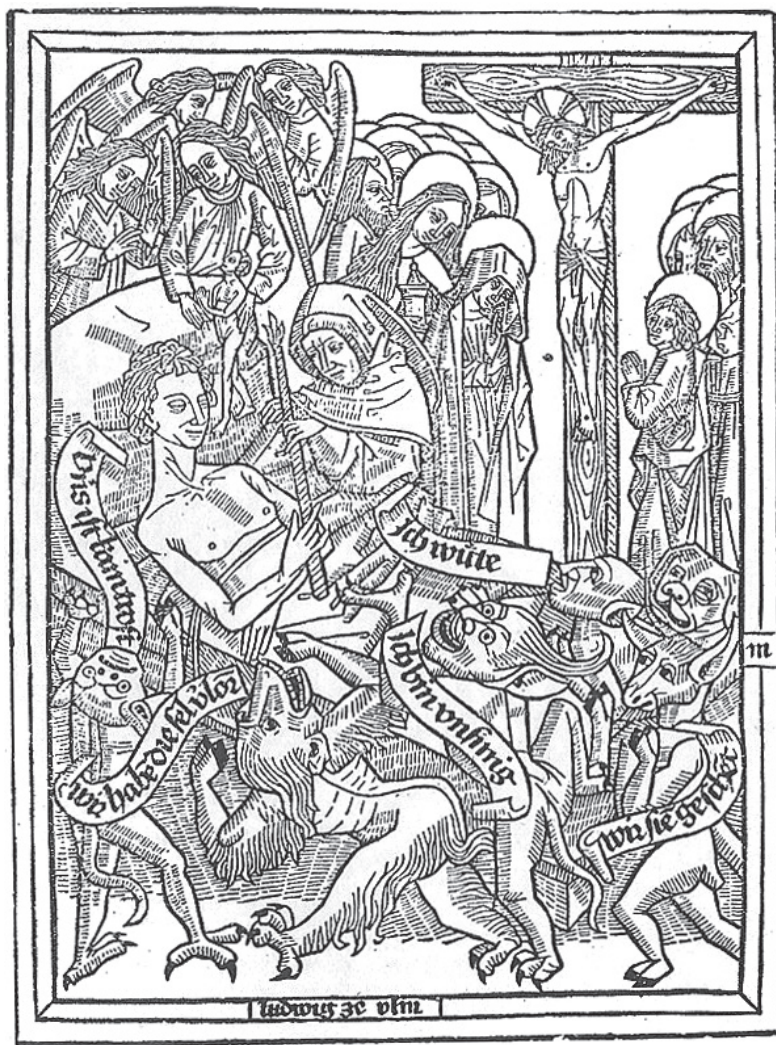


Devoção católica e representações da morte na Porto Alegre

dos séculos XVIII e XIX



O bom homem em seu leito de morte (detalhe). c. 1470.

Mara Regina do Nascimento

Doutora em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professora do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Co-organizadora do livro *Modernidade e urbanização no Brasil: Porto Alegre*: Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. mara.regina10@gmail.com

Devoção católica e representações da morte na Porto Alegre dos séculos XVIII e XIX*

Mara Regina do Nascimento

RESUMO

Estaria, no século XIX, o ‘povo rio-grandense’ deslocado no tempo, por sua avançada percepção acerca dos controles eclesiásticos e seus efeitos nas condutas e crenças dos católicos? Seria o ‘aguerrido povo gaúcho’ formado por ateus incorrigíveis? Se assim fosse, é possível deduzir que estes teriam feito pouco caso da crença no purgatório, um dos maiores temores entre os católicos por essa época. O presente artigo pretende analisar, para tentar desequilibrar, um já tradicional e quase intransponível discurso historiográfico nascido no século XIX, e expandido pela centúria seguinte, sobre o mito da desobediência religiosa entre os moradores das terras do extremo sul do país.

PALAVRAS-CHAVE: historiografia; catolicismo; morte.

ABSTRACT

Would the ‘rio-grandense people’ of the nineteenth century have been displaced in time, regarding its advanced understanding of the ecclesiastical controlling mechanisms and its effects on the behavior and beliefs of Catholics? Would the ‘embattled gaucho people’ be formed by incorrigible atheists? If so, it is possible to deduce that they would have held the belief in purgatory — one of the biggest fears among Catholics at this time — in contempt. This article aims to analyze this already traditional and almost unsurpassable historiographical discourse about the myth of the religious disobedience among the inhabitants of the lands at the extreme south of Brazil — a discourse that has been born in the nineteenth century and has expanded throughout the following century —, in an attempt to throw it off balance.

KEYWORDS: historiography; Catholicism; death.



Não seria exagero afirmar que, por um período de meio século, ou mais, a historiografia sulina, dedicada a traçar o perfil religioso do que costuma nomear de ‘povo rio-grandense’, fortaleceu-se em torno de repetidas ideias-chave, com efeitos de, na expressão de Denise Jodelet, uma “construção representativa”.¹

Ao invés de buscar as especificidades da cultura religiosa dos gaúchos, certa corrente historiográfica, ao contrário, trilhou os caminhos de sustentação às teorias que procuravam enquadrar os habitantes do Rio Grande do Sul como pouco afeitos às normas religiosas e profundamente arredios à civilização dos costumes.² Sem desmerecer o percurso investigativo de autores regionais, é importante, entretanto, a tentativa de matizar as certezas que criaram o conceito da fragilidade devocional entre os rio-grandenses. Para muitos desses pesquisadores, dentro dos territórios

* O presente artigo baseia-se em uma pesquisa mais ampla, que resultou na tese de doutoramento: *Irmandades leigas em Porto Alegre: práticas funerárias e experiência urbana (séculos XVIII e XIX)*, desenvolvida no PPGHIS-UFRGS, entre os anos de 2002 e 2006.

¹ JODELET, Denise. Representações sociais: um domínio em expansão. In: JODELET, Denise. *As representações sociais*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001, p. 21.

do Rio Grande do Sul pouco espaço havia, entre os séculos XVIII e XIX, à dedicação religiosa, às regras devocionais e às práticas da fé, sobretudo aquelas relacionadas ao catolicismo. Sob a perspectiva deste discurso, os moradores do Sul teriam sido indivíduos muito pouco católicos e religiosos, diferentemente do que se podia observar em outros espaços geográficos do Brasil, como Minas Gerais, Rio de Janeiro, Bahia e região Nordeste.

