



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIRIO - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
Programa de Pós-Graduação em História



ANNE ELISE REIS DA PAIXÃO

**NO CÁRCERE DIVINO.
PURGATÓRIO, INDULGÊNCIAS E
MISSAS PELAS ALMAS NO RIO DE
JANEIRO SETECENTISTA**

2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH

No cárcere divino.

Purgatório, indulgências e missas pelas almas
no Rio de Janeiro setecentista

Anne Elise Reis da Paixão

Tese submetida ao corpo docente do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em História, sob orientação da Prof^ª. Dr^ª. Claudia Rodrigues.

Rio de Janeiro

2020

Catálogo informatizada pelo(a) autor(a)

P142 Paixão, Anne Elise Reis da
No cárcere divino. Purgatório, indulgências e missas pelas almas no Rio de Janeiro setecentista / Anne Elise Reis da Paixão. -- Rio de Janeiro, 2020. 364

Orientadora: Claudia Rodrigues.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História, 2020.

1. Escatologia Católica. 2. Purgatório. 3. Indulgências. 4. Missas. 5. Breves Apostólicos. I. Rodrigues, Claudia, orient. II. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH

No cárcere divino.

Purgatório, indulgências e missas pelas almas no Rio de Janeiro setecentista

Aprovada por:

Prof.^a Dr.^a Laurinda Abreu
Universidade de Évora

Prof.^a Dr.^a Maria Marta Lobo de Araújo
Universidade do Minho

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

Prof. Dr. Anderson José Machado de Oliveira
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Prof.^a Dr.^a Claudia Rodrigues – Orientadora
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Prof.^a Dr.^a Miriam Cabral Coser – Suplente
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Márcio de Sousa Soares – Suplente
Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro

2020

Às mulheres na minha vida, pelo exemplo.

AGRADECIMENTOS

Embora meu nome estampe a capa desta tese de doutorado, ela é composta por muitas mãos que me afagaram em incontáveis momentos. Sorte minha poder arrolar e mencionar tantas e tantos que tornaram essa jornada mais aprazível.

Agradeço à CAPES a concessão de uma bolsa de pesquisa, tendo financiado esse estudo por quase dois anos. Frente ao desmonte da educação gratuita e pública de qualidade, espero que meu trabalho seja mais um, e não um dos últimos, finalizado com o suporte financeiro dado pelos órgãos públicos de fomento. Democratizar a produção acadêmica a todos é nosso dever.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro pela oportunidade e pela qualidade oferecida durante todo o curso.

Agradeço aos professores que compuseram a banca de defesa desta tese de doutorado. Sou grata à disponibilidade, ao intento de compartilhar conhecimento e a contribuir para o meu crescimento enquanto pesquisadora.

Agradeço imensamente à Cláudia, minha orientadora. Se é difícil colocar em palavras toda essa jornada, é ainda mais difícil descrever o apoio dela em toda essa aventura. Em 2015, Cláudia me recebeu em sua sala na UNIRIO com ideias muito soltas e acabou por me ajudar a construir todas as páginas a seguir. Exemplo de pesquisadora, mas também de amiga. Obrigada por ceder parte da documentação analisada.

Agradeço às amigas cujo colo é o mais acolhedor. Aline, Barbara, Izabela, Lanza, Renata e Riba, vocês são o melhor presente da graduação na UFRJ. Muito do que sou hoje é porque vocês são comigo. Obrigada por (re)definirem o que é ser mulher hoje.

Agradeço às amigas Ladyane, Bruna, Debora, Rebeca e Beatriz. Pela acolhida, risadas, amor e incessantes perguntas de “você ainda não acabou isso?”. Acreditem, acabei agora. A longevidade de nossa amizade é motivo de orgulho para mim.

Agradeço a minha família pelo contínuo suporte emocional e material. Por serem a base de tudo. O ponto de partida e de regresso. Muito obrigada!

Agradeço, enfim, às mulheres que me guiam diretamente pelo exemplo, pelo erro e pela persistência. É um coletivo sem único nome, mas de muito significado para mim. Entre elas, minha mãe que nunca pode terminar seu mestrado devido aos ritmos da vida. Agora são duas filhas doutoras.

“Porém haverá sempre, espero, um lugar nos sonhos do homem para a *nuance*, para a justiça/justeza, para a medida em todos os sentidos do termo, para a razão (ó Purgatório racional!) e para a esperança.”

O nascimento do Purgatório – Jacques Le Goff (1981)

PAIXÃO, Anne Elise Reis da. *No cárcere divino. Purgatório, indulgências e missas pelas almas no Rio de Janeiro setecentista*. 2020. 364f. Tese de doutorado (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

RESUMO

Na presente tese está proposta a reflexão sobre a crença no Purgatório por meio de suas práticas, a exemplo do recurso às indulgências e da requisição de missas pelas almas, entre os católicos da cidade do Rio de Janeiro setecentista. Promovidas pela crença no Purgatório, essas ações incidem luz sobre as diversas estratégias existentes para a salvação no período colonial. Para tal objetivo, dois conjuntos documentais foram analisados: os breves apostólicos e os testamentos. Os breves eram solicitados à Santa Sé para a aquisição de indulgências mediante a execução de rituais católicos. Nos testamentos setecentistas analisados, encontram-se variados pedidos de missas fúnebres com vistas à salvação da própria alma e da de terceiros. Por meio dessa documentação principal e de outras fontes, buscou-se observar como os católicos obstinados pela salvação pessoal recorreram às indulgências e às missas fúnebres para abreviar ou extinguir o tempo de purgação, dado o medo incutido pela Igreja Católica quanto à terribilidade das penas do Purgatório. Nesse sentido, verificaram-se variadas estratégias tomadas pelos fiéis frente a um *post mortem* incerto e atemorizador.

Palavras-chave: Escatologia Católica. Purgatório. Indulgências. Missas. Breves Apostólicos. Testamentos. Rio de Janeiro setecentista.

PAIXÃO, Anne Elise Reis da. *In a divine prison. Purgatory, indulgences and masses for the souls in Rio de Janeiro in the eighteenth century*. 2020. 364f. Tese de doutorado (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

ABSTRACT

This thesis proposes a reflection on the belief in Purgatory through its practices, such as the use of indulgences and the request for masses for the souls by the catholics in the city of Rio de Janeiro in the eighteenth century. Promoted by the belief in Purgatory, these actions shed light on the various strategies that existed for salvation in the colonial period. For this purpose, two documentary sets were analyzed: the papal briefs and the wills. Briefs were requested from the Holy See for the acquisition of indulgences, to be obtained by performing catholic rituals. In the eighteenth-century wills analyzed, there are several requests for masses seeking for self-salvation and for others. Through this main documentation and other sources, it was sought to observe how catholics obstinated for personal salvation resorted to indulgences and funeral masses to shorten or extinguish the time of purging, given the fear instilled by the Catholic Church about the terrible punishments of Purgatory. Therefore, it was possible to notice several strategies taken by the faithful in the face of an uncertain and frightening postmortem.

Keywords: Catholic eschatology. Purgatory. Indulgences. Masses. Papal briefs. Wills. Rio de Janeiro in the eighteenth century.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES E MAPA

Imagem 1 – A venda de indulgências (1522/1523).....	48
Imagem 2 – Alma em purgação (1647).....	77
Imagem 3 – Nossa Senhora do Carmo (1700).....	85
Imagem 4 – Nossa Senhora do Carmo e São Simão Stock (1707).....	86
Imagem 5 – Folheto <i>Lágrimas das Almas</i>	103
Imagem 6 – Cristo crucificado (1746).....	108
Imagem 7 – Peregrinação nas igrejas romanas no jubileu de 1575.....	123
Imagem 8 – Indulgência plenária para a Igreja de Santo Antônio dos Portugueses em Roma (1778).....	126
Imagem 9 – Sumário das Indulgências da Irmandade de Santa Maria de Madalena em Lisboa (1579)	155
Imagem 10 – Decreto das Indulgências das Estações (1777).....	161
Imagem 11 – <i>Espelho em que cada um se deve ver e considerar</i> (Frei José Santa Maria de Jesus, 1735)	235
Imagem 12 – Virgem e as Almas do Purgatório (Pedro Machuca, 1517).....	243
Imagem 13 – São José em seu leito de morte.....	247
Gráfico 1 – Aprovação de altares privilegiados por década.....	166
Gráfico 2 – Média do número total de missas por década.....	304
Gráfico 3 – Média do valor gasto em missas por década	313
Gráfico 4 – Valor médio gasto em missas por ano (1771-1788).....	322
Mapa 1 – Templos católicos na urbe fluminense no século XVIII	171

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Número de processos abertos por década.....	148
Tabela 2 – Número de breves de indulgências por tipo de impetrante.....	152
Tabela 3 – Quantidade de testamentos por década.....	217
Tabela 4 – Ocupação e status dos testadores.....	220
Tabela 5 – Filiação à irmandade(s) e ordem(ns) terceira(s) por testador.....	248
Tabela 6 – Quantidade de missas de corpo presente e na proximidade da morte por década	271
Tabela 7 – Locais das missas de corpo presente e na proximidade da morte por década.....	279
Tabela 8 – Quantidade de testamentos com número total de missas por gênero.....	303
Tabela 9 – Número de missas de sufrágio por década.....	306
Tabela 10 – Quantidade de testamentos com valor total de missas por gênero.....	313
Tabela 11 – Número de testadores solicitantes de missas perpétuas e cotidianas.....	320
Tabela 12 – Número total de missas e (número médio) de missas solicitadas por intenção..	327
Tabela 13 – Número e percentagem de testadores solicitantes por intenção das missas.....	328
Tabela 14 – Referências às almas do Purgatório nos pedidos de missas.....	337

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – “Grito das Almas” no Index de <i>Gritos das almas</i>	89
Quadro 2 – Concessões de altares privilegiados no século XVIII	167
Quadro 3 – Indulgências concedidas para a visitação de templos com duração perpétua	178
Quadro 4 – Intercessores solicitados pelos testadores.....	240
Quadro 5 – Irmandades e ordens terceiras indicadas pelos testadores	249
Quadro 6 – Mortalhas solicitadas pelos testadores.....	261
Quadro 7 – Local das missas de corpo presente e na proximidade da morte entre os testadores que solicitaram apenas um local	282
Quadro 8 – Ocasão para a realização dos ofícios de defuntos	288
Quadro 9 – Locais para a realização dos ofícios de defuntos.....	290
Quadro 10 – Missas votivas e ciclos de missas na proximidade da morte por intenções variadas.....	293

LISTA DE ABREVIATURAS

ACMRJ – Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro

BNRJ – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

SUMÁRIO

<i>Introdução</i>	14
<i>Capítulo 1 - A trajetória de uma crença: o Purgatório e suas práticas no Ocidente cristão</i>	21
1.1 Um nascimento do Purgatório?.....	24
1.2 O Purgatório através dos concílios	28
1.3 O Purgatório na modernidade tridentina.....	52
1.4 Os fiéis defuntos	75
1.5 “Ay de nós! Ay! Ay!”: o clamor das almas do Purgatório	83
<i>Capítulo 2 - O Tesouro dos Méritos e a concessão de indulgências no Rio de Janeiro setecentista</i>	111
2.1 As boas obras	111
2.2 Os jubileus	121
2.3 “Só a lembrança nos faz ainda tremer”: o terremoto de 1755 e as indulgências	136
2.4 Apossar-se do Tesouro dos Méritos.....	147
<i>Capítulo 3 - O bem-morrer como estratégia para a salvação</i>	188
3.1 A ritualização da morte	188
3.2 O Purgatório e os rituais da Boa morte.....	198
3.3 De crer a escrever: o testamento como instrumento para a salvação.....	214
3.4 Devoções e oragos nos testamentos	221
<i>Capítulo 4 - O sufrágio mais eficaz: a missa</i>	265
4.1 Na proximidade da morte: missas de corpo presente e os ofícios de defuntos.....	266
4.2 As missas e a terça testamentária	299
<i>Conclusão</i>	342
<i>Fontes e Referências Bibliográficas</i>	347

INTRODUÇÃO

“[...] ninguém se salva sozinho. Perante o sofrimento, onde se mede o verdadeiro desenvolvimento dos nossos povos, descobrimos e experimentamos a oração sacerdotal de Jesus: “Que todos sejam um só” (Jo 17, 21). [...] “Porque sois tão medrosos? Ainda não tendes fé?” O início da fé é reconhecer-se necessitado de salvação. Não somos autossuficientes, sozinhos afundamos: precisamos do Senhor como os antigos navegadores, das estrelas.”¹
 Papa Francisco (2020)

O ano de 2020 será lembrado como o ano da pandemia. Conforme os primeiros dias se passaram, temores de uma possível guerra nuclear e as catástrofes naturais que se fizeram presente logo na alvorada da década foram esquecidos e cederam espaço a uma ameaça invisível a olho nu, mas certamente sentida na carne. Em 27 de março, diante da difusão da COVID-19 na Itália e, conseqüentemente, da alta mortalidade, o Papa Francisco celebrou excepcionalmente uma missa com a bênção *Urbi et Orbi*, dada apenas na Páscoa e no Natal, na qual concedia indulgência plenária a todos os católicos do mundo, atualmente cerca de 1,3 bilhão de fiéis. A celebração foi transmitida ao vivo e múltiplas imagens do pontífice sozinho na Praça de São Pedro vazia, sem fiéis, em um anoitecer chuvoso foram compartilhadas nas redes sociais.² A fim de fortalecer o pedido do papa para o fim da pandemia, foi colocado no meio da praça o crucifixo da igreja de São Marcelo no Corso. A peça é venerada pelos católicos desde 1519, quando permaneceu intacta após um incêndio que consumiu toda a igreja e outras imagens religiosas. Três anos depois, o crucifixo foi levado até a Praça São Pedro em uma procissão que durou três dias para rogar a Deus o fim da peste negra que assolava a cidade.³ Em 2020, impossibilitados de aglomerar em uma procissão, a oração diante do crucifixo foi feita silenciosamente pelo pontífice que, ao final, beijou os pés de Cristo.

Entre as muitas lições intencionadas pelo Papa Francisco em sua fala, destaca-se a ideia de que a salvação não é feita de modo solitário. Para isso, agradeceu a colaboração de

¹ Bênção “*Urbi et Orbi*”. Momento extraordinário de oração em tempo de pandemia presidido pelo Papa Francisco. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/urbi/documents/papa-francesco_20200327_urbi-et-orbi-epidemia.html. Acesso em: 01 de novembro de 2020.

² Papa reza só e concede indulgência plenária por pandemia de coronavírus. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/03/27/papa-reza-so-e-concede-indulgencia-plenaria-por-pandemia-de-coronavirus.ghtml>. Acesso em: 01 de novembro de 2020.

³ *Miraculous crucifix moved to St. Peter’s Square for Pope Francis’ ‘Urbi et Orbi’ blessing*. Disponível em: <https://www.catholicnewsagency.com/news/miraculous-crucifix-moved-to-st-peters-square-for-pope-francis-urbi-et-orbi-blessing-54055>. Acesso em: 01 de novembro de 2020.

todos os trabalhadores dos chamados serviços essenciais, desde os coletores de lixo até os profissionais de medicina. Apenas a partir de esforços coletivos a salvação se caucionaria. A autossuficiência do indivíduo não o salvaria da crise material e secular, assim como sozinho também não poderia se salvar espiritualmente. Na prédica pontifical, explicita-se como no momento de crise fica-se mais vulnerável e amedrontado. Contudo, seria somente a confiança e a fé em Jesus Cristo que possibilitariam o conforto e a coragem para enfrentar a insegurança desses tempos. Nesse sentido, a indulgência plenária concedida pelo papa contribuiria para os fiéis ao promover a remissão das penas decorrentes dos pecados cometidos, engendrando um trespasse com menores tribulações. Diante da fácil contaminação entre as pessoas, muitos faleceram sem a recepção da extrema-unção, sacramento conferido na proximidade do óbito. Por esse motivo, entende-se o valor da graça concedida pelo pontífice aos católicos.

Mesmo antes da missa do Papa Francisco, o Supremo Tribunal da Penitenciaria Apostólica, em 19 de março de 2020, já havia concedido indulgência plenária aos enfermos afetados pelo coronavírus mediante a execução de exercícios espirituais, como assistir uma missa através de algum meio de comunicação, recitar o rosário, rezar o Pai Nosso, o Credo, entre outros. No decreto, pedia-se que os fiéis adoentados buscassem se confessar e comungar o mais depressa possível. Informava-se que os sacerdotes estavam rezando em prol dos impossibilitados de receber a extrema-unção para que ganhassem igualmente a indulgência plenária. Era desejável que o moribundo portasse um crucifixo ou uma cruz e tivesse habitualmente orado durante a vida. A ação estava baseada na comunhão dos santos, crença na qual afirma-se a união e comunicação de bens espirituais entre os vivos e mortos no seio da Igreja. A indulgência também seria aplicada aos familiares, trabalhadores e outros indivíduos expostos ao contágio que estivessem cuidando dos enfermos.⁴

Ainda no contexto da pandemia, a Santa Sé estendeu a concessão de indulgência plenária aos mortos durante todo o mês de novembro, em virtude de se comemorar os fiéis finados no dia 2. A decisão decorreu dos vários pedidos feitos à Cúria Romana visando diminuir a aglomeração de católicos nos espaços religiosos. Assim, conforme a tradição, haveria a possibilidade para que os fiéis “comutassem as obras piedosas para obter as indulgências plenárias aplicáveis às almas do purgatório”. Para conferirem as graças por meio de sufrágio, os católicos deveriam realizar certas obras espirituais, tais como visita a cemitérios, oração aos defuntos, entre outras práticas. A concessão desse perdão era

⁴ *Decreto, 19 de março de 2020*. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/apos_t_peni_t/documents/rc_trib_appen_pro_20200319_decreto-speciali-indulgenze_po.html. Acesso em: 01 de novembro de 2020.

igualmente aplicável a pessoas adoentadas ou que não pudessem sair de casa, precisando, então, realizar as orações determinadas no decreto.⁵

Diante da pandemia, as respostas da Igreja Católica testemunhadas por nós em 2020 e acima mencionadas mantêm muitos paralelos com a forma pela qual a instituição eclesiástica lidava com as crises no período moderno. Todas as concessões feitas estão embasadas numa concepção tradicional e plurissecular da morte e da salvação. Dá-se a preocupação com a morte repentina, sem os devidos cuidados religiosos, pois ela ameaça o católico que aspira o céu como morada após o falecimento. As indulgências entram em cena, então, na tentativa de garantir um trespasse com menos pecados a serem contabilizados no tribunal divino, sendo um recurso oferecido pela Igreja Católica a ser colhido pelos desalentados. Os que ainda carregam penas e pequenas culpas não seriam condenados ao Inferno, mas sim encarcerados no Purgatório, local de purgação administrado por Deus. Essa mesma lógica que opera as indulgências e os rituais fúnebres católicos hoje justifica o que veremos ao longo desse trabalho para a população do Rio de Janeiro no século XVIII.

Em busca de compreender certas práticas religiosas concernentes ao morrer, o estudo do Purgatório mostra-se indispensável. É por meio dessa crença que ritos fúnebres, como as missas pelas almas, ganham sentido. Destarte, essa pesquisa é motivada pela curiosidade em compreender como a crença no Purgatório foi capaz de mobilizar os católicos do Rio de Janeiro a lançar mão de variados instrumentos e estratégias para caucionarem a salvação da alma. Dada a impossibilidade de aferir uma crença, resta analisá-la a partir das práticas que foi capaz de fomentar. Nesse sentido, o presente estudo pretende refletir como o Purgatório apresentava-se por meio de práticas religiosas executadas e/ou solicitadas pelos fiéis. Importa ressaltar que o Purgatório, enquanto objeto de pesquisa, foi pouco explorado na historiografia brasileira. Muitos trabalhos buscaram analisar a morte e os costumes fúnebres, mas não necessariamente privilegiaram o Purgatório como o ponto de partida de suas reflexões. Um importante estudo que abriu caminhos para a compreensão do Purgatório para o período colonial é de autoria de Adalgisa Arantes Campos, calcado nas representações iconográficas e na atividade confraternal nas irmandades das Almas em Minas Gerais.⁶

Assim, penso que meu estudo contribuirá para descortinar um pouco mais como a morte e a crença no Purgatório eram vivenciados no período colonial. Longe da pretensão de

⁵ *Indulgências plenárias para os fiéis falecidos se prorrogarão durante todo o mês de novembro*. Disponível em: <https://arqbrasil.com.br/indulgencias-plenarias-para-os-fieis-falecidos-se-prorrogarao-durante-todo-o-mes-de-novembro/>. Acesso em: 01 de novembro de 2020.

⁶ CAMPOS, Adalgisa Arantes. *As irmandades de São Miguel e as almas do purgatório: culto e iconografia no setecentos mineiro*. Belo Horizonte: C/ Arte, 2013.

encerrar a discussão, as reflexões aqui propostas podem ser lidas como estímulo a pensar o Purgatório a partir de novas perspectivas, como pela atividade confraternal, pela execução dos testamentos, pela distribuição de legados etc. – pontos que ainda carecem de mais atenção. Por isso, é oportuno ressaltar que não foi minha intenção pensar em como (e se) a crença se transformou ao longo da centúria analisada, nem como ela poderia ser distintamente praticada entre os segmentos sociais do Rio de Janeiro colonial. Tenho como intuito que o leitor, ao finalizar essas páginas, possa ter apreendido uma faceta da complexa experiência religiosa no período colonial, especificamente aquela atinente ao morrer e às preocupações acerca do destino da alma no além-mundo.

A escolha do Rio de Janeiro setecentista como cenário privilegiado para a análise se justifica por ter sido uma importante cidade, considerada a encruzilhada do Império português no século XVIII, quando vivenciou o auge da economia escravista mineradora.⁷ Durante essa centúria, a cidade passou por diversas transformações não só socioeconômicas, mas também religiosas. Para além de ter se tornado capital, o Rio de Janeiro, que havia se tornado um bispado já em 1676, passou por um processo de crescimento religioso, com a presença de clérigos e a proliferação de associações religiosas, como as irmandades e as ordens terceiras. Além disso, nesse período existe para a região um significativo *corpus* documental capaz de auxiliar na compreensão do Purgatório enquanto uma crença entre os católicos da cidade.

Uma das principais fontes para a constituição desse trabalho são os testamentos setecentistas da freguesia da Sé.⁸ Essa era a freguesia mais antiga da cidade, tendo a sua história atrelada ao desenvolvimento urbano do Rio de Janeiro. A construção da igreja de São Sebastião iniciou-se em 1567 a mando do governador-geral Mem de Sá, no morro do Castelo, cujas obras só se completaram em 1583. O templo se tornou paróquia em 1569, sendo responsável pela administração dos sacramentos dos moradores da urbe.⁹ Com o crescimento populacional e visando atender melhor os católicos, a freguesia da Sé, alojada no pequenino edifício no alto do morro, foi desmembrada a partir da criação da freguesia de Nossa Senhora da Candelária em 1634.¹⁰ O tamanho do templo não impediu a elevação da matriz à condição

⁷ SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá. *Na encruzilhada do império: Hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c.1650-c.1750)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

⁸ Os testamentos analisados compõem o banco de dados mantido pela Prof^a. Dr^a. Claudia Rodrigues. Tanto as transcrições quanto o tabelamento via *Microsoft Access* foram gentilmente cedidos, pelos quais muito agradeço.

⁹ CARDOSO, Vinicius Miranda. *O padroeiro principal da terra: poderes locais e o culto político-religioso a São Sebastião no Rio de Janeiro, c.1680-c.1760*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017, p. 130-131.

¹⁰ COARACY, Vivaldo. *O Rio de Janeiro no século XVII: raízes e perspectivas*. Rio de Janeiro: Documenta Histórica, 2009. p. 73.

de catedral em 1676 pelo papa Inocêncio XI. No século XVIII, a cidade espalhou-se para a planície, tendo se tornado incômodo o deslocamento até o templo. O cabido da Sé passou a buscar um novo local para alocar a catedral. Inicialmente, tentou-se trasladar para a igreja de São José, porém devido a conflitos a transferência não foi efetuada. Em 1734, a Sé foi transferida para igreja de Santa Cruz dos Militares. Três anos depois, foi trasladada para a igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, o que, conforme relata Monsenhor Pizarro, seria provisório, pois o monarca não aprovava o cabido celebrar o ofício divino num templo emprestado e misturado com os pretos.¹¹ Até a chegada da corte portuguesa, em 1808, a Sé permaneceria na irmandade dos pretos. Nesse sentido, embora nossa análise não esteja calcada na hierarquia social existente na cidade, importa sublinhar que nosso cenário é composto por pessoas nascidas livres, alforriadas e escravas. A prática testamentária estava limitada aos dois primeiros, mas a concessão de indulgências estava, muitas vezes, aberta a todos os cristãos, independentemente de sua qualidade social.

A segunda principal fonte são os breves apostólicos de indulgências emitidos pela Santa Sé. A análise desse conjunto documental é inédita, possibilitando compreender como os fiéis da cidade buscaram obter esses perdões não apenas como forma de assegurar a salvação, mas igualmente para fomentar a devoção e a participação no culto divino. A temática das indulgências é pouco estudada para a América Portuguesa, tendo sido normalmente analisada a partir da concessão dessas graças pelo bispo. Dessa forma, o diferencial dos breves apostólicos é que manifestam o desejo dos próprios crentes em impetrar perdões diretamente à Cúria Romana, o que nos permite conhecer quais eram as práticas e exercícios espirituais mais valorizados por eles para serem indulgenciados. Será visto que a principal indulgência aplicada era nos altares, de modo a torná-los privilegiados, isto é, toda missa fúnebre celebrada teria a aplicação de uma indulgência plenária por modo de sufrágio para uma alma do Purgatório. Isso nos auxilia a compreender a preocupação e os anseios em relação à salvação entre os moradores da cidade, sendo uma evidente expressão da crença no Purgatório.

O primeiro capítulo desse trabalho tem como objetivo explorar a constituição do Purgatório enquanto doutrina pela instituição eclesiástica. Levando em consideração o pouco detalhamento sobre seu funcionamento nos decretos do Concílio Tridentino, as discussões sobre o Purgatório e penas temporais tidas em alguns concílios medievais foram abordadas com vistas a compreender esse novo local na escatologia cristã. Avançando para a época

¹¹ PIZARRO E ARAÚJO, José de Souza Azevedo. *Memórias históricas do Rio de Janeiro e províncias anexas [...]*. Rio de Janeiro: Na Impressão Régia, Typographia de Silva Porto, vol.6, 1820-1822, p. 44-55.

moderna, analisar as práticas fomentadas pelo Purgatório a partir de outros trabalhos historiográficos contribuirá para entendermos a crença trazida pelos portugueses para a América e como a mesma sofreu pequenas alterações após Trento. Por fim, as obras *Gritos das Almas...* de Joseph Boneta (1689) e *Supplica das Benditas Almas...* do frei Apolinário da Conceição (1746) serão analisadas a partir da forma que retratavam os fiéis defuntos e como apresentavam a solidariedade entre os vivos e os mortos requisitada pela Igreja Católica e pelas próprias almas do Purgatório.

No segundo capítulo, propõe-se a reflexão acerca da aquisição de indulgências entre os fiéis do Rio de Janeiro. Para tal, é necessário compreender a concepção concernente ao tesouro dos méritos, sendo este o fundamento teológico para a distribuição de indulgências por parte da Igreja Católica. Esses perdões poderiam ser concedidos voluntariamente pela hierarquia eclesiástica, como na ocasião do jubileu ou por meio da execução de certas atividades espirituais definidas pelo bispo da localidade, sendo comunicados aos fiéis por meio de editais e cartas pastorais disponíveis no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. As indulgências também eram requisitadas pelos católicos diretamente à Santa Sé, como será visto por meio da análise dos breves apostólicos.

O terceiro capítulo tem como objetivo analisar elementos da boa morte diretamente relacionados ao Purgatório. Assim, alguns rituais e práticas católicas foram examinados à luz da crença, especialmente a confecção dos testamentos. Tido como um instrumento para a salvação, a análise desses registros de últimas vontades nos permite conhecer os anseios, expectativas e devoções dos testadores do Rio de Janeiro setecentista. Nesse sentido, observa-se como buscavam se preparar para um *post mortem* de incertezas e atemorizador contando com o socorro de protetores espirituais e também da intercessão dos vivos. Pensando nessas ações enquanto estratégias, intenta-se refletir como cada ato responderia a um momento dentro do processo de salvação. Para isso, os manuais de bem-morrer *Breve aparelho...* do jesuíta Estevão de Castro (1621) e *Brados do pastor...* do frei José de Santa Maria de Jesus (1731) serão examinados, na medida em que eram obras destinadas à instrução dos fiéis na preparação para a morte, admoestando-os acerca dos lugares do além-mundo e dos gestos fúnebres a serem desempenhados.

No quarto capítulo, é analisada a requisição de inúmeras missas pelas almas nos testamentos. A escolha por analisar as missas parte do pressuposto de que a celebração eucarística seria o principal sufrágio para libertar as almas do cárcere divino, tal como preceituava a Igreja Católica. Compreendendo a lógica temporal regente do Purgatório, é necessário analisar as missas a partir de *quando* seriam ditas. Nesse sentido, dividi as

celebrações de corpo presente, na proximidade da morte, das demais missas custeadas pela terça testamentária. Essa distinção é chave para compreendermos o desejo dos católicos em rapidamente saírem do Purgatório caso lá fossem encarcerados. Ao mesmo tempo, busca-se compreender as solidariedades e devoções que fundamentam as intenções das missas e os possíveis motivos que levaram à grande variabilidade no número de celebrações requisitado pelos testadores.

Para essa tarefa, as fontes consultadas foram tratadas ora quantitativamente ora qualitativamente. As centenas de milhares de missas requisitadas pelos testadores foram tabeladas por meio do *software Microsoft Access*, acrescentando novos campos ao banco de dados já existente da Prof.^a Dr.^a Claudia Rodrigues.¹² A contabilização dessas celebrações foi capaz de nos revelar um panorama geral das práticas e das intenções devocionais e, a partir desses dados, alguns testamentos foram tratados qualitativamente. Isso porque casos específicos desvelam certas nuances e estratégias mobilizados pelos testadores.

Ao final da leitura do trabalho, espero que as palavras do Papa Francisco e as ações da Igreja Católica no contexto da pandemia soem mais familiares e compreensíveis ao leitor. O temor da morte, sua imprevisibilidade e o incerto destino da alma no *post mortem* justificam as práticas do passado e do presente. Embora haja três séculos separando os católicos de hoje daqueles do século XVIII, nos ligamos aos antepassados em nossa pequenez diante da inevitável finitude humana.

¹² Agradeço a disponibilidade dos alunos da Iniciação Científica do curso de História da UNIRIO, Felipe Leal Spinelli, Maria Luiza Silva e Vitória Dias Fernandes, em me ajudar no preenchimento das tabelas de missas no banco de dados no *Microsoft Access*.

CAPÍTULO 1

A trajetória de uma crença: o Purgatório e suas práticas no Ocidente cristão

O mesmo Deus (diziam as almas) que é cheio de misericórdia, quer que useis de Caridade conosco. Seria pois de especial agrado para Deus a Caridade, que o Fidelíssimo Rei teve para com as santas almas, as quais estará aliviando das penas até o fim do mundo; pois as preveniu de subsídios, e meios, que podem perseverar, e continuar, enquanto houver Igreja Militante. – Fr. Mateus da Encarnação Pina

Em 12 de fevereiro de 1751, frei Mateus da Encarnação Pina proferiu um sermão fúnebre nas exéquias de D. João V no Rio de Janeiro. O cerimonial foi realizado na Sé, sendo organizado pela câmara da cidade.¹³ Certamente, foi partilhado pelas altas dignidades da localidade juntamente aos demais moradores da urbe. Ouvido por muitos, o encômio do frei beneditino ressaltou toda a glória dos feitos do monarca defunto, tendo como objetivo não apenas prantear o soberano, mas também exaltar a monarquia católica portuguesa e pregar sobre a considerada “boa morte”, da qual falarei mais adiante.

O frei não poupou palavras para referenciar a essência caridosa do rei diante de seus súditos, fossem eles vivos ou mortos. Entre os auxílios caritativos do monarca, estava a especial atenção dada às almas do Purgatório: missas, esmolas, bulas papais financiadas e/ou adquiridas pelo rei para que as santas almas aliviassem suas penas. Nas palavras do sermonista, ao ajudar as almas em estado de purgação, a majestade agradava a divindade celestial. O que, de acordo com a crença católica, acabava por contribuir para a própria salvação do soberano. Nesse momento da prédica, o beneditino utiliza o exemplo do rei generoso para ensinar aos ouvintes como agir com as almas santas. A liberalidade régia teria

¹³ PINNA, Mateus da Encarnação. *Sermão nas Exéquias Del rey fidelissimo D. João V. Que o Senado da Camera da Cidade do Rio de Janeiro fez celebrar, na Sé da mesma cidade, em 12 de Fevereiro de 1751...* Lisboa: Officina de Ignacio Rodrigues, 1752. Mateus da Encarnação foi um monge beneditino nascido em 1687 na cidade do Rio de Janeiro. Completou seus estudos nos mosteiros do Rio de Janeiro e da Bahia. Em 1703, já era monge da ordem beneditina e, em 1708, tornou-se presbítero. Entre as diversas funções assumidas em sua vida religiosa, atuou como professor de ciências e foi abade do mosteiro fluminense. Faleceu em 18 de dezembro de 1764. Ver: SANTOS, Clara Braz. *O exercício moral de memória da morte nos escritos religiosos do Brasil colonial (séculos XVII e XVIII)*. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista. São Paulo, 2016, 207p., p. 203.

sido grandiosa, pois teria fornecido os subsídios e meios para que aquelas suportassem os suplícios, todavia ainda era necessário que os vivos obrassem em intenção daquelas almas.¹⁴

Assim, a morte régia não era somente a ocasião para enaltecer o defunto, mas também uma oportunidade para doutrinar, no púlpito, sobre a morte e os lugares do além-cristão. A passagem selecionada acima é apenas uma das diversas vezes em que Mateus da Encarnação recorreu à figura do rei para exemplificar atos que constituiriam uma boa morte.¹⁵ No catolicismo, morrer bem era realizar uma série de ritos considerados imprescindíveis pela Igreja, com vistas a garantir a salvação no além-túmulo, como os últimos sacramentos, o sepultamento, as missas etc. Todas essas ações objetivavam a alcançar o Paraíso, porém, dado o cerne pecador do homem, era muito provável que a maior parte dos fiéis se dirigisse ao Inferno ou ao Purgatório.¹⁶ No tempo de D. João V, as crenças relativas à finitude não se constituíam em novidade, tendo suas origens no período medieval.