A tese do militar irredutível aos dogmas católicos ganhou maior vigor com Jorge Salis Goulart, já em 1933, quando enfatizou que o isolamento geográfico do Rio Grande do Sul, o cotidiano marcado pelas guerras, o sentimento belicoso criaram o meio propício para a aversão à figura do padre, em contraposição ao prestígio da imagem do comandante. Este sim, era o condutor, de quem [os gaúchos] copiavam os hábitos, a imponência marcial, o tom de voz altivo, a coragem até o sacrifício". Para o autor, "o rio-grandense nunca imitou o padre, e sim o militar. Diante do prestígio deste último se extinguia a precária ação do primeiro".³

Sessenta anos mais tarde, atraído por esse modelo interpretativo, outro renomado pesquisador apressou-se em afirmar que a "familiaridade com a vida militar por um lado e a rotina a que estava sujeito o homem rio-grandense por outro, tornavam-no pouco propenso a qualquer tipo de restrição normativa, capaz de influir sobre a 'domesticação' de seus hábitos". Razão pela qual, sem sombra de dúvida, "a religião ocupava um lugar não proeminente na vida do rio-grandense, que longe estava de seguir seus ensinamentos e acatar suas determinações".⁴

Aproveitando-se da idealização sugerida, uma importante pesquisa assegurou que "a pequena presença da instituição católica no Rio Grande do Sul, especialmente na primeira metade do século XIX, favoreceu, sobretudo entre a elite regional, a difusão de um pensamento anticlerical ou pouco simpático às causas e práticas religiosas," conquistando adeptos e causando forte influência dentro dessa mesma elite que era "mais propensa aos argumentos da razão do que aos da religião".⁵

Possivelmente por não atentar aos 'detalhes' dos conteúdos dos registros paroquiais para batismos, casamentos e óbitos da vila de Porto Alegre, outro historiador de uma geração mais recente, mas ainda tributário da mesma visão acerca da fraqueza religiosa entre os gaúchos, chegou a afirmar que, à exceção do cumprimento do sacramento da penitência, os demais sinais sagrados do catolicismo não eram respeitados pelos habitantes sul-riograndenses, "contrariando um quadro sacramental onde a transgressão era geralmente a regra".⁶

As justificativas principais para as sucessivas afirmações giravam (e não seria incorreto afirmar que ainda há produção que segue a mesma linha) em torno de argumentos que colocam a Igreja católica como uma instituição que teria delegado um elevado grau de abandono a este território, por consequência da posição limítrofe e de isolamento que possuía o Continente de São Pedro em relação ao Rio de Janeiro, seu centro de administração eclesiástica⁷. A tese explicaria, então, as condições precárias de certas capelas e templos, bem como o grande número de fiéis sem receber atendimento espiritual de párocos e ainda a incipiente formação teológica desses últimos.

O pano de fundo para tais postulados baseia-se na imagem de um tipo ideal do gaúcho: o guerreiro histórico, o transgressor e rebelde nato, um homem pouco suscetível ao sentimento religioso e às regras católicas;

² Mais especificamente autores já clássicos da produção local, como Jorge Salis Goulart, e outros, nem tão clássicos, mas de importância capital na temática: Eliane Lucia Colussi, Artur Cesar Isaia e Fábio Kuhn.

³ GOULART, Jorge Salis. *A formação do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1984 (1 ed. 1933), p. 54-56. A citação é um fragmento do capítulo "O sentimento religioso e a religião" (p. 51-64).

⁴ ISAIA, Artur Cesar. *O cajado da ordem: catolicismo e projeto político no Rio Grande do Sul*. D. João Becker e o autoritarismo. Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH-USP, São Paulo, 1992, p. 33 e 37. A citação foi extraída do capítulo "O catolicismo e sua inserção na sociedade rio-grandense" (p. 32-63).

⁵ COLUSSI, Eliane Lucia. *A maçonaria gaúcha no século XIX*. Passo Fundo: EDIUPF, 1998, p. 370. O trecho está inserido no capítulo "A Igreja Católica no território gaúcho no século XIX" (p. 370-416).

⁶ KUHN, Fábio. *Atitudes religiosas e comportamentos sociais: aspectos da prática sacramental sul-riograndense (1780-1815)*. *Cadernos de Estudos*, n. 12, Porto Alegre, dez., 1995, p.38.

⁷ Para efeitos de esclarecimento: em 1745 a Diocese do Rio de Janeiro foi subdividida em cinco outras: Rio de Janeiro, São Paulo, Mariana e as Prelazias de Goiás e Mato Grosso. Para a jurisdição do Bispado de São Paulo passaram os territórios de São Paulo, Minas Gerais, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande de São Pedro; em 1748, o território rio-grandense é reconduzido para a jurisdição do Bispado do Rio de Janeiro, situação que permaneceu até 1848, quando foi criada a Diocese de São Pedro do Rio Grande do Sul, com território desmembrado da do Rio de Janeiro.

um indivíduo natural e essencialmente anticlerical. Na porção sulina do território nacional, de acordo com esta corrente de pensamento, ter-se-iam antecipados os projetos radicais de transformação cultural dos movimentos acatólicos que, no restante do Brasil, se tornaram bem mais sólidos somente mais tarde, do final do século XIX e início do XX.

No entanto, o empenho investigativo, contrário ao discurso recorrente, objetivando rastrear os fundamentos originários dessa versão, sobre as condições do culto na Província e a débil devoção católica entre os rio-grandenses, trouxe à tona dois personagens primordiais: o bispo Dom Feliciano José Rodrigues Prates, que assumiu a tarefa de criar a Diocese de Porto Alegre em 1853, e seu sucessor, Dom Sebastião Dias Laranjeiras. Seus valores, diagnósticos e juízos a respeito da dedicação religiosa do povo do Sul foram copiados e repetidos, em forma e conteúdo, em diferentes épocas, por diversos escritores/historiadores.

Percebe-se que estes tomaram a avaliação dos bispos como expressão da verdade e retrato da realidade vivida pelos fiéis e não como uma representação engendrada, paradoxalmente, pela própria Igreja Católica do século XIX. As entrelinhas deixam ler que havia claramente, de parte da instituição, intenções de desvalorizar práticas litúrgicas que se organizavam sob a responsabilidade de leigos, reunidos nas organizações fraternais e quase sempre à revelia dos controles eclesiásticos formais. O que não significa, necessariamente, lacuna devocional ou desobediência à doutrina.

Não é difícil inferir, portanto, que a versão da 'pouca religiosidade' do gaúcho não recebeu tratamento interpretativo, deixando de ser lida como um discurso que servia aos objetivos da Igreja de engrossar o movimento ultramontano. Para os adeptos do ultramontanismo, quaisquer formas de organização de práticas religiosas do período colonial eram tomadas como impuras, profanas e com resquícios de paganismo. Estava em jogo, em pleno século XIX de maneira geral, por todo o território nacional, a ação mais enfática e pragmática de bispos e demais integrantes da hierarquia eclesiástica em condenar as atitudes dos crentes em festas de santos, no interior das igrejas e no percurso das procissões religiosas. E, objetivando dar sentido às suas metas, líderes do clero, irão lançar seus intentos reformadores e civilizadores em direção oposta ao que a população estava mais fortemente habituada a realizar: a homenagem aos santos, as manifestações exteriores de culto e certa iniciativa espontânea e independente das instruções eclesiásticas.

Tais costumes talvez tenham levado Dom Feliciano a passar os poucos anos de seu episcopado repetindo exaustivamente em sermões, pastorais, discursos e colunas de periódicos a precariedade do catolicismo na Província do Rio Grande do Sul. O bispo era um típico representante de uma nova época. Suas diretrizes estavam em plena harmonia com os projetos de reforma dos costumes católicos pretendida pela Igreja e, como tal, além de divulgar seus planos de transformação, pintou um quadro negativo das condições religiosas anteriores à sua sagração como fundador da Diocese.

Já no dia 2 de julho de 1853, às vésperas de sua posse, o líder religioso fazia publicar a sua *Primeira Carta Pastoral*, na qual deixava claros seus juízos sobre a moralidade dos costumes na Província:

Da falta de instrução religiosa provém em grande parte a corrupção dos costumes, a continuação dos vícios, a dureza e mesmo a incredulidade, males terríveis que se

*podem acautelar e evitar por meio da catequese. É portanto, amados Irmãos, um grande dever nosso instruir os vossos paroquianos nas matérias da Fé e na doutrina dos costumes, ao menos, como já vos disse, nos domingos e festas solenes, segundo recomenda o Sacrossanto Concílio Tridentino. Quem há pois que não lamente a falta de instrução que tem o nosso povo nesses pontos e matérias de religião? [...] E quando a tal ponto chega um povo, nada mais fácil que induzi-lo ao erro. Para evitar, pois, tão pernicioso mal, nós, amados Irmãos, não podemos deixar de recomendar-vos o exato cumprimento deste tão profícuo preceito de instruir os vossos paroquianos e dê alimentar as suas almas com o sustento da doutrina católica.*⁸

Segundo Zeno Hastenteufel, coube ao novo bispo uma tarefa essencialmente organizativa: “instalação do Bispado, criação de novas paróquias, fixação de seus limites, reorganização das Comarcas Eclesiásticas, fundação de cemitérios e, especialmente, a preocupação em conseguir um clero novo, nascido na Província” cujas motivações espirituais deveriam basear-se nas determinações do Concílio de Trento, “unido ao Bispo e à Igreja de Roma”.⁹

Da mesma maneira como se empenhava para mostrar às autoridades da necessidade da fundação de um seminário para a formação do clero, também passou a propagar, com sucesso, tanto a precariedade material das igrejas sulinas, como a falta de obediência dos fiéis aos preceitos católicos. Assim, antigas práticas de devoção católica, sobretudo aquelas organizadas pelas irmandades religiosas em suas procissões ou festas de rua, foram pouco a pouco, após o período de vigência do seu governo eclesiástico, tratadas como imorais e tributárias de um catolicismo primitivo que deveria ser ‘depurado’.

A partir da posse, em 1853, todos os relatórios dos Presidentes da Província do século XIX, em parceria aos pronunciamentos do bispo, foram insistentes na questão da necessidade de reformarem-se as igrejas ou de construir-se novas matrizes, melhor equipadas, e da premente necessidade da formação religiosa do novo clero, este sim o único propagador autorizado dos dogmas católicos, e não os confrades leigos. O bispo assumiu com 71 anos e seu episcopado durou apenas cinco (até 1858, quando faleceu), mas neste curto período foi capaz de dar o arranque inicial para civilizar os costumes religiosos na Província, concentrando seu foco na concepção e nas obras de construção de um seminário para instruir o clero. Seu sucessor, Dom Sebastião Dias Laranjeiras (1861-1888), outro conhecido reformador ultramontano, empenhou-se igualmente em reformar os atos religiosos no Rio Grande do Sul, focalizando, sobretudo, as associações religiosas de leigos.

O que se percebe, após um tratamento de ressignificação das fontes, é que, tomando ao pé da letra o teor dos documentos emitidos por Dom Feliciano no século XIX, os citados historiadores do século XX terminaram por estabelecer ‘uma verdade incontestável’ sobre os elementos explicativos para a ‘fragilidade’ da devoção religiosa entre os habitantes do extremo sul da nação. Para Denise Jodelet, essas representações “formam um sistema e dão lugar a teorias espontâneas, versões da realidade encarnadas por imagens ou condensadas por palavras, umas e outras carregadas de significações. (...) Estas definições partilhadas pelos membros de um mesmo grupo constroem uma visão consensual da realidade para esse grupo”.¹⁰

Um pesquisador inconformado, que duvida da tese da ‘pouca religiosidade’ católica entre os gaúchos certamente procurará uma saída. Se

⁸ I Carta Pastoral, II, 39 v., Apud. HASTENTEUFEL, Pe. Zeno. *Dom Feliciano na igreja do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Livraria Editora Acadêmica, 1987, p. 162.

⁹ HASTENTEUFEL, Pe. Zeno. *op. cit.*, p. 27.

¹⁰ JODELET, Denise. *op. cit.*, p. 21.

¹¹ LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1981, p. 18-20 e passim.

¹² LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida*. Economia e religião na Idade Média. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 75-76.

¹³ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*. Séc. VIII a XIII. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p. 197-198.

o discurso oficial aponta para uma direção, é preciso olhar para outra, na busca das sensibilidades coletivas. Poder-se-ia, neste caso, seguir as pistas que levam às crenças e à identificação das atitudes e representações do fiel católico quando colocado diante das precauções que tomava para os últimos instantes de sua vida. Naqueles momentos considerados representativos do encontro com Deus. Os sinais divinos dos sacramentos — elementos constitutivos dos ritos que compõem a liturgia católica, no que diz respeito a momentos-chave — desafiam o bom cristão a refletir sobre os nós existenciais da vida, em que se densificam as linhas decisivas do seu sentido transcendente. Ao mesmo tempo em que tem por finalidade prestar culto a Deus, a administração dos sacramentos têm igualmente um papel de ensino para a vida cristã.

A morte pode dar vida a novas interpretações

Os rituais de morte, as representações para o morrer, a valorização dos sufrágios, a recorrência ao tema do purgatório podem ser reveladores dos imaginários sociais. Ao tentar determinar a sepultura para seu próprio corpo, por exemplo, ou ainda por pedir conforto à sua alma, a coletividade de crentes do passado oferece, ao historiador do presente, indícios e fragmentos sobre sua dedicação religiosa de formas de representar o transcendente.

Segundo Jacques Le Goff, a liturgia dos mortos, na Cristandade ocidental, foi intensificada e fortaleceu-se a partir dos finais do século XII, acompanhada da crença no purgatório. Compreendido como um espaço entre o Paraíso celestial e o Inferno, de ocupação ligeira para a alma, este Além intermediário estaria esperando por aqueles pecadores que ainda poderiam ter suas penas abreviadas pelos sufrágios dos vivos¹¹. Nesta espécie de limbo, as almas passariam por uma provação, a fim de expiar os pecados não perdoados nas penitências sofridas em vida. O purgatório era um espaço efêmero, nunca duradouro como o Inferno e o Paraíso, mas para de lá se escapar era necessário ter boa conduta em vida e ser lembrado pelo maior número de preces possíveis dos vivos.

Tal espaço intermediário insere-se, nas palavras do autor, “numa interiorização do sentimento religioso que exige do pecador mais uma conversão interna do que atos exteriores”.¹² Instituiu-se, assim, uma socialização da vida religiosa, uma tendência geral que suscitará uma relação complexa com o transcendente, amparada na corrente mística da doutrina católica, nascida ao século XIII, cuja ideia central era a do “despojamento” e “abandono de si”¹³ como forma de unir-se a Deus.