Ao longo da Idade Média, a Igreja cristã buscou se afirmar enquanto intermediária imprescindível no processo de salvação de seus fiéis. Para tal, a instituição eclesiástica desenvolveu uma verdadeira pastoral do pecado, segundo a qual o homem já nascia pecador, sendo herdeiro da culpa original de Adão e Eva. Era através do batismo, sacramento oferecido pela Igreja, que o neófito poderia se emendar com Deus, livrando-se dessa mácula. Após o batismo, o cristão medieval encontrava-se em permanente luta contra as vicissitudes humanas, entre o bem e o mal. O dualismo das forças existentes no mundo não devia ser confundido com a não onipotência de Deus: o bem e o mal só ocorreriam com a permissão divina.¹⁷

Dessa maneira, a escolha pelo mal, pelo erro, era de responsabilidade exclusiva do indivíduo. Segundo essa lógica, o cristão possuía a Igreja ao seu lado para que não desviasse dos caminhos da salvação e não caísse em tentação. A instituição eclesiástica fornecia todas as ferramentas e os aparatos para que fosse possível a defesa diante do Inimigo.¹⁸ Nesse processo, o medo era fomentado em seu rebanho através de pregações e sermões cuja base era

¹⁴ PINNA, Mateus, op. cit., 1752, p. 41-42.

¹⁵ O falecimento de grandes figuras era utilizado pelos clérigos como ponto de partida para moralizar os crentes acerca do bem-morrer, fazendo do púlpito um local de promoção à meditação na morte e de fomento a práticas espirituais contínuas ao longo da vida. Sobre essa questão, consultar: SANTOS, Clara Braz. *O exercício moral de memória da morte nos escritos religiosos do Brasil colonial (séculos XVII e XVIII)*. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista. São Paulo, 2016.

¹⁶ CAMPOS, Adalgisa Arantes. *As irmandades de São Miguel e as almas do purgatório: culto e iconografia no Setecentos mineiro*. Belo Horizonte: C/ Arte, 2013; REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000; RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do Além: a secularização da morte no Rio de Janeiro – séculos XVIII e XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

¹⁷ BASCHET, Jérôme. *A civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 374-382.

¹⁸ BASCHET, Jérôme, op. cit., 2006, p. 384-385.

o pecado. Segundo Jean Delumeau, o “discurso eclesiástico reduzido ao essencial foi com efeito este: os lobos, o mar e as estrelas, as pestes, as penúrias e as guerras, são menos temíveis do que o demônio e o pecado, e a morte do corpo menos do que a da alma.”¹⁹

Atemorizados pelo discurso eclesiástico, aqueles que desejavam se salvar deveriam procurar seguir os preceitos cristãos. Os temores do homem medieval originavam-se dos ensinamentos cristãos a partir de uma *pedagogia do medo*. Ao exercer grande influência nas consciências pessoais, a Igreja mostrava que morrer em paz não seria uma tarefa fácil. Dessa maneira, a culpabilização que incidia sobre os homens garantiu à Igreja a consolidação de sua autoridade e de seus agentes, além da valorização de seus sacramentos e práticas.²⁰

A danação eterna era resultado imediato do comportamento desempenhado neste mundo. A separação entre condenados e eleitos de Deus aconteceria com a chegada do Juízo Final, momento em que, segundo as Sagradas Escrituras, Jesus Cristo voltaria, realizaria o tribunal derradeiro das almas e os corpos seriam ressuscitados. Os justos seguiriam com a Santíssima Trindade, os santos e os anjos para um paraíso de delícias, enquanto os transgressores experimentariam o castigo eterno sob o comando de Satã com a ajuda dos anjos caídos. Esse Além era resultado de uma série de influências de outras religiões, tendo, porém, como principal base os escritos evangélicos e o Novo Testamento. Imagem constante do imaginário medieval, o Além foi representado a partir do combate escatológico interminável que era a vida humana.²¹

A preocupação com os fins últimos do homem pode ser explicada através da própria estruturação do cristianismo. Nessa religião, o cristão é entendido como um peregrino (*viator*) rumando para o Reino de Deus. A vida mundana, o presente, é considerada uma temporalidade em marcha para um ponto já revelado no Novo Testamento: a Parusia.²² Dessa maneira, o destino final das almas dependia do retorno de Jesus Cristo à Terra, entretanto indagava-se o que acontecia com as almas no interstício da morte individual e do tribunal coletivo. As respostas foram variadas. Nos primeiros anos do cristianismo, acreditava-se que as almas rumavam para o *refrigerium*, um local de repouso. Mais tarde, acreditou-se que aguardavam sob o seio de Abraão, onde estavam ansiosas pela visão de Deus e não sofriam

¹⁹ DELUMEAU, Jean. *A história do medo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009, p. 44.

²⁰ Id. *O pecado e o medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. São Paulo: Edusc, 2003, v. 1, p. 613-614.

²¹ LE GOFF, Jacques. Além. In: _____; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: Edusc, 2002, v. 1, p. 21-24.

²² GOMES, Francisco José Silva. Escatologia e Novíssimos na Idade Média. In: AMARAL, Clínio de Oliveira; BERRIEL, Marcelo Santiago. *Religião e Religiosidades na Idade Média: poder e práticas discursivas*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2012, p. 201.

nenhum suplício. Essa concepção e muitas outras integraram o imaginário medieval do Além. No final do século XII, a resposta definitiva e aceita como dogma para essa indagação foi o Purgatório, conforme a análise de Le Goff.²³

1.1 Um nascimento do Purgatório?

A crença no Purgatório fomentou nos fiéis um conjunto de práticas concernentes à salvação que variou ao longo do período medieval e moderno, subsistindo até hoje. O historiador que busca analisar as práticas relativas ao Purgatório deve entender tal crença a partir do ato de crer, de forma ativa. Crer é uma atividade em constante mudança, estando suscetível às variações e movimentos dos processos históricos nos quais está inserida.²⁴

O êxito da crença no Purgatório, como veremos adiante, foi resultado de um esforço dogmático eclesiástico, uma vez que não há referências explícitas sobre a sua existência nas Sagradas Escrituras. Dessa maneira, é possível dizer que seu conceito teológico foi construído ao longo dos séculos. O historiador Guillaume Cuchet afirma que, mais do que a busca de uma data precisa da criação do Purgatório, é necessário entendê-lo como um processo.²⁵ Sua afirmação faz referência aos debates levantados a partir da obra de Jacques Le Goff, *La Naissance du Purgatoire* (1981), na qual o historiador aponta o século XII como o período em que o Purgatório teria nascido e, depois, triunfado.

Na concepção de Le Goff, o Purgatório só teria passado a existir quando a palavra *purgatorium*, enquanto substantivo, começou a ser utilizada em fins do século XII. O uso do substantivo indicaria uma “tomada de consciência do Purgatório como lugar”²⁶, especialmente porque antes se utilizavam palavras para expressar as penas purgatórias e não o espaço em si. Segundo o historiador,

um fenômeno lento como a crença no Purgatório estagna, palpita durante séculos, repousa nos ângulos mortos da corrente da história e depois, repentinamente ou quase, é arrastado na massa da onda não para nela se perder, mas, ao contrário, para emergir e para dar testemunho.²⁷

²³ LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Nova Estampa, 1995, p. 17-18.

²⁴ SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, 17-22.

²⁵ CUCHET, Guillaume. Introduction. In: _____. *Le purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme*. Paris: Éditions de l'École des hautes études em sciences sociales, 2012, p. 13.

²⁶ LE GOFF, Jacques, op. cit., 1995, p. 17.

²⁷ LE GOFF, Jacques, op. cit., 1995, p. 17.

Em sua análise, o surgimento do nome não é apenas algo espontâneo, mas sim o resultado de um processo plurissecular no qual tal crença sofreu intensidades variáveis. Contudo, se o Purgatório nasceu em dado momento, antes ele foi gestado. As ideias embrionárias que deram base para o “nascimento” do Purgatório foram exploradas por Le Goff em sua obra, que serão aqui abordadas mais adiante. Entretanto, como afirmou Baschet, muitas das críticas feitas a essa análise versam sobre como o historiador minimizou certos elementos dessa crença que já existiam anteriormente e como superestimou as rupturas causadas pelas transformações sociais no alvorecer do segundo milênio.²⁸

Uma dessas mudanças seria o processo de espacialização do pensamento ocorrido após o ano mil. Para Le Goff, assim como se organizaram diversos espaços sociais, econômicos, políticos etc., organizou-se também o espaço do Além e, desse modo, o Purgatório pode ser interiorizado pelo pensamento. Arranjar os espaços do além-mundo foi importante para a sociedade medieval, segundo o autor, tendo em vista que se acreditava que os vivos e os mortos mantinham relações mútuas. Entendia-se que os movimentos desempenhados pela sociedade de cá reverberavam na organização cartográfica do outro mundo. Logo, para Le Goff, o surgimento do Purgatório acompanhou as mudanças de ordenamento social no novo milênio.²⁹

Essa ideia foi criticada, por exemplo, por Brian Patrick McGuire, em 1989, que acredita que tal análise simplifica a complexidade da experiência social na Idade Média. Por ter guiado sua análise fazendo uso do nome (*purgatorium*) surgido em fins do século XII, McGuire afirma que Le Goff acabou por comparar as manifestações anteriores acerca do Purgatório de acordo com a concepção ducentista do terceiro local. Essa busca de Le Goff, de acordo com McGuire, desconsideraria as formas pelas quais as crenças se desenvolvem, sendo esse um movimento não linear. Logo, não seria possível compreender o desenvolvimento dessa doutrina com um olhar fixo no resultado final. McGuire não entende o Purgatório como um indicativo de uma mudança na visão de mundo medieval, uma vez que ele acredita que a ideia sobre esse terceiro lugar no Além nunca se tornou central nas crenças populares medievais. Para ele, “Purgatório existia praticamente de uma forma ou de outra

²⁸ BASCHET, Jérôme. Le nom, (l'âme) et le lieu. Autour de *La naissance du Purgatoire* de Jacques Le Goff. In: CUCHET, Guillaume (Dir.). *Le purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme*. Paris: Éditions de l'École des hautes études em sciences sociales, 2012, p. 19.

²⁹ LE GOFF, Jacques, op. cit., 1995, p. 18.

desde as origens da Cristandade. A expressão da ideia mudou, mas não de forma tão clara nem tão dramaticamente como Le Goff nos faria acreditar”.³⁰

Por outro lado, Brian McGuire concorda com Le Goff que nos séculos XII e XIII a doutrina do Purgatório de fato sofreu um processo de formulação e formalização maior do que nos séculos precedentes, mas isso não quer dizer que a ideia despontou como algo novo em fins dos anos 1100. Segundo McGuire, essas duas centúrias são marcadas pela continuidade das discussões e dos debates acerca do Além. Enquanto Le Goff enxerga o século XIII como o momento de triunfo do Purgatório, McGuire entende que o que triunfa é a compreensão do estreitamento de laços existentes entre os vivos e os mortos. Nesse sentido, “Purgatório era somente parte de uma consciência de que os mundos espiritual e material³¹ estavam se aproximando e que os vínculos entre eles estavam se tornando mais visíveis.”³²

As diferenças de análises dos dois historiadores estão em seus objetivos. Enquanto Le Goff se pôs na trilha de rastrear o momento em que a doutrina do Purgatório emergiu com vigor, para McGuire a chave de compreensão do Purgatório reside na observação do estreitamento das relações entre o Purgatório e a rede de solidariedade entre os vivos e os mortos tecida desde o início do período medieval. Não se pode perder de vista, contudo, que o trabalho de Le Goff analisa igualmente tal rede, mas foca, entre outras ideias, em como o Além tripartido era o reflexo de uma sociedade feudal também tripartite – composta pelo clero, a nobreza e os trabalhadores.

Partidário das ideias de Jacques Le Goff, Jérôme Baschet afirma que as transformações sociais ocorridas após o ano mil contribuíram para o processo de funcionalização e localização espacial do além-mundo.³³ É no século XII que as ambiguidades e imprecisões sobre o espaço ocupado pelas almas no *post mortem* são mitigadas, dando lugar a concepções melhor elaboradas teologicamente. Para Baschet, o enquadramento eclesial do Além foi possível através de dois fenômenos: a delimitação bem marcada entre o mundo dos vivos e dos mortos e a integração das almas numa lógica de

³⁰ Tradução minha: “Purgatory existed in one form or another virtually from the beginnings of Christianity. The expression of the idea changed, but not as clearly nor as dramatically as Le Goff would have us believe”. MCGUIRE, Brian Patrick. Purgatory, the Communion of Saints, and Medieval Change. *Viator - Medieval and Renaissance Studies*, Turnhout, vol. 20, p. 61-84, 1989, p. 66.

³¹ Como mundo espiritual e material, McGuire se refere aos vivos e aos mortos que, segundo a crença cristã acerca da comunhão dos santos, integravam o corpo místico de Jesus Cristo. Essa questão será mais aprofundada no item a seguir.

³² Tradução minha: “Purgatory was only part of an awareness that the spiritual and material worlds were moving closer to each other and that the bonds between them were becoming more visible.” MCGUIRE, Brian P., op. cit., p. 81, 83.

³³ Sobre as mudanças ocorridas a partir do ano mil, especialmente no que se refere ao cristianismo, consultar: BASCHET, Jérôme, op. cit., 2006, p. 301 et seq.

localização que também ordenava a sociedade dos vivos. O primeiro foi possibilitado pela reclusão dos mortos em um local determinado, pois naquele momento afirmava-se a existência de um espaço em que estariam confinados. Já o segundo fenômeno acompanhou o movimento de estruturação espacial da sociedade medieval, tal como Le Goff apontou, de maneira que as representações feitas aqui também seriam reproduzidas no outro mundo. Segundo Baschet, um dos exemplos dessa mudança pode ser observado na maior valorização que foi dada aos lugares de sepultamento.³⁴ Assim, a espacialização das almas no Além foi resultado de um investimento eclesiástico que já vinha ocorrendo (como, por exemplo, o incentivo ao culto dos mortos, isto é, a realização de práticas fúnebres a fim de auxiliar os defuntos no outro mundo) e que garantiu à Igreja o papel de intermediadora entre os vivos e os defuntos.³⁵

As questões levantadas por Le Goff continuam sendo importantes para as pesquisas que se desenvolvem sobre o tema do Purgatório e mais amplamente para os que se dedicam à temática da morte. Dessa maneira, as discussões sobre a formulação do Purgatório não estão encerradas. A historiadora Isabel Moreira, por exemplo, mostra em seu livro *Heaven's Purge* como no período da Antiguidade Tardia já se questionava sobre uma possível purificação da alma pecadora após a morte. Assim, alguns historiadores acreditam que o surgimento desse local possa ser datado a partir do século VII. Segundo Moreira, as fontes não fornecem referências de uma linearidade clara da crença no período, porém, em sua análise, considera que os escritos de Beda no século VIII, acerca da justificação pela purgação, foram importantes para a formulação do Purgatório pelos teólogos nos séculos posteriores. Como o debate historiográfico ainda está em andamento, o próprio uso do vocábulo “purgatório” também é discutido entre os medievalistas. Devido ao fato de Le Goff ter encontrado o termo apenas no século XII, alguns historiadores optam por grafá-lo com letra minúscula quando se referem à crença antes da referida centúria.³⁶ Ao longo deste trabalho, o termo será redigido em maiúsculo, uma vez que para o século XVIII, período aqui analisado, o Purgatório já se constituiu como uma doutrina amplamente aceita e ensinada pela Igreja Católica.

Buscar as origens do Purgatório, sejam elas na alta ou baixa Idade Média, foge ao escopo desta pesquisa. Contudo, pensar no processo de formulação doutrinária do Purgatório nos auxiliará na compreensão das atitudes e práticas executadas pelos católicos do Rio de

³⁴ Os diferentes locais de sepultamento e seus significados sociais e religiosos serão abordados mais a frente neste capítulo.

³⁵ BASCHET, Jérôme, op. cit., 2012, p. 21, 34-35.

³⁶ MOREIRA, Isabel. *Heaven's purge. Purgatory in Late Antiquity*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2010, p. 9-12. Especificamente sobre a análise dos escritos de Beda, consultar o sexto capítulo da referida obra.

Janeiro no século XVIII, tendo em vista que a caracterização do Purgatório não sofreu grandes mudanças após os séculos XII e XIII. O que se pode afirmar com clareza é que, quando foi debatida nos concílios medievais, a noção de uma purificação dos pecados após a morte não era uma novidade, uma vez que já vinha sendo discutida desde o cristianismo antigo, como será visto a seguir.

1.2 O Purgatório através dos concílios

A primeira referência em concílio sobre o Purgatório ocorreu durante o I Concílio de Lyon (1245), quando se afirmou a existência de um lugar chamado *Purgatório*.³⁷ Em 1254, o papa Inocência IV enviou uma epístola (*Sub catholicae professione*) ao bispo de Túsculo, legado da Sé Apostólica junto aos gregos, na qual afirmou que

os próprios gregos, segundo o que se diz, segundo a verdade e sem nenhuma dúvida creem e afirmam que as almas daqueles que receberam, mas não cumpriram a penitência, ou então os que morreram sem pecado mortal, mas com pecados veniais ou de pouca monta, são purificados depois da morte e podem ser ajudados com as orações de sufrágio da Igreja. Ora, porque dizem que o lugar de tal purificação não lhes foi indicado com nome preciso e peculiar pelos seus doutores, Nós, que segundo a tradição e autoridade dos santos Padres denominamos “purgatório”, queremos que, de agora em diante, seja por eles chamado com este nome. Com aquele fogo transitório, de fato, certamente são purificados os pecados, não todavia os delituosos ou mortais que não foram perdoados antes mediante a penitência, mas os pequenos e de pouca monta que ainda pesarem depois da morte, mesmo tendo sido perdoados durante a vida.³⁸

Na carta papal, podemos vislumbrar uma série de questões relativas à crença no Purgatório. Essa é, nas palavras de Le Goff, “o registro do nascimento doutrinário do Purgatório como lugar”.³⁹ Este é um lugar de purificação para onde vão as almas que não cumpriram a penitência em vida ou com pecados sem perdão. Assim, o sistema do Purgatório toma corpo juntamente com o refinamento das práticas relacionadas ao perdão dos pecados. Na concepção cristã sobre tais transgressões, todo pecado comportaria dois elementos: a culpa (*culpa*) e a pena (*poena*). A culpa deveria ser perdoada por meio da confissão ou contrição,

³⁷ MOREIRA, Isabel, op. cit., 2010, p. 5.

³⁸ DEZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 297. A epístola pode ser encontrada em latim no sítio: <https://w2.vatican.va/content/innocentius-iv/la/documents/epistola-sub-catholicae-professione-6martii1254.html>. Acessado 05 de fevereiro de 2018.

³⁹ LE GOFF, Jacques, op. cit., 1995, p.329.

enquanto a pena, isto é, a punição do pecado cometido, era conferida pela Igreja através da penitência. Desse modo, ao final da penitência, o pecador teria satisfeito totalmente seu erro perante Deus. Caso o cristão morresse sem ter realizado a penitência corretamente, o local onde sua pena seria anulada era o Purgatório. Esse era o destino para os que esqueceram ou omitiram pecados menores, os quais precisariam satisfazer mesmo depois da morte. Nessa percepção, apenas pecados maiores e sem remissão levariam a condenação à Geena.⁴⁰

Logo, a chave para compreender a ordenação dos lugares do além-cristão é a noção de pecado. Cada lugar do outro mundo foi dividido conforme os pecados cometidos em vida: ao Purgatório iriam as pessoas com delitos menores não satisfeitos; ao Inferno iriam aquelas que pecaram mortalmente; e, finalmente, aos justos e puros lhes eram reservadas as delícias divinas no Paraíso. Se a violação da lei divina era o que separava o joio do trigo, o que permitia a reconciliação com Deus após a transgressão era o sacramento da penitência. Por ser considerada a medicina do pecado, a penitência garantiu à Igreja o monopólio sobre a remissão das faltas humanas. Utilizando-se de uma lógica de erro e castigo, a instituição eclesiástica arbitrava as trocas realizadas entre os vivos e os mortos, por meio de penitências, orações e indulgências. As penas aplicadas pela Igreja variavam entre preces, jejuns, mortificações corporais e peregrinações. Nesse sentido, o perdão das ofensas dependia dos fiéis que deviam buscar na instituição eclesiástica a absolvição de suas faltas. Tanto o pecado consciente quanto o por ignorância precisariam ser levados ao confessionário. Fazia-se necessário que o indivíduo colocasse em prática uma análise interior de todas suas faltas e infrações da lei divina com o objetivo de relatá-las ao confessor. Esse deveria saber extrair uma perfeita confissão do pecador, agindo nas consciências individuais.⁴¹

Há nesse momento uma intensificação sobre a responsabilidade individual do cristão para sua própria salvação. Através das visões medievais do Além, Claude Carozzi expõe como o homem medieval passou por um processo de conhecimento de si mesmo. Incentivado também pelo movimento monástico, acreditava-se que a introspecção conduziria ao triunfo do indivíduo. Uma das vias para levar a interiorização foi o gênero visionário que mostrava que seria por meio do sofrimento que o homem conheceria a si mesmo. O homem pecador, culpado, precisava tomar consciência de suas ações. Ao indivíduo displicente no que toca suas ações, é reservado o Purgatório ou o Inferno. Para Carozzi, é, em última análise, o conhecimento de si próprio que salva. Assim, esse triunfo do indivíduo estaria simbolizado na

⁴⁰ LE GOFF, Jacques, op. cit., 1995, p. 256. As diferentes tipologias de pecado apresentadas pela doutrina cristã medieval serão analisadas nas páginas a seguir.

⁴¹ CASAGRANDE, C., VECCHIO, S. Pecado. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: Edusc, 2002, v. 2, p. 348.

decisão do IV Concílio de Latrão (1215) em que todo fiel era obrigado anualmente a se confessar com seu pároco.⁴²

Na leitura de Paolo Prodi, a obrigação instituída em Latrão possibilitou a conclusão de um plano institucional iniciado no século XI: a união entre o foro divino e o foro da Igreja. Mesmo que tal obrigação não tenha sido executada anualmente sem falhas, é importante ressaltar a tentativa da Igreja em construir um sistema jurisdicional, o que na opinião do historiador configurou-se como “um verdadeiro foro da Igreja sobre o pecado”. Para Prodi, havia uma clara intenção do papa Inocêncio III em subjugar os fiéis aos sacerdotes das paróquias em que viviam, tal como se fossem súditos. O pároco teria um poder jurisdicional específico sobre o seu rebanho. Instituiu-se, então, “uma relação precisa de submissão jurisdicional do foro interior, da consciência de todo cristão, ao próprio superior eclesiástico com base no vínculo territorial.”⁴³ Com essa decisão conciliar, evidenciava-se que não seria qualquer sacerdote que poderia administrar a penitência, seria apenas aquele investido pelo papa ou pelo bispo na função de pároco – salvo os cristãos que buscassem a licença paroquial para confessarem alhures. Os párocos teriam jurisdição para as culpas menores, enquanto as maiores estariam a cargo do bispo. As primeiras demandariam uma penitência privada, já as segundas a penitência pública. Assim, Prodi chama atenção ao intuito papal em transformar a célula paroquial no primeiro nível jurisdicional da instituição eclesiástica.⁴⁴

Além de estimular a introspecção e o exame de consciência, a obrigatoriedade da confissão anual a partir de Latrão IV possuía também objetivos pastorais, uma vez que os párocos, por meio da confissão, podiam aferir os conhecimentos doutrinários dos fiéis. Assim, quando no confessionário, os sacerdotes poderiam aproveitar para evangelizar os fiéis sobre questões pontuais; logo, a atividade fornecia ao clero a possibilidade de pressionar seu rebanho sobre a vida levada. Nesse sentido, Jean Delumeau afirma que o novo sistema de penitência acarretou a ampliação do papel do sacerdote, mas também pode ter diminuído o papel do pecador durante a confissão e própria absolvição do pecado. Isso porque o autor alega que se dava ênfase a obrigatoriedade da confissão, mas não se ensinava ao fiel como se preparar espiritualmente para o sacramento.⁴⁵ Após o sínodo lateranense (1215), “a

⁴² CAROZZI, Claude. *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*. Roma: École Française de Rome, 1994, p. 637-638.

⁴³ PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 81.

⁴⁴ Ibid, p. 81-85.

⁴⁵ DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. São Paulo: Edusc, 2003, v. 1, p. 374.

deliberação do sistema penitencial estabelecido pelo concílio não será mais discutida e a prática da penitência permanecerá substancialmente inalterada até nossos dias”.⁴⁶

Ao admoestar a confissão anual, a Igreja estava incentivando a prática penitencial, sendo necessário ao pecador saber exatamente qual violação da lei divina estava cometendo. Dessa forma, o tema do pecado foi discutido exaustivamente ao longo da Idade Média e da Idade Moderna pela hierarquia eclesiástica, teólogos e religiosos. As questões variavam entre a qualidade dos pecados, sua quantidade, entre outros. Considerava-se certo que o pecado original foi o elemento catalisador de todo o mal do mundo e, com ele, o homem teria entrado num ciclo de vícios e tentações que devia evitar a todo custo. Dessa forma, existiam os pecados mortais, que se baseavam nos e derivavam dos sete pecados capitais, considerados as piores ofensas a Deus. Ao mesmo tempo, havia os pecados veniais, considerados leves.⁴⁷

A discussão sobre as naturezas e gravidades do pecado remonta ao cristianismo antigo. Embora não haja referências diretas que explicitem a distinção entre os pecados veniais e os mortais, há uma passagem de São João⁴⁸ na qual se admite a existência de pecados que levam a condenação do homem e de outros que podem ser perdoados por Deus.⁴⁹ O uso do termo venial, segundo Jacques Le Goff, foi disseminado no século XII, constituindo uma parte do sistema do Purgatório que se instituiu a partir daquele período. A expiação no Purgatório estava ligada à existência de pecados veniais sem remissão, isto é, de pequenas faltas que não foram confessadas e/ou nem penitenciadas em vida.⁵⁰

Todavia, a divisão das duas categorias de pecados não ocorreu sem grandes discussões. Segundo Casagrande e Vecchio, a ideia de pecado venial colocou em questão a própria definição de pecado. Se o pecado venial era lido como uma transgressão que não contrariava totalmente às leis divinas a ponto de acarretar a danação eterna, logo, ele não se encaixaria na noção de pecado, isto é, uma ofensa a Deus. Por outro lado, ao figurar uma forma de violação das normas de Deus, a falta venial era capaz de afastar o fiel da glória divina, portanto, seria um pecado. O problema gerou, então, grande dificuldade para os teólogos a partir do século XII. Muitos tentaram resolvê-lo afirmando que o pecado mortal seria uma ação contra a lei divina e o venial seria um ato fora da lei divina. Devido às

⁴⁶ CASAGRANDE, C., VECCHIO, S, op. cit., 2002, p. 348.

⁴⁷ DELUMEAU, Jean, op. cit., 2003, p. 357-369.

⁴⁸ "Se alguém vê seu irmão cometer um pecado que não o conduza à morte, reze, e Deus lhe dará a vida; isto para aqueles que não pecam para a morte. Há pecado que é para morte; não digo que se reze por este" (I Jo 5, 16). Bíblia Católica, disponível em: <https://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria/i-sao-joao/5/>. Acessado em 05 de fevereiro de 2018.

⁴⁹ DELUMEAU, Jean, op. cit., 2003, p. 368.

⁵⁰ LE GOFF, Jacques, op. cit., 1995, p. 259-261.

incertezas que cercavam os teólogos, as gradações dos pecados sempre foram motivo de discussão.⁵¹

Uma vida imaculada, sem pecados, era uma tarefa tão difícil que nem mesmo os santos conseguiriam obter, pois até mesmo eles pecavam em vida. Assim como para os demais cristãos, os pecados veniais esquecidos em confissão seriam lembrados no Purgatório. Por exemplo, para o final do século XII há uma carta de Nicolau de Saint-Alban que afirmava a passagem de São Bernardo pelo Purgatório. O pecado? O santo teria negado a crença em Nossa Senhora da Imaculada Conceição. De acordo com Le Goff, esse caso envolvendo o santo seria o primeiro relato da passagem pelo suplício temporário, dando início a uma série de *exempla*⁵² que narravam a purgação de homens ilustres a partir do século XIII.⁵³

Na epístola de Inocêncio IV que inicia este item, deu-se nome ao Terceiro Lugar e seu objetivo, porém esquivou-se de algumas explicações mais refinadas sobre o seu funcionamento. Vinte anos depois da carta papal, em 1274, ocorreu o II Concílio de Lyon, quando a formação doutrinária sobre o Purgatório avançou mais um passo. Este concílio ocorreu com vistas à união da Igreja latina com o imperador bizantino Miguel VIII, embora esse intento não tenha se concretizado.⁵⁴ Entre as questões tratadas nas sessões conciliares, o novo local do além-mundo também foi abordado, sendo mencionado na profissão de fé do imperador – que acabou por se tornar um documento anexo ao concílio.⁵⁵ Sobre a morte, o imperador professou que

se tiverem falecido em verdadeira penitência na caridade, antes de haver satisfeito com frutos dignos de penitência pelo que cometeram ou deixaram de fazer, as suas almas são purificadas depois da morte, com penas purificadoras, [...] e para aliviá-los de penas de tal gênero são-lhes úteis os sufrágios dos fiéis vivos, quer dizer, os sacrifícios das missas, as orações, as esmolas e outros exercícios de piedade que os fiéis costumam fazer em prol de outros fiéis, segundo as orientações da Igreja. As almas, pois, daqueles que, depois de terem recebido o santo batismo, jamais incorreram em nenhuma mancha de pecado, e também aquelas que, depois de terem contraído a mancha do pecado, segundo o que foi dito acima, foram

⁵¹ CASAGRANDE, C., VECCHIO, S., op. cit., p. 346, 348.

⁵² Os *exempla* são relatos medievais utilizados pelos pregadores seculares e mendicantes com objetivo de tirar moral dessas histórias para educar o público ouvinte. A prática foi largamente difundida a partir do século XIII contendo, muitas vezes, narrativas do sobrenatural. Consultar: SCHMITT, Jean-Claude, op. cit., 1999, p. 77-78.

⁵³ LE GOFF, Jacques, op. cit., 1995, p. 196-197.

⁵⁴ Sobre as razões para a convocação do concílio e as discussões sobre o cisma entre as Igrejas Latina e Grega, ver: NICOL, Donald M. The Byzantine reaction to the Second Council of Lyons, 1274. *Studies in Church History*, Cambridge, vol. 7, p.113-146, 1971.

⁵⁵ LE GOFF, Jacques, op. cit., 1995, p. 330-331.

purificadas, seja quando ainda nos seus corpos, seja quando já despojadas deles, são logo recebidas no céu. As almas, pois, daqueles que morreram em pecado mortal, ou só com o pecado original, descem logo ao inferno, sendo todavia punidas com penas diferenciadas.⁵⁶

Embora não tenha usado a palavra “purgatório” para se referir a esse local em que se dirigem as almas necessitadas de purificação, a profissão de fé do imperador estava de acordo com o que era admoestado pela Igreja latina, conforme temos discutido até aqui.

O alívio das penas purgatórias se daria por meio dos “sufrágios dos fiéis vivos” – que poderiam ser orações, missas, esmolas ou atividades caritativas feitas em intenção daquela alma. A utilidade de tais sufrágios residia na doutrina da comunhão dos santos. Segundo essa crença, o corpo místico de Jesus Cristo estaria partido em três igrejas distintas, porém relacionadas, a saber, a Igreja Triunfante (composta pela corte celestial), a Igreja Padecente (composta pelos mortos) e a Igreja Peregrina ou Militante (composta pelos vivos). Com base nessa doutrina, criou-se um sistema de solidariedade entre vivos e mortos, cujas relações não seriam desfeitas no momento da morte. Muito pelo contrário, caberia ao vivo obrar em intenção de uma alma em estado de purgação para que tivesse suas penas mitigadas. Essa, por sua vez, poderia pedir junto a Deus pelos vivos. Dessa maneira, a doutrina da Comunhão dos Santos propiciava um sistema de reciprocidade em que todas as três igrejas se beneficiavam mutuamente, uma vez que todas as boas ações cometidas por seus componentes interferiam positivamente nas demais.⁵⁷

Os elos criados entre os vivos e os mortos que se expressavam nos ritos fúnebres cristãos foram debatidos por Santo Agostinho no século V, sendo esse o primeiro a afirmar a eficácia das orações pelos mortos. Ainda que afirmasse que apenas Deus poderia decidir quem adentraria no Paraíso, Agostinho deixa transparecer em seus textos que as preces e os clamores em intenção de uma alma poderiam acelerar a sua entrada no Reino dos Céus. Os sufrágios atuavam no momento logo após a morte para os pecadores que ainda poderiam merecer o Éden, porém tal período não era suficientemente longo para que Agostinho estabelecesse um prazo ou a definição de um lugar para essa espera. Em seus textos, não há a afirmação de um novo lugar no Além, mas fala-se em penas e tormentos purgatórios, indicando assim os horizontes para a relação entre os sufrágios e um local de purgação. Rezar em tenção dos mortos não teria serventia a todos, ajudaria somente para aqueles que não fossem totalmente bons (que fossem direto para o Paraíso) e nem totalmente maus (que

⁵⁶ DEZINGER, Heinrich, op. cit., 2006, p. 302.