Tais princípios, como o despojamento e o abandono, ambos formulados na centúria seguinte à formulação da representação do espaço de purgação, encontravam-se de pleno acordo com a prática da instituição de legados pios a associações caritativas ou nos pedidos testamentais por rezas pelas almas de parentes, amigos e, indistintamente, por aquelas almas que se encontram em sofrimento. O que, ao fim e ao cabo, convergiam para a afirmação da doutrina do purgatório. Entretanto, de maneira paradoxal, o “despojamento” e o “abandono”, necessários na realização prática da caridade, concorriam para a emergência de uma obsessão individualista em busca da Salvação.

Este fato configurou também as ações em vida do indivíduo, que

podiam manifestar-se em boas ou más obras. O homem medieval cristão passou a crer na sua responsabilidade pessoal nos momentos de escolhas para eleger o caminho verdadeiro ou o falso para chegar a Deus. No entanto, o qualitativo de bom ou mal não surge do próprio indivíduo, mas advém de uma moral e uma doutrina. Assim, desta maneira, a moral cristã, externa ao indivíduo, seria a que catalogaria suas ações, dando origem a um individualismo enquadrado na lógica ‘tal pecado, tal castigo’. Para os ‘cristãos imperfeitos’ nesta vida, a doutrina criaria a necessidade de uma purgação depois da morte e antes do Juízo Final. A partir disto, a esperança da Salvação póstera fomentaria esse espaço intermediário denominado purgatório¹⁴.

Mas, se, enquanto a conexão binária ‘doações-sufrágios’ parecia ser infalível e certa, a duração da pena no espaço de purgação, ao contrário, era incerta e duvidosa. Os defuntos ficariam dependendo da afeição de seus próximos. Somente estes — parentes, amigos, confrarias das quais faziam parte, ou para quais haviam sido generosos em vida — poderiam abreviar tal estada. Estes sim, amigos, familiares e confrades seriam os legítimos intercessores entre os vivos e os mortos. Assim concebido, este esquema, este modo de pensar a vida no Além, tornou-se um verdadeiro ‘comércio da Salvação’, que poderia incluir todas as providências necessárias para ‘morrer-se em paz’, desde a encomendação, o acompanhamento até o enterramento do corpo, também as missas de corpo presente e as chamadas ‘orações por intenção’, aquelas dedicadas às almas encarceradas no purgatório.

E, assim sendo, entre as situações fundamentais da vida, a preparação para a morte parece ter sido a que mais envolvia a coletividade dos fiéis. Por ocasião da proximidade da morte, em situação de doença grave ou incurável, em que se aproximava o momento de despedida, os amigos, parentes e confrades apresentavam-se para um último encontro com o convalescente e, muitas vezes, traziam, a pedido deste, o pároco para que administrasse os três últimos sacramentos — a penitência, a eucaristia e a extrema-unção. Sendo os sacramentos, em última instância, os sinais sagrados que, do ponto de vista do fiel, o levam a entrar em contato direto com Deus, constituem-se, desta forma, em instrumento mais apropriado de análise sobre as maneiras pelas quais aquele buscava intermediários para chegar a Este, antes da partida definitiva.

Se alguns preceitos eclesiais como o casamento, a confissão e outros rituais não eram seguidos rigidamente em vida pelos fiéis da América portuguesa, conforme os desejos da Igreja¹⁵, não raro nos momentos derradeiros, em situação da presença da morte, os súditos expressavam uma fé contrita nos dogmas católicos. Traços evidenciados nos escritos testamentais que são reveladores dos resultados do investimento eclesial, de longa duração, em torno do que costuma ser chamado de “pedagogia do bem morrer”.¹⁶ Por consequência, os rituais e práticas que o fiel seguia nos momentos antecedentes a sua morte, deixam à mostra tanto o processo de assenhoreamento da Igreja católica sem torno da pedagogia mencionada, sobre os costumes fúnebres e representações do além-túmulo, mas igualmente o temor dos católicos frente à possibilidade das chamas do Inferno e, sobretudo, a submissão coletiva e adesão social a tais crenças, dogmas e preceitos.

As orações dedicadas às almas mantiveram-se ainda, por muito tem-

¹⁴ GARCÍA, Fernando Alvarez. El hombre medieval ante el Purgatorio: un tiempo y un espacio en dirección a Dios. *Temas Medievales*, n. 6, Buenos Aires, 1996, p. 16-17.

¹⁵ Sobre o assunto ver, entre outros: SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, LIMA, Lana. *A confissão pelo avesso: o crime de solicitação no Brasil colonial*. Tese (Doutorado em História Social) — FFLCH-USP, São Paulo, 1990.

¹⁶ RODRIGUES, Cláudia. A arte de bem morrer no Rio de Janeiro setecentista. *Varia Historia*. vol. 24, n. 39, Belo Horizonte, jan-jun, 2008, p. 259.

¹⁷ Apenas a título de exemplo sobre a permanência no tempo da crença na eficácia dos sufrágios, vale trazer a baila um estudo do historiador Eduardo José Reinato acerca das “encomendadeiras de almas”. As encomendadeiras, ou rezadeiras, constituem-se de um grupo de mulheres que ainda hoje se reúnem anualmente na cidade de Correntina (BA) para rezar para as almas. Acreditam que sua reza alimenta as almas, de forma que não padeçam tanto sofrimento no mundo em que estão. O citado pesquisador divulgou em artigo os resultados de sua pesquisa: REINATO, Eduardo José. (Em)cantos para as almas: a recomenda das almas em Correntina. *Fragments de Cultura*. v. 12, n. 3, Goiânia, mai.-jun., 2001, p. 421-437.

¹⁸ PINA, Isabel Castro. Ritos e imaginários da morte em testamentos dos séculos XIV e XV. In: MATTOSO, José (org.). *O reino dos mortos da Idade Média Peninsular*. Lisboa: Edições João Sá da Costa, p. 126.

¹⁹ PINA, Isabel Castro. *op. cit.*, p. 133.

²⁰ Entre outros, CATROGA, Fernando. *O céu da memória: cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal*. Coimbra: Minerva, 1999, VOVELLE, Michel. *As almas do purgatório, ou o trabalho de luto*. São Paulo: UNESP, 2010, VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation em Provence au XVIIIe siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 1978, CHAUNU, Pierre. *La mort à Paris*. Paris: Fayard, 1978, ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, e LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Op. Cit.

po, como prática corriqueira e em forma de pedidos testamentais, entre os fiéis católicos. Mesmo a partir do processo de secularização da morte, ou das diversas instâncias da vida cotidiana, a crença no Além — e na necessidade da Salvação da alma — manteve-se presente no imaginário católico¹⁷ para muito adiante do século XIII, quando teria ocorrido o fortalecimento e afirmação das confrarias religiosas de leigos como instituições importantes na intercessão pelos mortos. Também no século XIII a prática de redigir testamento vulgariza-se,¹⁸ porém agora não apenas para lembrar os antepassados, mas, sobretudo, com vias a assegurar a própria Salvação.