⁵⁷ CAMPOS, Adalgisa, op. cit., 2013, p. 27- 28.

fossem diretamente ao Inferno). Dessa maneira, as orações a essa categoria de almas atingiriam a misericórdia divina, em especial aquelas rezadas por membros da Igreja.⁵⁸

Os escritos de Agostinho vão ser fundamentais para a instituição eclesiástica, uma vez que lançaram algumas bases para as práticas fúnebres do Ocidente. As formas de sufrágios, mesmo sem fundamentos explícitos nas Sagradas Escrituras, vão se desenvolver a partir das ideias agostinianas. Mais do que uma prática regulamentada pela Igreja, os sufrágios compuseram uma prática consuetudinária no decorrer do medievo, matizada de acordo com o tempo e o local em que foi executada. Muitos costumes mortuários foram tolerados pela Igreja medieval que, se não aliviavam as almas dos defuntos, ao menos consolavam os que ficavam. De acordo com a crença medieval, a alma poderia ser sufragada por meio de orações, missas e esmolas. Os sufrágios foram os ritos fomentados pela instituição eclesiástica, o que acabou por contribuir para a construção de um culto dos mortos, no qual os finados eram lembrados nas missas, no *memento*, nos funerais e nos aniversários de morte. Por meio dessas cerimônias, a Igreja encarregava à comunidade dos vivos os cuidados com os seus mortos, reatando os laços entre os vivos e os finados através da comunhão.⁵⁹

No século VI, o papa Gregório I declarou que se os pecados pudessem ser remidos após a morte, a missa, pelo sacrifício de Jesus Cristo, seria a melhor contribuição do homem para sua salvação. Afinal, o ritual eucarístico expunha o corpo do cordeiro de Deus diante de todos, ligando o presente terrestre à eternidade divina. Esse sacramento transcendia o tempo e o espaço, colocando Deus perante os olhos dos cristãos, mesmo que ele estivesse no céu – o que não seria um problema, até porque o Senhor seria onipresente.⁶⁰ Dessa maneira, as missas, e os demais sufrágios, eram uma forma de comunicação entre as Igrejas Militante e Padecente.

Mais adiante, nos séculos XII e XIII, os sufrágios eram largamente difundidos e exercidos pelos cristãos. A emergência das ordens mendicantes foi um fator que contribuiu para a disseminação do culto dos mortos. Isso porque os mendicantes percorriam as cidades com o intuito de propagar as palavras evangélicas, lembrando aos vivos a rememoração de seus mortos, tendo até criado um gênero específico: o sermão em memória do morto. Nesses sermões, os mendicantes advertiam aos vivos seu dever em orar pelos mortos e também que

⁵⁸ LE GOFF, Jacques, op. cit., 1995, p. 86-89.

⁵⁹ LAUWERS, Michel. “Morte e mortos”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: Edusc, 2002, v. 2, p. 245-248.

⁶⁰ EIRE, Carlos M. N. *A very brief history of eternity*. Princeton: Princeton University Press, 2010, p. 85, 105.

precisavam se preparar corretamente para a morte, uma vez que ela não tinha uma hora anunciada para acometer os cristãos.⁶¹

Nesse sentido, quando no II Concílio de Lyon (1274) se tratou sobre a eficácia dos sufrágios, esse tema já transcorria não só na teologia medieval, como também nas práticas populares, através das orações e da encomendação de missas fúnebres. A ideia sobre a existência de chamas que queimavam para purificar as almas após a morte já tinha sido discutida por Agostinho. Para o santo, elas teriam uma natureza diferente do lume infernal. Ao admitir a existência desses dois fogos, o santo ressaltava que os sufrágios eram inúteis para as almas consumidas no fogo avernal, sendo esse tormento perpétuo. O fogo purificador do Purgatório, por sua vez, não seria eterno, mas temporário, queimando entre a morte do indivíduo até a ressurreição dos corpos. Validando o caráter regenerativo da penitência, Agostinho declarou que o suplício pelo fogo purificador seria para os que não completaram a penitência ou até mesmo não a realizaram. Mesmo em débito com o Criador, essas almas ainda possuiriam méritos e, assim, poderiam ser salvas após purgarem temporariamente, pois não foram inteiramente más em suas vidas.⁶²

A escatologia cristã no entendimento agostiniano vai ser o ponto de partida para o que conhecemos como Purgatório na doutrina eclesiástica. Ainda que tenha se esquivado de algumas questões, a obra de Agostinho insistira no propósito dos sufrágios para a mitigação das penas expiatórias após a morte. Por esses motivos, Jacques Le Goff declara Santo Agostinho como o pai do Purgatório, destacando suas principais contribuições. A partir da noção de fogo purgatório, o santo explicou o caráter terrível e penoso dessas chamas, a quem elas consumiriam e a que tipos de pecados conduziriam ao suplício temporário. Além disso, afirmou que após o fogo expiatório as almas purificadas estariam livres para acessar o Paraíso. Para o historiador, ainda que Agostinho não tivesse sido claro na caracterização do Purgatório como um lugar, foram seus escritos que, no decorrer dos séculos, contribuíram para a formalização espacial daquele Terceiro Lugar no além-mundo cristão no século XII.⁶³ Isto posto, as ideias sobre um possível resgate após o perecimento do corpo perpassaram o período medieval com as contribuições, por exemplo, do papa Gregório I e de Beda, de modo que, no século XII, essas noções não eram inteiramente novas.⁶⁴

⁶¹ LAUWERS, Michel, op. cit., 2002, p. 253-254.

⁶² LE GOFF, Jacques, op. cit., 1995, p. 91-98.

⁶³ Ibid, p. 102-105.

⁶⁴ Sobre as discussões historiográficas acerca do tema, ver: CAROZZI, Claude, op. cit., 1994 (capítulo 4); MOREIRA, Isabel, op. cit., 2010 (capítulo 6).

Foi, então, no período da baixa Idade Média, que o Purgatório sofreu um processo de sistematização maior, como pudemos ver em relação aos dois concílios em Lyon. No século XV, com o Concílio de Florença-Ferrara (1439-1445), numa nova tentativa de reunificação com a Igreja oriental, a Igreja latina emitiu o *Decreto para os gregos*, no qual se afirmou a existência do Purgatório. O conteúdo do texto não diferiu em muito das palavras dos concílios de Lyon no século XIII. Nos debates ocorridos no concílio quatrocentista, a Igreja latina evidenciou o aspecto punitivo do Purgatório, afirmando que nesse local cumpriam-se as penas das penitências não satisfeitas em vida, porém evitaram detalhar a questão relativa à absolvição da culpa e da pena dos pecados veniais no Purgatório. Nessa perspectiva, o fogo purgatório era proposto como a punição acarretada pela justiça divina, sendo a condição de entrada desse grupo de almas no céu. Por outro lado, os gregos acreditavam que o Purgatório era um espaço de purgação em que os tormentos flamejantes eram resultados decorrentes dos seus próprios pecados e não como uma punição divina direta. Os latinos acreditavam que a punição era provida por Deus e a liberação vinha por si mesma, enquanto os gregos entendiam que a punição era consequência dos pecados cometidos e era Deus quem libertava as almas através de seu perdão.⁶⁵

Conforme mencionado anteriormente, a disseminação da crença do Purgatório se deu concomitante às mudanças da sociedade medieval a partir do segundo milênio. O mundo dos vivos e o dos mortos passaram por um processo de remodelação. O Purgatório despontava como um terceiro local do Além, de modo que sua existência estava atrelada ao além-mundo anteriormente binário. Considerado um ponto intermediário, o terceiro lugar estava, simbolicamente, muito mais próximo do Reino dos Céus do que das chamas eternas. Era lido como uma antecâmara para eternidade, uma vez que junto ao Senhor só estariam os imaculados, sendo, então, necessário passar um período nesse local para limpar-se dos resquícios pecaminosos.⁶⁶

A afirmação de um novo local escatológico na doutrina cristã também demandou transformações na concepção de tempo. O tempo histórico do cristianismo, que corre de maneira linear, encerra-se com o Juízo Final, episódio em que Jesus Cristo descerá novamente a terra. Após o evento derradeiro, a eternidade transcorrerá no Inferno para os pecadores e no Paraíso para os eleitos. Fazia-se necessário inserir o novo lugar no Além sem modificar o ponto final da história cristã. O tempo do Purgatório devia se desenrolar na eternidade, onde a

⁶⁵ BATHRELLOS, Demetrios. Love, purification, and forgiveness versus justice, punishment, and satisfaction: the debates on Purgatory and the forgiveness of sins at the Council of Ferrara–Florence. *The Journal of Theological Studies*, Nova Iorque, vol. 65, nº 1, pp. 78-121, 2014, p.114-118.

⁶⁶ LE GOFF, Jacques, 1995, op. cit., p.20-21.

Igreja ensinava não haver começo e fim. A explicação para esse novo espaço-tempo é que ele ocorreria na eternidade, mas seria efêmero. O Purgatório só adquiria sentido em existir até o último tribunal de Cristo. Logo, sua transitoriedade não interferiria no tempo cristão. Dessa maneira, a crença no Purgatório antecipou o julgamento divino que, a partir de então, seria feito individualmente e imediatamente após o passamento do cristão.⁶⁷

O novo dogma abriu a possibilidade de regeneração da alma após a morte no seio da eternidade. O tempo que lá sucederia depois do perecimento individual seria um tempo mutável de acordo com a intercessão dos vivos. A prática dos sufrágios, segundo a doutrina cristã, vai afetar diretamente a sorte das almas que se encontrariam encarceradas no ardor purificante. A duração da estada nesse local variaria conforme a quantidade e qualidade dos pecados cometidos pelas almas. Os erros cometidos em vida seriam comutados em tempo de suplícios no Terceiro Lugar. Estabeleceu-se, assim, uma relação entre quantia de pecados, o tempo de purgação e a porção de sufrágios para a liberação da alma.⁶⁸

Esse dogma também impactaria a relação dos vivos com os mortos. As almas em estado de purificação já não teriam mais controle sobre seu destino, necessitando, assim, do auxílio dos vivos para que pudessem alçar aos céus mais rapidamente.⁶⁹ Por estarem em situação de impotência, essas almas apareciam pedindo socorro aos viventes em vários relatos de *revenants* ao longo da baixa Idade Média. Nessas narrativas cruzavam-se o tempo individual do defunto – a data da sua morte – e o tempo coletivo – marcado pelas datas litúrgicas. Em outras palavras, os *revenants* surgiam próximos à data de seu trespasse ou em ocasiões importantes do calendário litúrgico, como o Natal. Os *revenants* contavam sobre os tormentos purgatórios, explicavam sobre as estruturas do além-mundo e suplicavam por sufrágios para que tivessem seus suplícios abreviados.⁷⁰

As histórias medievais estavam recheadas de detalhes cronológicos sobre essas aparições: há quanto tempo estavam em suplício, quanto de purificação restava etc. Acreditava-se existir uma correspondência entre o tempo terrestre e o de purgação. Por isso, os vivos imaginavam que o tempo dos mortos era duplo: correspondendo ao tempo terrestre e ao tempo do lugar de onde vinham – normalmente o Purgatório. Assim, a partir das informações dadas pelos *revenants*, os vivos buscavam encontrar uma proporcionalidade entre os dois tempos. Por exemplo, há quantos anos terrestres equivaleriam dias de suplícios

⁶⁷ LE GOFF, Jacques. *Em busca da Idade Média: conversas com Jean-Maurice de Montremy*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 144-145; Id, 1995, op. cit., 253, 442.

⁶⁸ Id, op. cit., 1995, p. 346.

⁶⁹ Id, op. cit., 2005, p. 146.

⁷⁰ SCHMITT, Jean-Claude, op. cit., 1999, p.147, 192-193.

expiatórios? Essa contagem do tempo ajudaria a prever a quantidade de sufrágios necessários para mitigar as penas temporais de uma alma. Além de pedir por sufrágios, as almas também retornavam ao nosso mundo para dar notícia da eficácia das intercessões e também agradecer os sufrágios realizados antes de desaparecer para sempre.⁷¹

Ademais, o Purgatório serviu para dar uma morada fixa aos fantasmas. Antes de sua afirmação na doutrina cristã, as aparições narradas vagavam pelos quatro cantos do mundo sem que pudessem explicar convincentemente sua origem. A partir desse momento, seria possível conjecturar de onde vinham e como ajudá-las. É desse contexto que surgiram várias narrativas envolvendo a temática. Nas palavras de Schmitt, a “multiplicação dos relatos de fantasmas em busca de sufrágios é proporcional à intensificação e à difusão, na sociedade leiga, das práticas litúrgicas e mais geralmente culturais que regem as relações entre os vivos e os mortos”.⁷²

Entre esses relatos, o *exemplum* desempenhou um papel importante nos sermões medievais. Para Le Goff, a pregação foi o principal instrumento de disseminação do Purgatório, visto que o “sermão – e as suas incrustações, os *exempla* – é o grande meio de comunicação de massas do século XIII”, de modo que aquele “já não é apenas um momento esperado do ofício, desenvolve-se separadamente nas igrejas ou nas praças”.⁷³ Corrente no cotidiano da vida religiosa, as narrativas apresentavam como eram horríveis as condições das almas em purificação. Em um *exemplum* ducentista, o monge Caesarius von Heisterbach conta sobre a alma de um cavaleiro que se dirigiu a sua casa quando vivo e, após ter tido sua entrada negada, deixou um recipiente com sapos e cobras cozidos no fogo do enxofre para que seu filho visse a comida com a qual se alimentava.⁷⁴

Dadas as terríveis representações eclesiásticas do fogo purgatório, os fiéis desejavam passar o menor tempo possível nele. Como os sufrágios pelos defuntos tinham o poder de encurtar o período de estada no Purgatório, os cristãos pediam grandes montantes de missas por suas almas. O sistema do Além-tripartido instaurou uma “lógica de repetição” nos ritos *post mortem*. Quanto mais missas, orações e esmolas fossem dadas em intenção de uma alma, mais chances de ela subir aos céus rapidamente. Essa lógica resultou em um grande investimento pecuniário na salvação e também em um grandioso fervor eucarístico a partir do século XIII. Os sufrágios executados em larga escala atuavam diretamente no tempo do Purgatório, cujo relógio pertencia, então, à Igreja. A temporalidade do Purgatório, em

⁷¹ SCHMITT, Jean-Claude, op. cit., 1999, p. 192-193.

⁷² Ibid, p. 145.

⁷³ LE GOFF, Jacques, 1995, op. cit., p. 352.

⁷⁴ Id. *A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 99.

contraposição a do Inferno e a do Paraíso, não era coletiva, mas sim adaptável de acordo com o tempo de purgação de cada defunto.⁷⁵

Cabia, então, à Igreja Católica instruir o seu rebanho sobre como alcançar uma boa morte, isto é, um trespasse acompanhado pela própria instituição, lançando mão de rituais e práticas cristãs. Morrer não seria uma tarefa fácil. O medo da danação e as exortações dadas pelo clero tornavam o tema do desenlace complexo e repleto de gestos minuciosos que acabavam por ocasionar inquietações sobre os últimos momentos. Para auxiliar no planejamento da salvação, os pregadores vão desenvolver uma arte de bem morrer – ou *ars moriendi*. Elaborada entre os séculos XIV e XV, tal arte estava contida nos manuais de bem morrer, um gênero literário devocional com vistas a ensinar o cristão a morrer com a Igreja. Os manuais continham orientações e orações para os moribundos, além de textos e imagens doutrinando pedagogicamente sobre a finitude e o outro mundo. Esses livros eram editados em formatos menores para que o cristão pudesse levar consigo e também utilizá-lo no leito de morte.⁷⁶

Nos manuais de bem morrer dos séculos XIV e XV, as imagens sobre o julgamento *post mortem* não estavam calcadas na cena do Juízo Final, mas sim no leito do moribundo. Ao invés de representarem o tribunal presidido por Jesus Cristo no final dos tempos, as *artes moriendi* buscavam dramatizar o julgamento individual que ocorreria no quarto do moribundo da seguinte forma: o cristão em seus últimos suspiros se veria acompanhado de familiares, amigos e também estaria presente o pároco para lhe administrar os últimos sacramentos e confortar suas agonias. No entanto, aos olhos do mortício seria revelada a presença de companhias sobrenaturais: os seres do Juízo Final estariam em seu quarto. De um lado, encontrar-se-ia a Santíssima Trindade junto com a corte celestial, do outro lado, estaria o Diabo acompanhado de sua horda de demônios.⁷⁷

Ali, todos estão reunidos para saber o destino final daquela alma. O historiador Philippe Ariès chama atenção para as duas possíveis interpretações dessa encenação. Na primeira, o cristão observa impassível a luta que se desenrola entre as forças do bem e do mal por sua alma. Na segunda, o moribundo tem examinada toda sua vida diante de seus olhos, sendo tentado pelo desespero das faltas cometidas, das suas boas ações ineficazes e do apego aos bens materiais. É o seu comportamento perante a exibição de sua vida que influenciará em

⁷⁵ CHIFFOLEAU, Jacques. *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin Du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480)*. Paris: Éditions Albin Michel, 2011, p. 337, 404.