A prática de doações feitas por meio dos testamentos e não em ofertas feitas diretamente aos mais necessitados (doações estas operadas entre vivos), assinalou, com efeito, uma marcante mudança nas relações entre vivos e mortos. O testador, ou doador, ao redigir seu testamento, frequentemente já em seu leito de morte, além de preocupar-se com seus descendentes na partilha de bens, também exercia um ato religioso ao tentar assegurar a Salvação individual, a partir dos pedidos de orações por sua alma.¹⁹

Permanências da crença na ‘boa morte’ nos testamentos de Porto Alegre

O século XVIII marcou o Ocidente — conforme já propuseram alguns historiadores²⁰ — com uma nova atitude diante da morte. Segundo suas pesquisas, o Iluminismo, o avanço do pensamento racional, a crescente laicização das relações sociais e o processo de secularização da vida cotidiana teriam como efeito imediato nos conteúdos testamentários a diminuição dos pedidos de missas e menor invocação aos santos.

Entretanto, na circunscrição geográfica (Porto Alegre) e na época aqui analisadas mais de perto (fins do século XVIII a meados do XIX), nota-se que, por meio dos testamentos, o trato com os mortos ainda mantinha muita afinidade com algumas práticas de períodos antecedentes ao século das Luzes. Na pequena vila de Porto Alegre, as confrarias de leigos, a exemplo do medievo, tomavam parte em todas as etapas dos rituais católicos dedicados ao ‘bem morrer’. Não raro, na disposição de bens e legados, as instituições piás, igrejas, irmandades, devoções e os pobres permaneciam como os principais beneficiários, já que eram vistos como expedientes da Salvação da alma.

Os testamentos dos séculos XVIII e XIX, em Porto Alegre, apresentam em seus conteúdos muito destas crenças e destes ritos surgidos no século XIII ocidental, entre os quais estão, de um lado, as medidas de prevenção contra uma longa estada no purgatório e, de outro, o pedido de ajuda às irmandades religiosas para maior brevidade possível em tal espaço de expiação.

Os sinais tradutores destes pedidos de intervenção podem ser tanto os legados piós feitos diretamente às diferentes irmandades religiosas de Porto Alegre, como os valores deixados à Igreja por missas em sufrágios. No primeiro caso — os legados piós — não há a expressão explícita do testador de que estes atos caritativos eram feitos na intenção de que fossem rezadas missas por sua alma, enquanto no segundo caso — valor deixado às missas — há a formalização clara de seu último desejo por tais celebrações *post-mortem*.

Devido a uma longa tradição, tais ações eram regidas por um costume que todos, de maneira tácita, respeitavam e seguiam. As doações faziam parte de um pacto silencioso cumprido socialmente. Havia uma lógica católica salvacionista entendida por todos que se compunha da troca entre doações e sufrágios. Quem doava desejava ser reconhecido como benfeitor e esse fato se constituía do quesito necessário para desfrutar da bondade alheia dentro dos templos religiosos, nos momentos dedicados às rezas pelos mortos. As doações aos pobres, aos doentes, aos órfãos e necessitados eram demonstração de “despojamento” e “abandono”, com objetivo de chegar a Deus. Para atingir o Paraíso o primeiro passo era o desprendimento material e o segundo, as orações vindas dos vivos.

A partir desta constatação, a de que havia nos conteúdos testamentais algo além do apenas escrito formalmente, algo que se cumpria com base em costume amparado na tradição, vê-se que os pedidos por sufrágio, e as medidas preventivas contra um longo estágio no purgatório, se expressavam, na prática, mais largamente do que a capacidade descritiva do documento. Enquanto os valores deixados pelos fiéis para as missas por alma eram endereçados à fábrica da igreja, as doações ou os legados, por sua vez, eram, de maneira geral, feitas às irmandades de devoção com a finalidade (nem sempre explícita) de que estes resultassem reconhecimento em forma de sufrágios. Prática esta que davam força às irmandades religiosas para colocarem-se como as intercessoras mais eficazes entre os vivos e os mortos, mas também entre a Igreja e os fiéis.

Uma amostragem de 257 testamentos para os anos de 1772 a 1830²¹, sugere a existência de um recorrente modelo de pedidos por missa, que, por sua repetição, acena para uma padronização do ‘comércio da Salvação’ na Porto Alegre, do período em tela. Tal modelo pode ser subdividido em duas formas distintas de expressão: a primeira pela maneira clara com que o testador deixava dinheiro à Igreja, tendo como valor básico 320 réis cada missa em sufrágio. Tal valor aparece multiplicado de diferentes modos. Estas missas eram distribuídas entre familiares, amigos, escravos, parceiros de negócios e entre aquelas já encontráveis no purgatório, além de serem designadas também missas pela alma do próprio testador.

A segunda forma com que os pedidos por sufrágios se expressavam, mas não se explicitavam, era por meio dos legados pios às irmandades religiosas. Tendo por base os mesmos 320 réis de “esmola costumada” para missas pelos defuntos, as doações obedeciam a este padrão monetário, mas para beneficiar desta vez somente o testador e não mais seus parentes, conhecidos ou almas encarceradas à espera do Paraíso. As doações, não poucas vezes, no valor equivalente a “uma pataca”, “pataca e meia”, “duas patacas” ou ainda mais, reverteriam unicamente em benefício do próprio doador, sendo, nesses casos, a melhor tradução daquela “obsessão egoísta da Salvação individual”²² entre os porto-alegrenses.

Além dos legados em papel-moeda, pode ser apontado também um terceiro modo de fazer doações às irmandades, visando colocar a alma rumo ao Paraíso Celestial, por meio das preces dos beneficiados. Estas se constituíam das doações em espécie, de outras riquezas que o testador propunha abrir mão nos últimos momentos de sua vida, a exemplo de Boaventura de Pimentel, que deixou à irmandade do Rosário “metade das casas da Rua do Cotovelo”²³, ou como Antônio Machado Luis que legou “ao Hospital da Caridade dos pobres desta Vila, para suprimento dos

²¹ Para o século XVIII foram pesquisados 66 testamentos e, para o XIX, 191.

²² GARCÍA, Fernando Alvarez. El hombre medieval ante el Purgatorio: un tiempo y un espacio en dirección a Dios. *op. cit.*, p. 23.

²³ Arquivo Histórico da Cúria Metropolitana de Porto Alegre (doravante AHCPA). *Livro 1º de Testamentos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre (1772-1795)*. Testamento de Boaventura Pimentel. 9-2-1792.

²⁴ AHCPA. *Livro 1º. op. cit.*, Testamento de Antônio Machado Luís. 10-5-1813; O mesmo fez João da Silva Lisboa: “deixo de esmola à Santa Casa de Misericórdia 200.000 réis para suprimento dos pobres enfermos e curativos dos mesmos”. AHCPA. *Livro 4º de óbitos de livros da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre (1821-1831)*. Testamento de 16-1-1831.

²⁵ AHCPA. *Livro 1º. op. cit.*, Francisca da Trindade doou à irmandade do Santíssimo “1 lampião novo para este alumiar a [irmandade] de quando sair de noite ou avistar algum enfermo”. 4-8-1804.

²⁶ AHCPA. *Livro 3º. de Testamentos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. (1818-1824)*. José Bernardino dos Santos Xavier doou azeite para alumiar o Santíssimo. 28-5-1824.

²⁷ AHCPA. *Livro 1º. op. cit.*, Testamento de José Francisco da Silveira Casado. 9-12-1780.