⁷⁶ RODRIGUES, Claudia. A arte de *bem morrer* no Rio de Janeiro setecentista. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 24, nº 39, p. 255-272, jan./jun., 2008, p. 263-264.

⁷⁷ ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente*. São Paulo: Saraiva, 2012, p. 53.

sua sorte. Caso renuncie as ofensas a Deus e resista às tentações, terá lugar junto ao Senhor no Paraíso. Porém, se sucumbir a essa última provação, será levado pelos demônios para o fogo eterno. Nessa interpretação, o Juízo Final é trocado por essa provação derradeira.⁷⁸

Nesse sentido, as artes de bem morrer vão estreitar os laços entre a biografia individual e a finitude. Se antes a pesagem dos pecados seria feita somente na volta de Jesus Cristo ao mundo em um episódio coletivo, agora a trajetória particular seria avaliada imediatamente após o desfalecer do corpo. Logo, em tal arte, o tempo escatológico entre o óbito individual e o Julgamento Final foi diminuído e a biografia de cada um era encerrada após a passagem pela última provação. De mero espectador de seu trespasse, o cristão passou a ser ativo nessa dramatização. É por meio da temática da morte que o homem tomou consciência de si.⁷⁹

Entre os passos admoestados nos manuais de bem morrer, estava a redação de um testamento. Esse é um documento privilegiado para analisarmos a expressão das vontades últimas dos fiéis. Escritos em geral na iminência da morte, se constituíam em um instrumento de salvação da alma, mais do que de transmissão de bens, entre a Baixa Idade Média e a Época Moderna.⁸⁰ Os montantes de missas eram solicitados pela nobreza medieval via testamento, mas não tardou para que a prática testamentária se alastrasse para os outros grupos sociais. Os cristãos em seus detalhavam minuciosamente os sufrágios que queriam executados após o seu falecimento. Com vistas à acumulação para se salvarem o mais rápido possível, as decisões das intercessões solicitadas em testamento eram resultado de uma estratégia bem pensada, com base num cálculo em que se acredita ser suficiente para a salvação.⁸¹

O desejo para que os sufrágios ocorressem no menor tempo exequível revelava a preocupação dos testadores com o tempo de purgação. Entretanto, numa sociedade em que se afirmava que o fim dos tempos se aproximava, a acumulação não seria necessária, pois o tribunal final estaria prestes a ocorrer. Essa contradição, contudo, não era percebida pelos fiéis medievais que lançavam mão de missas perpétuas e de missas cumulativas a serem rezadas brevemente. Para Chiffolleau, a coexistência dessas duas práticas aponta para a presença de certa tensão entre as crenças no julgamento individual e no Juízo Final. Em um momento em que o homem medieval lidava com múltiplas experiências de tempo poderia ser difícil conceber a existência de um tempo no além-mundo que não fosse mensurável, palpável,

⁷⁸ ARIÈS, Philippe, op. cit., 2012, p. 53-54.

⁷⁹ Ibid, p. 53, 55-57.

⁸⁰ RODRIGUES, Claudia, op. cit., 2005, p. 38-39.

⁸¹ CHIFFOLEAU, Jacques, op. cit., 2011, p. 352-353.

controlável. Essa inexatidão temporal causava dúvidas e incertezas nas mentes dos fiéis medievais.⁸²

É na esteira dessas crenças e práticas fúnebres que o Purgatório se torna um grande medo no cristianismo, mesmo que tenha se constituído para tranquilizar os pecadores com a possibilidade de reconciliação com Deus após a morte. Ainda que a Igreja apresentasse uma segunda chance com o Purgatório, a instituição continuava a insistir na pastoral do Inferno, ressaltando que poucos eram escolhidos e muitos eram condenados à agonia eterna. Teólogos apontavam as similitudes entre as provações pelo fogo no Purgatório e no Inferno. São Tomás de Aquino, por exemplo, declarou que o fogo que purificava os padecentes seria o mesmo que torturava os condenados, uma vez que o Purgatório seria um lugar adjacente ao Inferno. A Igreja apresentava, desse modo, um Purgatório como uma espécie de “inferno temporário”, cujas penas eram decididas por um Deus vingativo.⁸³ Assim, o Purgatório assumiu um importante papel pedagógico. Ao invés de imobilizar o indivíduo perante o medo do Inferno, o novo lugar da escatologia cristã motivava e incentivava o fiel: nem tudo estaria perdido, caso estivesse praticando o admoestado pela instituição eclesiástica.⁸⁴

Os possíveis martírios da alma no outro mundo vão atormentar as consciências, fomentando os sufrágios. No entanto, junto a eles, há a emergência de uma nova prática de remissão de penas temporais: as indulgências. Criadas concomitantemente ao desenvolvimento do Purgatório no segundo milênio, as indulgências possuíram um papel importante nas práticas de salvação do homem e contribuíram para o estreitamento de laços entre os vivos e os mortos. Segundo a doutrina eclesiástica, as indulgências remiam as penas temporais decorrentes do pecado; por esse motivo, essas graças só eram concedidas após a confissão. Isso porque esse perdão só seria válido depois que o pecador tivesse feito uma

⁸² Nesse artigo publicado em 2012, Jacques Chiffolleau pretende lançar um novo olhar à sua análise na obra já citada *La comptabilité de l'au-delà* (1980). Nesse livro, o historiador buscou demonstrar como as práticas fúnebres no período que antecede o concílio tridentino, no século XVI, estavam a todo vapor, indicando que não haveria uma suposta crise nos gestos funéreos. Todavia, no referido artigo, Chiffolleau questiona se a exacerbação de tais práticas não seria justamente um sintoma de uma crise relativa à crença no além-mundo tripartido. Conferir: CHIFFOLEAU, Jacques. Quantifier l'inquantifiable. Temps purgatoire et désenchantement du monde (vers 1270 – vers 1520). In: CUCHET, Guillaume (Dir.). *Le purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme*. Paris: Éditions de l'École des hautes études em sciences sociales, 2012, p. 37-71.

⁸³ DELUMEAU, Jean. *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1989, p. 352-353.

⁸⁴ CHAUNU, Pierre. *La mort à Paris: 16e, 17e, 18e siècles*. Paris: Arthème Fayard, 1978, p. 141.

leitura introspectiva de sua consciência mostrando-se arrependido de suas faltas. Porém, ao invés de fazer uma penitência, o cristão poderia adquirir uma indulgência.⁸⁵

Como o pecado demandava que o homem restituísse a Deus, as indulgências eram concedidas após atividades devocionais ou obras caritativas, como dar esmolas aos pobres, ajudar na ereção de templos de forma monetária ou braçal, frequentar certas missas e realizar orações específicas. Ao desempenhar um desses exercícios estando confessado, o pecado estaria satisfeito aos olhos do Senhor e o cristão encontrar-se-ia novamente em estado de graça. Nesse sentido, as indulgências eram compreendidas como um trabalho penitencial dentre uma grande variedade de outros serviços que a Igreja ensinava para satisfazer a justiça divina.⁸⁶

No IV Concílio de Latrão (1215), impôs-se que os bispos só poderiam conceder essas graças em suas dioceses, a não ser que tivessem permissão para aplicá-las em outros bispados. Poderiam ser dadas de duas formas: seriam concedidos quarenta dias de perdão aos que realizassem a visitação de igrejas ou um ano de perdão aos que obrassem a favor de uma igreja. Os papas, por sua vez, poderiam aplicar indulgências plenárias que remiam totalmente as penas temporais pendentes até o momento da concessão.⁸⁷ Por não ser um sacramento, a indulgência também podia ser concedida por pessoas sem ordenação. No decorrer da Idade Média, muitos leigos vão se tornar pregadores itinerantes de indulgências, uma vez que isso era possível com a autorização episcopal ou papal. Além de arrecadarem quantias para obras caritativas, esses pregadores também ganhavam esmolas para si, sendo chamados de “questores de esmolas”.⁸⁸

Em 1476, o papa Sisto IV concedeu a primeira indulgência plenária para os defuntos. Essas, por sua vez, poderiam ser aplicadas apenas por meio de sufrágios, já que a instituição eclesiástica não poderia atribuí-las diretamente às almas, pois, no Purgatório, elas estavam exclusivamente sob a proteção de Deus.⁸⁹ Portanto, os vivos poderiam transferir as indulgências para os defuntos via sufrágios, sendo esta a única forma que a Igreja poderia

⁸⁵ SHAFFERN, Robert W. *The Medieval Theology of Indulgences*. In: SWANSON, Robert N. (ed.). *Promissory Notes on the Treasury of Merits - Indulgences in Late Medieval Europe*. Boston: Brill, 2006a, p. 12-15.

⁸⁶ Id. *The Pardoner's Promises: Preaching and Policing Indulgences in the Fourteenth-Century English Church*. *The Historian*, Nova Jérsei, vol. 68, nº. 1, p. 49-65, 2006b, p. 49.

⁸⁷ Caso o cristão voltasse a pecar após a aquisição da plenária era necessário que realizasse a penitência ou que obtivesse outra indulgência novamente. Este assunto será analisado com mais detalhes no capítulo seguinte.

⁸⁸ SHAFFERN, Robert, op. cit., 2006a, p. 29-31.

⁸⁹ TINGLE, Elizabeth. *Indulgences in the Catholic Reformation polemic and pastoral uses of pardons in France c. 1520–1715*. *Reformation & Renaissance Review*, Cambridge, v. 16, nº 2, p. 180-203, jul-2014, p. 182-3; 192.

interceder pelas almas do além-mundo.⁹⁰ Enquanto os sufrágios seriam capazes de reduzir o tempo de purgação, a aplicação da indulgência plenária após a morte implicaria a salvação instantânea da alma. Isto é, essas indulgências no *post mortem* possibilitariam a absolvição total das penas temporais que conduziriam as almas para o Purgatório. Com a disseminação desses perdões na sociedade medieval, muitos pregadores de indulgências passaram a declarar que elas tinham o poder de remir a culpa e a pena, sendo um mecanismo que garantiria aos mortos a ida sem paragens ao Paraíso.⁹¹

A partir do desenvolvimento, no medievo e na época moderna, da crença no Purgatório, dos sufrágios pelas almas e das indulgências, a instituição eclesiástica angariou um grande poder sobre as práticas fúnebres, arrematando a solidariedade entre os vivos e os mortos e, ao mesmo tempo, se instituindo como principal intermediária na trajetória da salvação individual. Ao colocar as almas purgantes a cargo da intercessão dos vivos, a Igreja ganhou um fortíssimo instrumento de poder.⁹² Até o momento da emergência do terceiro lugar, “a vida e a morte separavam o foro eclesiástico e o foro divino, o poder de jurisdição da Igreja e o de Deus. Com o Purgatório, a jurisdição tornou-se mista. A Igreja ultrapassava as fronteiras da morte.”⁹³

A adesão às crenças e às práticas fúnebres ensinadas pela Igreja pode ser compreendida à luz da *pedagogia do medo* proposta por Jean Delumeau, conforme explicitado anteriormente. Ao longo do período medieval e moderno, a instituição eclesiástica delineou uma doutrina de culpabilização, na qual os cristãos, em sua maioria pecadores, eram os responsáveis pelas mazelas que os assolavam. Embora a Igreja ensinasse sobre a misericórdia divina, grande parte do discurso eclesiástico focava no papel da divindade como um juiz onipresente, capaz de lembrar-se de cada erro e falha no momento da prestação de contas. Não só os atos, mas também os pensamentos seriam vasculhados por Deus. Nenhuma consciência estaria a salvo de sua minuciosa varredura. Dotado de compaixão, mas também de um forte senso de justiça, o Deus cristão propagado pela Igreja era, por muitas vezes, mais aterrorizante do que acolhedor. Diante dessa potência estava o cristão, fruto do pecado original e responsável por todos os infortúnios do mundo. Para Jean Delumeau, os homens da modernidade compartilhavam de uma “neurose coletiva de culpabilidade”, cujo auge ocorreu entre os séculos XVI e XVII no Ocidente.⁹⁴

⁹⁰ SHAFFERN, Robert, op. cit., 2006a, p. 36-37.

⁹¹ Id, op. cit., 2006b, p. 59.

⁹² LE GOFF, Jacques, op. cit., 1995, p. 26.

⁹³ Id, op. cit., 2005, p. 147.

⁹⁴ DELUMEAU, Jean, op. cit., 2003, p. 564-573, 613-614.

Judeus, bruxas, demônios, muçulmanos, mulheres, hereges, entre outros perigos, ameaçavam constantemente o fiel no caminho à retidão. Delumeau afirma que o sentimento do medo perpassou fortemente a sociedade europeia do século XIII até as origens da era industrial. Entre os horrores vivenciados pelos homens no limiar da modernidade, o historiador destaca o medo do final dos tempos – temática largamente discutida entre os teólogos da época. A partir do século XV, difunde-se a ideia angustiante de que o Apocalipse se aproximava, reservando um futuro amedrontador para os fiéis. O temor à chegada do Anticristo e ao fim próximo se instaurou até as camadas populares, devido “não só às desgraças da época, mas também, e talvez sobretudo, aos meios de difusão desses terrores escatológicos.”⁹⁵ Por meio das pregações, do teatro religioso, da imprensa e de representações iconográficas, o cristão foi posto em constante contato com previsões apocalípticas. A expectativa do declínio imediato da humanidade era tamanha a ponto de, no V Concílio de Latrão (1516), ser proibida aos pregadores a divulgação de datas precisas para a aparição do Anticristo ou para o Juízo.⁹⁶

Somadas a essas figuras horripilantes do imaginário cristão, o Ocidente cristão também enfrentou outros horrores, como a peste, as guerras e a fome. Assim, o sentimento de insegurança era, ao mesmo tempo, vivido e imaginado constantemente. Jean Delumeau, ao analisar o uso das palavras *sécurité* e *sûreté*, indica que, até por volta do século XV na França, a palavra “segurança” (*sécurité*) expressava apenas um sentimento, um comportamento, um estado mental – e não necessariamente conotava estar fisicamente e materialmente seguro (*sûreté*). Nos séculos seguintes, o vocábulo “segurança” passou a ter a acepção tanto de *sécurité* e *sûreté*. Os homens do período moderno, segundo o discurso eclesiástico, somente poderiam desfrutar da segurança, encontrando conforto e alívio, no seio da Igreja. Através das indulgências, missas, procissões, sacramentos, culto aos santos, entre outros rituais, os cristãos poderiam sanar a sua necessidade de se tranquilizar e de se proteger, tanto individual quanto coletivamente, sobretudo em um mundo imerso em perigos variados, tal qual preconizava a Igreja.⁹⁷

Na visão de Delumeau, grande parte da mensagem propagada pela Igreja para a humanidade culpabilizada era um “discurso elaborado por e para monges, mas cada vez mais difundido na direção dos leigos e que insistia incansavelmente sobre o pecado”.⁹⁸ Buscando a fuga do mundo e do pecado, os leigos, ao final do século XII, desejavam permanecer em seu

⁹⁵ DELUMEAU, Jean, op. cit., 2009, p. 308.

⁹⁶ Ibid, p. 302-304, 318-323, 329.

⁹⁷ Ibid, p. 243, 302-303; Id, 1989, p. 10-14, 28-29.

⁹⁸ Id, op. cit., 2003, p. 576.

estado, sem participar de ordens monásticas ou canônicas, mas ainda assim tinham como objetivo compartilhar dos ideais da penitência e recolhimento. Como alternativa ao monaquismo, houve a adesão ao movimento eremita. Diferentemente do eremitismo de outrora pautado em uma vida puramente contemplativa, o eremita do século XII vivia como um penitente, muitas vezes recluso, muitas vezes de forma coletiva ao lado dos pobres para ajudá-los. Ainda nesse contexto, novas formas associativas de leigos foram criadas, sendo calcadas na renúncia ao pecado e na afirmação do estado penitencial como um estilo de vida. Assim, André Vauchez indica que nessa época apresentou-se “uma nova concepção de vida cristã, na qual a salvação não dependia de mediações humanas ou da prática de observâncias, e cada um podia, no interior de si mesmo, encontrar o Cristo salvador, no mais íntimo do seu espírito.”⁹⁹ Por meio da humildade e do arrependimento, o penitente poderia encontrar e se emendar com Deus por amor. Sob influência das ordens mendicantes, a valorização do estado penitencial foi amplamente difundida no século XIII. A vida como uma constante penitência era o ideal, especialmente quando se acreditava na proximidade do Juízo Final.¹⁰⁰

No contexto das mudanças de como os leigos expressavam sua espiritualidade, surgiu no final do século XIV a *devotio moderna*. Essa não enfatizava a liturgia ou a vida monástica, mas salientava a importância da meditação individual e a volta à observância da vida de Cristo enquanto exemplo.¹⁰¹ Originada nos Países Baixos através dos escritos do monge cartuxo Geert Groote, a devoção moderna era pautada na leitura, na escrita, na oração e na elucubração. Tendo Jesus Cristo como parâmetro, os devotos deviam seguir seus passos e meditar sobre as paixões as quais foi submetido. Tinham como objetivo imitar Cristo, sofrendo e sendo rejeitado como ele foi. No início da difusão dessa devoção, os fiéis buscavam formas de mortificações da carne, como jejuns, vigílias, flagelação, entre outras. Com o passar dos anos, tais práticas tornaram-se moderadas, dando lugar a ideia de santificação diária e de que o devoto deveria se libertar de vícios e cultivar virtudes, como caridade, pureza, humildade, obediência etc.¹⁰²

Embora tenha introduzido uma concepção mais intimista e ascética da vida cristã, André Vauchez aponta que a *devotio moderna* foi praticada por uma minoria. Enquanto a

⁹⁹ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 81.

¹⁰⁰ Id. *Les laïcs au Moyen Âge: pratiques et expériences religieuses*. Paris: Éditions Du CERF, 1987, p. 105-108.

¹⁰¹ DELUMEAU, Jean. *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*, trad. Miguel Candel, Barcelona: Labor, 1973, p. 3-4.

¹⁰² GOUDRIAAN, Koen. Empowerment through reading, writing and example: the *Devotio moderna*. In: RUBIN, Miri; SIMONS, Walter (orgs.). *The Cambridge History of Christianity: Christianity in Western Europe, c. 1100-c. 1500*. Nova Iorque: Cambridge University Press, vol. 4, 2009, p. 407, 411-412.

Igreja ensinava e enfatizava a importância das obras, poucos aderiram à crença de que a santificação passava pela sujeição do indivíduo ao Cristo por meio da prática evangélica. Para Vauchez, o desmembramento da comunidade cristã em vários pequenos grupos acabou por enfraquecer a própria ideia de cristianismo. Poucos estariam interessados em lutar nas cruzadas ou construir catedrais. Assim, Vauchez defende que a incessante busca do homem medieval por Deus se degenerou à contabilidade do Além: o cristão do século XV estava mais interessado em fazer celebrar centenas ou milhares de missas, multiplicar capelas e contar os dias das indulgências obtidas.¹⁰³

Levando em consideração as ideias de Delumeau e Vauchez, é possível observar que, nas décadas precedentes às Reformas no século XVI, o cristão, amedrontado pela Igreja, ambicionava, sobretudo, a salvação de sua alma. Nesse cenário, a Igreja era, então, uma espécie de guardião da segurança, fornecendo ferramentas tanto para os vivos quanto para os mortos. No limiar da época moderna, a instituição enriquecia-se não só de poder, mas também de recursos advindos das práticas de salvação – essas fortalecidas com o desenvolvimento das crenças no Purgatório e nas indulgências. É contra essa Igreja que os críticos do século XVI vão combater. Aos olhos dos reformadores tanto as indulgências como o Purgatório não possuíam fundamento bíblico, o comércio de indulgências era entendido como um meio fácil de garantir a salvação e questionavam não só a autoridade eclesiástica, como também a papal.¹⁰⁴

Um dos grandes reformadores quinhentistas foi um próprio membro da Igreja: o monge agostiniano Martinho Lutero. Em 1517, o monge redigiu o *Debate para o esclarecimento sobre o valor das indulgências*, ou *95 Teses*, onde elencava uma série de questões críticas acerca da doutrina cristã, especialmente no tocante às indulgências. As preocupações e comentários de Lutero no documento possuíam similaridades com as ideias de outros reformadores coevos, tanto que as críticas do monge não se iniciam em 1517. Três anos antes, durante a leitura de um salmo, afirmou que maus cristãos tinham chegado à alta hierarquia eclesiástica, fato que corroborava, segundo ele, a ideia de que o Anticristo estava chegando. Condenou também as indulgências, afirmando que as graças eram um meio de ensinar os fiéis que a vida cristã era fácil. Em julho de 1516, ao dar um sermão, recriou o

¹⁰³ VAUCHEZ, André, op. cit., 1987, p. 34-35.

¹⁰⁴ TINGLE, Elizabeth, op. cit, p. 209-211.

uso do dinheiro obtido através das indulgências para certas obras, mas que no fim das contas era aplicado em outros propósitos, como em guerras.¹⁰⁵

A primeira tese do *Debate para o esclarecimento sobre o valor das indulgências* é iniciada com a mensagem bíblica do evangelho de Mateus: “Fazei penitência” (Mt 4, 17). A partir desse versículo, Lutero afirma que “nosso Senhor e Mestre Jesus Cristo quis que toda a vida dos fiéis fosse penitência”.¹⁰⁶ Nas teses seguintes, o monge explica que tal penitência não é a sacramental, concedida pelos sacerdotes, mas sim uma penitência interior, que faz o cristão odiar a pena e a si mesmo até a entrada do fiel no Reino dos Céus.¹⁰⁷

Para Lutero, a busca pela remissão das penas temporais por meio da realização de boas obras apenas acrescia o fardo do cristão. Em sua visão, a absolvição perfeita dos pecados só era possível através da entrega a Cristo. A confissão deveria ser feita diretamente a Deus. Arrependido, o pecador deveria odiar a falta cometida e se punir internamente, introspectivamente. O cristão verdadeiramente contrito não deveria fugir de sua pena, mas sim abraçar sua punição. Ao estar realmente arrependido de seus erros, não deveria procurar alívio nas indulgências, mas sim no cumprimento de suas penas. Para Lutero, as indulgências ensinavam os fiéis a temer a punição e não o próprio pecado. Esses perdões possibilitavam a fuga da penalidade, uma vez que o pecado cometido poderia ser mitigado via indulgência. Pelo exemplo de Jesus Cristo crucificado, seus seguidores não deviam esquivar-se do sofrimento.¹⁰⁸

Podemos ver essa ideia de Lutero retratada na xilogravura do artista alemão Hans Holbein, criada entre 1522 e 1523: *The Sale of Indulgences* (Imagem 1). Acredita-se que a obra tenha sido encomendada para propagar as ideias de Lutero e demonstrar as corrupções da cúria romana. Como os exemplares dessa xilogravura encontram-se aparados na parte inferior, não é possível conhecer o que estava informado na legenda que acompanhava a imagem. Está dividida em duas cenas, um método corriqueiro utilizado durante a Reforma para evidenciar e educar sobre o bem e o mal.¹⁰⁹

¹⁰⁵ BAGCHI, David. Luther's *Ninety-five Theses* and the Contemporary Criticism of Indulgences. In: SWANSON, Robert N. (org.). *Promissory Notes on the Treasury of Merits- Indulgences in Late Medieval Europe*. Boston: Brill, 2006, p. 332-334.

¹⁰⁶ LUTERO, Martinho. *Obras Selecionadas. Os primórdios – Escritos de 1517 a 1519*. São Leopoldo: Editora Sinodal, vol. 1, 1987, p. 22.

¹⁰⁷ LUTERO, Martinho, op. cit., 1987, p. 22-23.

¹⁰⁸ BAGCHI, David, op. cit., p. 334-336. Martinho Lutero, assim como Santo Inácio, são exemplos de personagens do século XVI que foram inspiradas pela *Devotio moderna*. Entre seus esforços, destaca-se a importância dada ao ensinamento das Sagradas Escrituras aos fiéis e a sujeição à Cristo. Sobre o assunto, consultar: DELUMEAU, Jean, op. cit., 1973, p. 4 e GOUDRIAAN, Koen, op. cit., 2009, p. 419.

¹⁰⁹ BATSCHMANN, Oskar; GRIENER, Pascal. *Hans Holbein*. Londres: Reaktion Books, 1997, p. 116.

Imagem 1 – A venda de indulgências (1522/1523)



HOLBIEN, Hans. *The Sale of indulgences*. Disponível em: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/383168>. Acessado em: 03 de fevereiro de 2020.

Na parte esquerda, observam-se três pecadores buscando absolvição junto a Deus. São eles: o rei Davi (adúltero), o rei Manassés (apostata) e um pecador comum. Do lado direito, encontra-se no centro o papa, ladeado pela hierarquia eclesiástica, apresentando um documento ao clérigo genuflectido. Mais abaixo, podemos observar a venda de indulgências que ocorre em uma mesa rodeada de membros da Igreja e nobres, possivelmente. De vestes rasgadas, descalço, portando uma bengala, destaca-se um pobre que se aproxima a uma pessoa que aparenta ser um frade. Ainda na parte inferior, vemos uma pessoa realizando uma doação à Igreja, enquanto um fiel ajoelhado é tocado na cabeça por um clérigo que o indica ao baú de doações, num aceno para que o fiel contribuísse. De modo geral, enquanto na direita observamos três personagens distintas realizando a mesma tarefa (arrepender-se com Deus), no lado esquerdo notamos três formas de arrependimento, sem que nenhuma delas fosse diretamente ao divino. Todas são intermediadas pela Igreja Católica.

Levando em consideração essa ideia de que a penitência deveria um processo íntimo entre o fiel e Deus, Lutero questionava o poder papal em absolver as penas. Na tese 5, o monge afirma que o papa só pode perdoar as penalidades que a própria Igreja impôs ao fiel, fosse pela aplicação das regras canônicas ou por decisão papal. Na tese seguinte, explica melhor sobre o poder do pontífice ao declarar que o “papa não pode remitir culpa alguma senão declarando e confirmando que ela foi perdoada por Deus”.¹¹⁰ Isso porque “Deus não perdoa a culpa de qualquer pessoa sem, ao mesmo tempo, sujeitá-la, em tudo humilhada, ao sacerdote, seu vigário.”¹¹¹

Ao estabelecer até que ponto se limita o poder da Igreja no que toca a penitência, Lutero também questiona a concessão de indulgências. Se o sacramento da penitência não mitigaria todas as penas – somente aquelas conferidas pelos cânones e por decisão papal–, as indulgências também não seriam capazes de absolver todas as penas dos fiéis que as adquirissem, especialmente quando aplicadas aos mortos no Purgatório. A própria ideia de pena do Purgatório é rejeitada por Lutero na tese 11: “Essa erva daninha de transformar a pena canônica em pena do purgatório parece ter sido semeada enquanto os bispos certamente dormiam”.¹¹² Ele não só expressa a confusão feita entre as penas canônicas e as purgatoriais, como também afirma que os mortos já não estão mais sujeitos às leis canônicas, pois, ao morrer, “os moribundos pagam tudo e já estão mortos para as leis canônicas”.¹¹³ A partir

¹¹⁰ LUTERO, Martinho, op. cit., 1987, p. 23.

¹¹¹ Ibid, p. 23.

¹¹² Ibid, p. 23.

¹¹³ Ibid, p. 23.

dessas premissas, Lutero afirma que a crença na qual a indulgência possui a eficácia de remir todas as penas é errônea, uma vez que o papa só tem poder de remissão sobre as penalidades que ele mesmo impôs. Dessa forma, “ele não dispensa as almas no purgatório de uma única pena que, segundo os cânones, elas deveriam ter pago nesta vida.”¹¹⁴ Mais adiante, na tese 76, é taxativo em afirmar: “as indulgências papais não podem anular sequer o menor dos pecados veniais no que se refere a sua culpa.”¹¹⁵

Embora as críticas às indulgências papais, como as chamava, fossem diversas, nesse primeiro momento Lutero não questionava o poder papal em si, proveniente das chaves de São Pedro. A preocupação do monge em relação à prática das indulgências se dá justamente porque o mesmo a enxerga como uma forma de minimizar e afrouxar a devoção, a caridade e o arrependimento do povo cristão. Na tese 81, Lutero aponta que a “licenciosa pregação de indulgências faz com que não seja fácil, nem para homens doutos, defender a dignidade do papa contra calúnias ou perguntas, sem dúvida argutas, dos leigos.”¹¹⁶ Em várias teses, Lutero advoga em prol do papado deixando claro que não era do desejo do pontífice a larga aquisição de indulgências em detrimento da disciplina cristã. Pode-se citar como exemplo a tese 42 (“Deve-se ensinar aos cristãos que não é pensamento do papa que a compra de indulgências possa de alguma forma ser comparada com as obras de misericórdia”), a tese 49 (“Deve-se ensinar aos cristãos que as indulgências do papa são úteis senão depositam sua confiança nelas, porém extremamente prejudiciais se perdem o temor de Deus por causa delas”), a tese 50 (“Deve-se ensinar aos cristãos que, se o papa soubesse das exações dos pregadores de indulgências, preferiria reduzir a cinzas a Basílica de S. Pedro do que edificá-la com a pele, a carne e os ossos de suas ovelhas”), a tese 53 (“São inimigos de Cristo e do papa aqueles que, por causa da pregação de indulgências, fazem calar por inteiro a palavra de Deus nas demais igrejas”), entre outras.¹¹⁷

Após enumerar uma série de perguntas que exporiam a fragilidade da prática das indulgências, Lutero indica que reprimir tais questionamentos pela força, e não pela razão, significaria “expor a Igreja e o papa a zombaria dos inimigos e desgraçar os cristãos.” Assim, nas teses 94 e 95, encerra sua reflexão apontando o caminho a ser tomado pelo cristão na trajetória conturbada até a sua salvação: “Devem-se exortar os cristãos a que se esforcem por

¹¹⁴ LUTERO, Martinho, op. cit., 1987, p. 23.

¹¹⁵ Ibid, p. 28.

¹¹⁶ Ibid, p. 28.

¹¹⁷ Ibid, p. 26.

seguir a Cristo, seu cabeça, através de penas, da morte e do inferno; e, assim, a que confiem que entrarão no céu antes através de muitas tribulações do que pela segurança da paz”.¹¹⁸

Ainda que a doutrina das indulgências mantivesse fortes laços com a formação da crença no Purgatório, Lutero não negou em suas teses a existência desse novo local no além-mundo. As proposições que fez naquele documento tinham como objetivo abrir a discussão sobre a natureza e a eficácia das indulgências, demonstrando as fragilidades teológicas que as cercavam.¹¹⁹ Assim sendo, a negação do Purgatório acompanhou o desenvolvimento das ideias de Lutero: em 1519, apontou a falta de fundamentos nas Sagradas Escrituras; em 1524, afirmou que as missas não deveriam ser rezadas pelos mortos; em 1530, declarou a inexistência do Purgatório.¹²⁰

A negação do Purgatório por parte dos reformadores protestantes e a refutação das indulgências acabaram por atacar os laços de solidariedade entre o mundo daqui e o de lá. Nas concepções dos críticos não havia nenhuma relação entre os dois mundos. As orações pelos mortos seriam ineficazes e as almas do Purgatório não poderiam interceder pelos vivos. As histórias de viagens ao Além e as visitas de almas purgantes eram entendidas pelos reformadores como obras do demônio. Um verdadeiro abismo foi criado entre os defuntos e os viventes: na ótica protestante não existia a comunhão dos santos. Sobre esse ponto, Martinho Lutero declarou que tal comunhão era uma expectativa e não algo já realizado. Para ele, a morte era uma jornada solitária e cada um se prepararia sozinho.¹²¹

As palavras de Lutero podem ser compreendidas à luz da sua crença na justificação pela fé, segundo a qual a justificação não seria uma mercadoria que pudesse ser alcançada pelos cristãos e, sim, dada por Deus gratuitamente. Os que acreditavam no Senhor e tivessem fé em suas promessas seriam salvos. Assim, a salvação não era um objetivo, mas um ponto de partida: era necessário ter fé.¹²² As boas obras feitas em vida não contribuiriam para a redenção, o cristão nada poderia fazer para se salvar.¹²³

É importante ressaltar como os ataques à doutrina católica no século XVI acabavam por transpassar, de alguma forma, a temática da salvação. A questão da autoridade papal, da degeneração do clero, dos sacramentos, dos sufrágios, todos esses elementos juntos serviram

¹¹⁸ LUTERO, Martinho, op. cit., 1987, p. 29.

¹¹⁹ BAGCHI, David, op. cit., p. 346.

¹²⁰ O'CALLAGHAN, Paul. *Christ our hope: an introduction to eschatology*. Washington: The Catholic University of America Press, 2011, p. 298.

¹²¹ EIRE, Carlos, op. cit., 2005, p. 108-109.