²⁸ AHCPA. *Livro 1º. op. cit.*, Manuel Pires deixou à irmandade das Dores, 4 libras de cera. 20-2-1795. AHCPA. *Livro 3º. op. cit.*; Francisco Manoel Pereira deixou à irmandade do Senhor dos Passos 4 arrobas de cera. 21-8-1824.

²⁹ AHCPA. *Livro 1º. op. cit.*, José Maria de Castro Viana deixou “um resplendor de prata, que será feito com o melhor modo e delicadeza, à Nossa Senhora das Dores de Porto Alegre”. 8-6-1791.

³⁰ AHCPA. *Livro 1º. op. cit.*, Testamento de Francisca Gomes de Escobar e Godói. 9-1-1795.

gastos de suas enfermarias que se estão edificando e para o agasalho dos enfermos, 400.000 réis”²⁴. Podiam aparecer, ainda, nos testamentos, visando os sufrágios, a doação de lampiões²⁵ e azeite para os mesmos²⁶.

Com esta mesma intenção, José Francisco da Silveira Casado declarou: “me obriguei a pagar a terça parte do custo e despesa de um sino que se mandou vir da Cidade da Bahia [...] para a Capela do Sr. dos Passos da Misericórdia[...] e duas imagens grandes, uma de São José e outra de N. Sra. da Misericórdia que mandei vir da dita Cidade. Para os altares laterais da dita Capela da Sta. Casa de Misericórdia [...] serão entregues à Mesa para se colocarem nos ditos altares que se acham fazendo [...].”²⁷ Não raro católicos ofereciam cera para velas²⁸, metais preciosos, como a prata²⁹ e roupas, da forma como expressou Francisca Gomes de Escobar e Godói, que deixou à irmandade das Almas: “Para os sufrágios de minha alma deixo as roupas de cetim cor-de-rosa, uma capotona da Silésia e uns brincos de pedras brancas”.³⁰ No entanto, para estes tipos de gastos piedosos é difícil, senão impossível, precisar o valor que lhes era atribuído à época e como estes poderiam se converter em sufrágios.

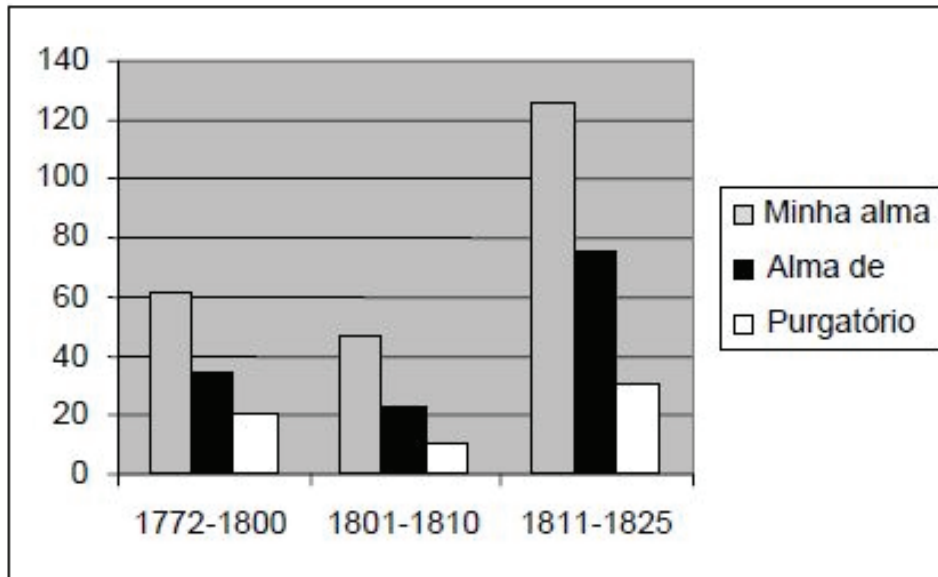
Para aquelas doações em dinheiro, entretanto, pode-se ao menos chegar-se próximo a um padrão uniforme, que, ao que parece, era seguido por todos aqueles testadores possuidores de bens e de condições econômicas para legar às associações religiosas e também à Igreja. O esquema que segue mais adiante — um gráfico relativo aos pagamentos endereçados aos párocos — é uma tentativa de aproximação de como se manifestava, entre os porto-alegrenses, tanto o medo do purgatório e a crença da redenção dos pecados, como o desejo da interferência dos amigos confrades nos ritos *post-mortem*.

A partir da análise dos 257 testamentos coletados, em quase todos, com exceção de apenas 16 deles (6,2%), os testadores designaram parte de seus bens para que fossem rezadas missas em intenção das almas. Havia três modalidades claramente distintas dentre as determinações por sufrágios: estas poderiam ser por sua própria alma, pela de outrem, pelas do purgatório ou ainda as três combinação juntas (em 52 casos). Entre aquelas dedicadas a terceiros, havia variações que giravam em torno dos beneficiados, geralmente nomeados pelo testador, que poderiam ser parentes muito próximos como pais, irmãos ou cônjuges, ou ainda não familiares, mas de algum tipo de relação, seja por comércio, dívida ou de escravidão com o doador. Outra variação bem presente dizia respeito às determinações do testador acerca dos párocos e coadjutores que deveriam realizar tais celebrações, assim como também aquelas missas de corpo presente, que igualmente serviam para melhor conduzir o espírito do falecido às portas do Céu, nos primeiros instantes de sua partida.

Por seu turno, a unidade dos sufrágios determinados era extremamente variada, podendo ser de até 500 missas para o corpo ainda presente³¹, ou de duas ou dez missas por alma, conforme a vontade de Angélica Maria de Jesus: “No dia do meu enterro ou no outro seguinte se me dirão 2 missas pela minha alma de esmola de 640 réis.” [...] “Deixo por minha alma se me digam 10 missas de esmola de 480 réis cada uma, ditas pelo Reverendo Padre Tomé Luis de Souza [...]; da mesma forma se dirão 10 pela alma de meu pai e 10 pela alma de minha mãe”.³²

Considerando, então, todas estas características, repetições, variantes e levando em conta que um só testamento poderia designar missas somente

para a primeira modalidade (“Minha alma”) ou apenas a esta última e mais aquelas a terceiros (modalidade aqui grafada como “Alma de”) ou apenas às do purgatório e as por “Minha alma”, ou através da combinação das três juntas, foi composto o gráfico abaixo:



Pedidos por sufrágios feitos à Igreja Nossa Senhora Madre de Deus de de Porto Alegre — séculos XVIII e XIX

Segundo a composição resultante, parece ser totalmente plausível afirmar que entre os porto-alegrenses havia não apenas a submissão à norma imposta pela Igreja católica dos pedidos de missas por alma, via testamento, como também o ambiente gerador do temor às chamas do Inferno, o que explicaria o maior índice de sufrágios à “Minha alma” entre as três modalidades encontradas. De maneira geral, em todo o espaço de tempo abordado, o anseio pela própria Salvação esteve em maior número que os pedidos de celebração litúrgica pela alma de terceiros e estas últimas, em maior quantidade por aquelas almas desconhecidas, já encontráveis na purgação de seus pecados.

De maneira particular, tomando os períodos separadamente, vemos que, durante o século XVIII, para um universo compreendido por 66 testamentos houve 62 pedidos por “Minha alma” (93,9%), 34 (51,5%) dedicados a terceiros e 20 (30,3%) para as do purgatório. No século XIX houve a repetição do padrão: na soma dos dois recortes temporais, “Minha alma” foi o pedido presente em 173 (90,5%) dos casos (47 na primeira década e 126 na segunda), enquanto que “Alma de” esteve em 101 casos (25 e 76, respectivamente) totalizando 52,8% e, as do “purgatório”, aparecem em 42 ocorrências (11 entre os anos da primeira década e 31 na década seguinte), perfazendo 21,9%.

Se, por si só, a expressiva superioridade numérica dos sufrágios em favor da alma do testador já são sinais evidentes da preocupação egoísta da Salvação, as doações deixadas às irmandades — vale reforçar que muitas delas com valores múltiplos de 320 réis — também podem corroborar como sinalizadoras do mesmo tipo de sentimento experimentado pelos porto-alegrenses.

³¹ AHCPA. *Livro 1º. op. cit.*, Mônica Pereira de Souza assim manifestou-se: “Declaro que da minha terça se me digam 500 missas pela minha alma de esmola do costume, quero se me digam mais 100 missas pela alma do meu marido Antônio de Azevedo, esmola do costume, e mais 100 por alma dos meus pais, e 50 missas mais por alma da minha filha, Ana, todas ditas nesta Capitania do Rio Grande de São Pedro do Sul por padres de boa vida para não incorrer em alguma nulidade. Também quero se me digam 100 missas de intenção por alguma restituição que eu não saiba, aplicadas àquelas pessoas que foram levadas pelas almas de seus defuntos, para o purgatório [...]”. 25-5-1815.

³² AHCPA. *Livro 1º. op. cit.*, Testamento de Angélica Maria de Jesus. 6-4-1814.

Nesta lógica, a admiração e o reconhecimento levam ao agradecimento daqueles que recebem e os instiga a retribuir com algo também de valor. Para a época em pauta, os sufrágios se constituíam de uma moeda bastante valorizada na relação de trocas de favores entre vivos e mortos.

O acompanhamento do corpo. Quem pedia por ele?

Dos 257 testamentos consultados, em 100% deles os autores pediram para que seu corpo morto tivesse acompanhamento rumo à sepultura, seja de padres, seja de irmandades. Em Porto Alegre, a irmandade mais solicitada foi a das Almas, tanto no século XVIII (64,06% dos pedidos), como no século XIX (35,31%); em segundo lugar, no século XVIII, vinha a do Santíssimo Sacramento, seguida pela a do Rosário.

A vila de Porto Alegre, durante o século XVIII, apresentava um número bem limitado de irmandades mencionadas nos testamentos, cujo índice reduzia-se a quatro, a Ordem Terceira de São Francisco, a do Rosário, a do Santíssimo e a das Almas; todas elas obrigadas a arcar, premidas pelas suas parcas economias, com os custos de enterro e missas. As quatro citadas foram enunciadas porque os testadores a estas delegaram esmolas e legados que garantiam tanto o pagamento que deveria ser feito ao pároco para a realização de seus ofícios, como para os gastos com velas, tochas, esquife e demais aparatos. Este era o destino das joias e entradas pagas no momento da filiação.

Indivíduos sem posses — a maciça maioria da população — ao falecer teriam de ser acompanhados por funcionários da irmandade da Misericórdia e seus corpos dependiam da esmola recolhida às portas das igrejas para que fossem sepultados e suas almas agraciadas com missas. A irmandade da Misericórdia não figurava entre as escolhidas para o cortejo daqueles testadores pesquisados. Estes preferiram outras de sua confiança ou devoção, mas nem sempre a escolha tinha relação direta com a pertença, haja vista que a condição de irmão, por si só, já pressupunha a segurança em relação ao acompanhamento e aos sufrágios.

Neste sentido, o testamento era o instrumento privilegiado para garantir os detalhes pormenorizados tanto do primeiro, requerendo outra confraria, como da quantidade dos últimos, distribuídos a si ou familiares. Para o caso específico do século XVIII, somente os mais privilegiados podiam pedir acompanhamento das Almas, uma vez que esta irmandade estipulava, em 1775, que "toda a pessoa que falecer não sendo irmão, e quiser os seus herdeiros ou testamentários seja acompanhada pela nossa irmandade, pagarão à mesma dois mil e quinhentos e sessenta réis. E querendo também seja o corpo conduzido às sepulturas (...) darão mais dois mil e duzentos e quarenta réis".³³

No século XIX, a irmandade do Rosário passa a ser a segunda mais evocada, enquanto a do Santíssimo coloca-se em terceiro lugar. A popularidade atingida pela primeira, no Oitocentos, com a entrada de maior número de irmãos pode ser a explicação para que esta tenha suplantado, na lembrança dos fiéis, a do Santíssimo, no momento crucial de suas existências, em que não queriam estar sós. Além disso, os pedidos de acompanhamento se fragmentam, na mesma medida do surgimento de novas irmandades.

Diferentemente do XVIII, aparecem mencionadas, no século seguinte, irmandades de outras cidades (Santo Antônio da Patrulha e Rio Pardo),

assim como também novas associações as quais os fiéis queriam ter em seus féretros, como as de Santana, Conceição e Dores. Estas duas sendo mencionadas em número bastante elevado, quase equiparado ao índice atribuído à antiga e tradicional irmandade do Santíssimo do Sacramento (lembrada por 18,99% dos testadores).

Enquanto a irmandade da Conceição — que reunia muitos indivíduos da camada média da população porto-alegrense — foi lembrada por 15,64% indivíduos, num outro extremo, a irmandade das Dores — cujos quadros eram formados por homens de elite — foi solicitada por 16,35% destes. A irmandade do Rosário esteve entre 20,67% dos testamentos e a das Almas entre 65 pedidos (35,31%). Estes números revelam não apenas diversificação e aumento da população de Porto Alegre, como também a permanência da irmandade das Almas como aquela que os fiéis acreditavam ser a mais apropriada para conduzir-lhes à sepultura, e, sobretudo, dirigir-lhes as orações com vistas à Salvação. A crença no purgatório e na eficácia dos sufrágios ainda permanecia viva.

As procissões de acompanhamento se engrandeciam quando, somados às irmandades, além dos fiéis de terço nas mãos, das luzes de velas e das tochas, também houvesse a presença dos sacerdotes. O pároco ou vigário, ou mesmo seu coadjutor, deveriam, pelas obrigações que lhes cabiam, fazer a encomendação de todos que falecessem, antes da realização da sepultura³⁴. A encomendação da alma consistia em orações empreendidas com o objetivo a sua Salvação. Poderiam ser realizadas em casa ou na igreja, com as missas de corpo presente. Já o acompanhamento de sacerdotes dependia do desejo expresso em testamento e da soma em dinheiro deixada para tal. Portanto, pedir acompanhamento de membros da Igreja dizia respeito às pompas solenes, que podem ser quantificadas através dos pedidos por um ou mais sacerdotes. A partir dos testamentos, e suas sutis palavras, analisados para os séculos XVIII e XIX, têm-se as seguintes composições:

<i>Pedido de acompanhamento de sacerdotes no cortejo, século XVIII</i>		
<i>Pároco</i>	<i>n. de solicitações</i>	<i>%</i>
“Todos os padres presentes na freguesia/ou os que houver”	27	69,23
Três padres	1	2,56
Vigário	2	5,13
Vigário e demais padres	3	7,69
Vigário mais dois padres	2	5,13
Vigário mais quatro padres	1	2,56
Vigário mais um padre	3	7,69
Total	39	

A maioria dos testadores (69,23% deles) do século XVIII pedia que todos os padres que se encontrassem presentes na freguesia, no momento de seu falecimento, acompanhassem o corpo morto até chegar à sepultura, não interessando se fossem vigários ou coadjutores. Dos 39 testamentos selecionados, 11 (28,2%) continham vontade expressa de seus autores de que, pelo menos o vigário, estivesse presente ao cortejo; presença que iria engrandecer ainda mais a cerimônia e conferir a esta um status mais elevado do sagrado, nos quadros da simbologia da época. A título de comparação

³⁴ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor...*, 50. Arcebispo do dito Arcebispado e do Conselho de Sua Majestade. *Propostas e aceitas em Sinodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho de 1707.* São Paulo: Typografia de Antônio Louzada Antunes, 1853, Livro 4º, título 45, § 812 a § 814, p. 287.

entre uma e outra centúria, vê-se que, no século XIX, o padrão seguiu-se, conforme a tabela abaixo:

<i>Pedido de acompanhamento de sacerdotes no cortejo, século XIX</i>		
<i>Pároco</i>	<i>n. de solicitações</i>	<i>%</i>
“Todos os padres presentes na freguesia/ou os que houver”	5	8,47
Vigário	7	11,86
Vigário e demais padres	26	44,07
Vigário mais cinco padres	1	1,69
Vigário mais dois padres	3	5,08
Vigário mais quatro padres	4	6,78
Vigário mais seis padres	3	5,08
Vigário mais três padres	1	1,69
Vigário mais um padre	8	13,56
Vigário mais vinte padres	1	1,69
Total	59	

Inusitadamente, no século XIX a presença do vigário tornou-se importante para a quase totalidade dos testadores. A pesquisa empreendida revelou que 91,53% dos indivíduos desejavam, no momento de suas mortes, algum tipo de pompa, mesmo que mais discreta, pedindo a presença somente do vigário (11,86%) ou deste e seu coadjutor (13,56%). Porém um número elevado de testadores (61,03%) pediu o comparecimento do vigário e mais três, ou mais, sacerdotes. Entre estes, um testador solicitou que o vigário da freguesia estivesse junto com vinte padres. Foi o caso de Domingos Borges Freire, que faleceu em 1813 e foi sepultado dentro da Matriz.

O Capitão Domingos Borges Freire, homem da ‘elite guerreira’ pedia em seu testamento que lhe mandassem rezar quarenta missas de corpo presente, ou nos dias seguintes ao falecimento, acrescidas de duzentas missas em sufrágios. Conforme suas últimas palavras:

Declaro que no dia do meu falecimento mandarão dizer pela minha alma os meus testamenteiros: 40 missas de corpo presente de esmola de 2 patacas, podendo ser nos dias seguintes. Declaro que mandarão dizer mais, os meus testamenteiros, pela minha alma 200 missas de esmola costumada, na parte onde qualquer dos meus testamenteiros tomar conta deste meu testamento. Declaro que mandarão os ditos meus testamenteiros dizer 50 missas pela alma do meu pai, Leonardo Freire; outras 50 pela alma de minha mãe, Leonarda Maria da Encarnação; 40 pela alma de minha irmã Ana; ofício de corpo presente por minha alma e mais 3 pelas almas do meu pai, mãe e irmã declarados. E pelas almas dos defuntos da minha obrigação 100 missas; pelas almas do purgatório, 80 missas.³⁵

Era de seu desejo ser sepultado no Rio de Janeiro, dentro da igreja de Nossa Senhora Monte do Carmo e para tal oferecia ao pároco e aos vinte sacerdotes que o acompanhariam a esmola costumada e mais “vela de meia libra a cada um dos sacerdotes para me acompanharem à igreja onde hei de ser sepultado.” Seu último pedido não foi cumprido por seu testamenteiro, já que, ao falecer foi sepultado em Porto Alegre. Porém, o

vigário José Inácio dos Santos lhe concedeu uma cova *ad sanctos*, no interior do templo, o que significa dizer, segundo as representações da época, que o Capitão estaria eternamente acompanhado pela Corte Celestial.

A partir destas premissas, não é difícil crer que, de fato, havia uma lógica do morrer em paz sustentada por uma espécie de negócio entre vivos e mortos, um comércio que, a partir da documentação de arquivo, pode ser quantificado e traduzir a adesão dos fiéis ao catolicismo vigente. Assim, seria possível chegar-se bem próximo de uma contabilidade das demonstrações de sentimento religioso, das estratégias dos crentes para prevenirem-se contra as chamas do Inferno, como igualmente, medir-se seu empenho fervoroso neste particular aspecto da cultura funerária católica.

Na cidade de Porto Alegre, nos casos analisados para os anos entre 1775 e 1830, os registros paroquiais de óbitos e os escritos testamentais, na medida em que são interpretados em seus indícios, pistas, ou nas expressões à primeira vista sem importância³⁶, passam a ter um valor inestimável. Indicam justamente a consistência da devoção católica por parte dos porto-alegrenses, ou pelo menos, podem expressar que havia submissão e obediência aos princípios fundantes do catolicismo, nos momentos de iminência da morte.

Da interpretação subtraída dos dados fornecidos convém destacar que, entre um e outro século, parece ter havido, na vila de Porto Alegre, uma certa continuidade das tradições católicas que remontam as práticas medievais, constituídas tanto por ter nas irmandades religiosas os alicerces da intersecção divina, daí a sua necessária presença nos féretros fúnebres, como pelo temor de deixar a alma confinada no purgatório, representado pela forte presença da irmandade das Almas nos pedidos por esquife ou acompanhamento. Vale, ainda, na mesma direção, atentar para o crescimento da pompa fúnebre no século XIX, mantendo vivo o processo de clericalização da morte, revelado pelos pedidos do comparecimento do vigário aos referidos cortejos, conforme as tabelas confeccionadas. Todas as medidas tomadas pelo cristão, no sentido de garantir uma 'boa morte', seja por redigir testamento, seja por pedir por sufrágio, ou ainda por acompanhamento, eram medidas que, segundo a Igreja, faziam parte da conduta necessária para garantir a Salvação.

Fazer o percurso historiográfico e a pesquisa documental que revelam os rituais católicos, em Porto Alegre, empregados na preparação da partida deste mundo para o Além, não apenas deixam à mostra as crenças e os valores compartilhados, como impedem que se conceba 'o povo rio-grandense' uma gente não sujeita aos preceitos religiosos vigentes.



Artigo recebido em janeiro de 2010. Aprovado em março de 2010.

³⁶ Sobre a prática testamentária no Brasil colonial e suas formas de tratamento historiográfico ver, entre outros: PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo: Annablume, 1995, FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, e RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