¹²² MARSHALL, Peter. *The Reformation – A very short introduction*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2009, p. 44.

¹²³ O'CALLAGHAN, Paul, op. cit., 2011, p. 298-299.

para minar e pôr em questão toda a instituição eclesiástica. Numa igreja em que se pregava o fim da humanidade a partir de um grande tribunal baseado nos pecados, a doutrina da justificação pela fé de Lutero ou a teoria da predestinação de João Calvino iam fortemente de encontro com as estruturas teológicas católicas.

Para Jean Delumeau, as causas da Reforma foram mais profundas do que apenas um desacordo doutrinário no cristianismo. Se fosse somente isto, no século seguinte, quando a Igreja Católica passava por sua reforma, as demais religiões cristãs teriam se reconciliado com a Santa Sé. Nos momentos antecedentes às críticas quinhentistas, a cristandade passava por um período de grande desconforto causado por crises e guerras. Por isso, o historiador acredita que a adesão de vários grupos sociais por toda a Europa às ideias reformadoras era uma resposta à “angústia coletiva” que assolava esse mundo. Todos os problemas sociais só podiam ter origem no pecado. Essa ideia atormentava as consciências e gerava um sentimento de culpabilidade que era ainda mais alimentado pela Igreja¹²⁴, conforme já visto.

Tidos pela Igreja Católica como hereges pecadores, os protestantes e suas ideias precisavam ser combatidos. A historiografia mais recente não vê mais a Reforma Católica como simplesmente uma resposta às investidas daqueles, mas sim como o prolongamento de um movimento reformador da instituição eclesiástica que ocorreu com ritmos variados no decorrer do período medieval. Com as críticas insurgentes no século XVI, a continuidade da reforma foi intensificada, tendo o Concílio de Trento (1545-1563) como uma importante diretriz.¹²⁵

1.3 O Purgatório na modernidade tridentina

A resolução do problema protestante, a supressão dos abusos do clero e o esclarecimento de diversos pontos doutrinários e de ritos católicos. Segundo Carlos Eire, esses foram os três objetivos que levaram a alta hierarquia a se reunir em Trento no século XVI. Inicialmente, houve uma tentativa de criar um diálogo com os protestantes, convidando-os para participarem do concílio, porém eles desejavam que fosse assegurada a supremacia do concílio frente à autoridade papal, o que foi negado pelo papa. Os outros dois objetivos foram

¹²⁴ DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989, p. 59-62.

¹²⁵ A cidade de Trento foi escolhida para sediar o concílio através de um acordo entre o papado e Carlos V. Na época, esse imperador era um dos governantes mais poderosos da Europa e pediu a Santa Sé a convocação de um concílio. Convocado por Paulo III, os dois papas anteriores evitaram a instauração de um concílio com medo de um possível movimento de conciliarismo, minando o poder papal. Cf: EIRE, Carlos. *Reformations - The Early Modern World, 1450-1650*. New Haven: Yale University Press, 2016, n.p., posição 485 [Kindle Edition].

tratados de maneira conjunta, tendo a reforma institucional ocorrido conforme o desenrolamento das sessões até o final do concílio. O historiador ressalta a importância de Trento na história da instituição católica, uma vez que muitas das questões tratadas e dos decretos emitidos perduraram por quase quatro séculos.¹²⁶

Como muitos dos assaltos protestantes versavam sobre assuntos concernentes à salvação, a Igreja Católica se viu instada a definir melhor as questões sobre a morte e o Além. A pastoral tridentina buscou colocar a temática da morte como principal, reforçando os rituais fúnebres já existentes no medievo.¹²⁷ Era necessário apontar os caminhos da reconciliação com Deus, já que se ensinava que a morada nos céus estava reservada aos imaculados. No capítulo XIV (*Dos que caem, e seu remédio*) do *Decreto da Justificação*, deliberado em 1547 durante a Sessão VI, declarou-se que:

Os que pelo pecado caíram da graça da justificação, que receberam, se poderão justificar, quando excitados por Deus procurarem recuperar a graça perdida, pelo Sacramento da Penitência, e merecimentos de Cristo. Este modo de justificação é restituição do que caiu, a que os Santos Padres com propriedade chamam segunda tábua depois do naufrágio da graça perdida. Pois os que depois do Batismo caem em pecados, instituiu Cristo Jesus o Sacramento da Penitência, quando disse: Recebei o Espírito Santo, aqueles, cujos pecados perdoardes, lhes serão perdoados: e aqueles, cujos pecados retiverdes, serão retidos. Por onde se deve ensinar: que a Penitência do homem Cristão, depois que caiu, é mui diversa da batismal; e que nela se contém não só a cessação de pecados, e detestação deles, ou o coração contrito, e humilhado, mas também a Confissão Sacramental dos mesmos [...]; e a Absolução Sacerdotal: e a de mais a satisfação com jejuns, orações, esmolas, e outros pios exercícios da vida espiritual, não pela pena eterna, que juntamente com a culpa é perdoada pelo Sacramento, ou desejo do Sacramento: mas pela pena temporal, que, como ensinam as Sagradas Letras, não se perdoa, como sucede no Batismo [...]. De cuja Penitência está escrito: Lembra-te donde caíste, faze penitência, e pratica as obras primeiras. E n'outro lugar: A tristeza que é segundo Deus, obra penitência estável para a salvação. E n'outra parte: Fazei penitência: Fazei frutos dignos de penitência.¹²⁸

Ao explicar a matéria da justificação, o concílio reiterava a importância dos sacramentos do batismo e da penitência. No momento do batismo, a graça perdida devido ao pecado original era recuperada e não haveria satisfação nenhuma a ser feita. Esse cristão estava em estado de perfeição até que caísse em pecado e perdesse a graça antes conquistada.

¹²⁶ EIRE, Carlos, op. cit., 2016, n.p., posição 485 [Kindle Edition].

¹²⁷ VOVELLE, Michel. *Mourir autrefois: attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Éditions Gallimard/Julliard, 1974, p. 46.

¹²⁸ SACROSANTO e Ecumenico Concilio de Trento Em Latim, e Portuguez... Lisboa: Officina Patriare de Francisco Luiz Ameno, 1781, t.I, *Decreto da justificação*, sessão VI, cap. XIV, p. 127-131.

O caminho para emendar-se com Deus após o batismo era mais longo, demandando a confissão e a penitência. Essa era vista como necessária para que as penas temporais decorrentes do pecado fossem apagadas, isto é, o fiel só estaria reconciliado com o Senhor, recebendo a graça novamente, se realizasse “jejuns, orações, esmolas, e outros pios exercícios da vida espiritual”. Nesse momento, o concílio reafirmava a importância das boas obras para a salvação, distanciando-se das crenças protestantes que impugnavam a relação entre os “pios exercícios” e a salvação. Além disso, o sacramento só poderia ser dado por um clérigo; o que garantia a inevitabilidade da Igreja no processo de salvação.

Do mesmo modo, reiterava-se a crença no terceiro lugar do Além. No *Decreto do Purgatório*, emitido na sessão XXV do concílio, afirmou-se:

Como a Igreja Católica instruída pelo Espírito Santo das Sagradas letras, e antiga tradição dos Padres nos Sagrados Concílios, e ultimamente neste Ecumênico Concílio, ensinou haver Purgatório, e que as almas ali detidas são ajudadas com os sufrágios dos Fiéis, e principalmente com o gratíssimo sacrifício do Altar; manda o Santo Concílio aos Bispos, que procurem com diligência, que a sã doutrina do Purgatório, que nos foi dada pelos Santos Padres, e Sagrados Concílios, seja abraçada pelos Fiéis de Cristo, e em toda parte a abrace, ensine e pregue. Mas em presença do povo rude nas práticas públicas, que se lhe fizerem, sejam excluídas questões difíceis, e sutis, que não causam edificação, e de que pela maior parte se não tira fruto algum de piedade; e quanto àquelas coisas, que parecem curiosidade, ou superstição, e sabem a lucro torpe, as proíbam como escândalos, e tropeços dos Fiéis. Cuidem pois os Bispos, que os sufrágios dos Fiéis vivos, a saber Missas, orações, esmolas, e outras obras de piedade, que uns Fiéis tem costume de fazer por outros Fiéis defuntos, se façam pia, e devotamente segundo as regras da Igreja; e as que se devem aos ditos defuntos pelas fundações dos Testadores, ou por outro princípio se lhes devem, se lhes paguem não perfunctoriamente, mas com diligência, e cuidado, pelos sacerdotes, Ministros da Igreja, e outros que obrigação de assim o executar.¹²⁹

Na leitura do decreto, observa-se que não foram mencionadas diversas questões relativas ao funcionamento do Purgatório: seu objetivo, sua localização no Além, os pecados que conduziam as almas para lá, a natureza das penas sofridas, o tempo de purgação etc. A afirmação como dogma em Trento estava baseada nas tradições dos padres e dos concílios medievais, já debatidos no decorrer desse capítulo, e que se ausentaram na redação do decreto. A matéria do Purgatório deveria ser cuidada quando ensinada do púlpito, evitando possíveis superstições e escândalos nos fiéis. Uma vez que os protestantes criticavam o Purgatório e suas práticas como uma maneira fácil de salvação, essa ressalva é compreensível, pois, naquele momento, era necessário evitar quaisquer heresias e abusos. No concílio,

¹²⁹ SACROSANTO..., op. cit, 1781, t.II, p. 345-347.

enquanto outras questões tiveram explicações mais detalhadas (o decreto sobre a justificação, por exemplo, possuía um preâmbulo, 16 capítulos e mais 33 cânones), o *Decreto do Purgatório* teve apenas um capítulo. No entendimento de Jacques Le Goff, os padres tridentinos para “evitar a contaminação da religião pelas ‘superstições’, deixaram de fora do dogma o conteúdo da ideia do Purgatório”, tendo “deixadas à liberdade das opiniões” as questões mais específicas.¹³⁰

Sem explicar como os sufrágios ajudariam as almas lá confinadas, o decreto conciliar expôs as formas de sufragá-las: “missas, orações, esmolas, e outras obras de piedade”. Dentre essas, as almas seriam mais beneficiadas ainda pelo sacrifício do altar. O ritual eucarístico, através da transubstanciação, rememorava o sacrifício de Jesus Cristo na cruz, sendo, na doutrina cristã, uma maneira de cultuar e honrar o Senhor. Os efeitos das missas poderiam ser “impetratórios”, quando se ofertava a Deus a missa com o objetivo de obter dádivas divinas; “satisfatórios”, quando se celebrava a eucaristia com vistas à satisfação dos pecados cometidos; e “propiciatórios”, quando se rezavam as missas para atrair de Deus o dom da penitência.¹³¹ Assim, buscando satisfazer as penas temporais que condenavam ao Purgatório, as missas possuíam um importante valor salvífico.

Ainda no *Decreto do Purgatório*, determinava-se que a execução dos sufrágios pelos mortos deveria ser uma atividade monitorada pelos bispos. Tentando ser uma reforma que atingisse os fiéis e a instituição, nas diretrizes tridentinas, os bispos tinham como funções realizar pessoalmente visitas pastorais, observar o comportamento dos clérigos de sua diocese, fiscalizar a moralidade dos leigos, criar seminários etc. Outro dever dos bispos era convocar concílios provinciais e sínodos, especialmente para colocar em prática as normas tridentinas.¹³²

Três anos após o término do concílio foi publicado o *Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos* – o Catecismo Romano. O documento foi redigido por uma comissão que se reuniu sob a liderança do cardeal italiano Guglielmo Sirleto, nome indicado pelo papa Pio V. Tradicionalmente, os catecismos eram escritos com vistas à instrução dos leigos sobre as matérias da fé, servindo principalmente para preparar o fiel para a confissão. Editados em pequenos formatos para facilitar a leitura, eram como manuais e livros de orações publicados por autores diversos. O diferencial do catecismo tridentino residia, então, no fato de ter sido publicado pela própria cúria romana, focado para o uso eclesiástico,

¹³⁰ LE GOFF, Jacques, op. cit., 1995, p. 27.

¹³¹ CHAHON, Sergio. *Os convidados para a ceia do senhor- As missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820)*. São Paulo: Edusp, 2008, p. 358-359.

¹³² EIRE, Carlos, op. cit., 2016, n. p., posição 490 [Kindle Edition].

pretendendo ser o primeiro e universal *catechismus major*. Assim, a publicação tinha como objetivo instruir os clérigos, coibir abusos nas pregações e também auxiliar na educação dos leigos. Além disso, o catecismo pode ser lido como um instrumento para conter a influência protestante e rivalizar com os catecismos publicados pelos reformadores, como os de Martinho Lutero e João Calvino.¹³³

No Catecismo Romano, nenhum capítulo foi dedicado ao dogma do Purgatório. Embora nas atas conciliares tenha sido especificado que os sacerdotes deveriam ser cuidadosos ao pregar sobre aquela doutrina, o catecismo não trazia nenhuma reflexão profunda acerca do Purgatório, sendo esse, inclusive, mencionado poucas vezes ao longo do texto. A primeira referência aparece entre os comentários feitos a partir do quinto artigo do Credo ("Desceu aos infernos, ao terceiro dia ressurgiu dos mortos"). Ao tratar da descida de Cristo aos infernos para liberar as almas que aguardavam no seio de Abraão, afirmou-se que seria no "fogo do purgatório, onde as almas dos homens são limpas através de um castigo temporário, a fim de serem admitidas no país eterno, 'onde nada maculado entra'".¹³⁴ Em comparação ao decreto tridentino sobre o Purgatório, esse comentário foi um pouco mais específico ao afirmar explicitamente que as almas temporariamente lá contidas iriam para o Paraíso após purificação.

Mais adiante, o Purgatório também foi brevemente mencionado durante a explicação da oração do Pai-Nosso – mais especificamente na parte final: "mas livrai-nos do mal". Essa prece foi descrita como um poderoso instrumento de segurança ao cristão que precisaria lidar com as tentações mundanas e diabólicas. Entre os males que Cristo poderia livrar, destacou-se a morte repentina, a ira divina, a condenação ao Inferno e ao "fogo do purgatório, do qual nós piedosa e devotamente imploramos pela liberação dos outros."¹³⁵ Nesse trecho, é retomada a importância da intercessão dos vivos que, tal como o concílio havia instruído, poderia ser realizada por meio da execução de orações. A questão dos sufrágios para as almas purgantes ainda é resgatada durante a discussão sobre a eucaristia e sua eficácia. Exorta-se que o sacerdote ensine sobre os benefícios que a missa traria para o celebrante, o comungante e para

¹³³ BRANCATELLI, Robert J. "Beseton Every Side": Reimagining the Ideology of the *Roman Catechism* (1566). In: BULMAN, Raymond; PARELLA, Frederick (Eds.). *From Trent To Vatican II: Historical and Theological Investigations*. Nova Iorque: Oxford University, 2006, p. 283-285, 289.

¹³⁴ Tradução minha: "[...] the fire of purgatory, in which the souls of just men are cleansed by a temporary punishment, in order to be admitted into their eternal country, 'into which nothing defiled entereth'." DONOVAN, J. *The catechism of the Council of Trent*. Baltimore: Lucas Brothers, 1829, p. 51-52.

¹³⁵ Tradução minha: "[...] the fire of purgatory, from which we piously and devoutly implore the liberation of others." Ibid, p. 381, 384.

todos os fiéis, “sejam vivos ou aqueles que morreram com o Senhor, mas cujos pecados ainda não foram totalmente expiados.”¹³⁶

Mesmo sem trazer alterações substanciais ao dogma do Purgatório, as orientações tridentinas contribuíram para mudanças significativas na religiosidade do período moderno.¹³⁷ Uma importante modificação analisada por Pierre Chaunu foi o desaparecimento quase total do tema do Juízo Final. O historiador afirma que já no início do século XVI pode-se identificar um esvaziamento desse tema, fato que se acentuou durante toda a centúria. Dos milhares de testamentos quinhentistas parisienses, Chaunu afirmou ter encontrado menos de uma dezena que fizessem alusão à temática da Ressurreição. Para o historiador, esse fenômeno estaria ligado à ênfase dada ao julgamento individual, em especial porque o Juízo Final não era necessariamente um episódio tranquilizante dentro do catolicismo. Em detrimento de um julgamento coletivo e único, salientou-se a trajetória pessoal e a individualização do destino final. No lugar do fim comum, se apostava no fim de cada vida.¹³⁸

Essa mutação na sensibilidade religiosa pode ser percebida nas *artes moriendi* no período pós-Trento. Enquanto anteriormente enfatizavam a agonia nos últimos suspiros e na morte, passou-se a reforçar a importância de se manter uma meditação constante na morte. A fim de conduzir os fiéis a uma reflexão introspectiva sobre o morrer, a pastoral tridentina fez uso de crânios e esqueletos nas representações da morte. Além disso, a meditação sobre a finitude humana contou com o culto ao Cristo no lenho da cruz que, através do esforço eclesiástico, tornou-se ainda mais crescente. Para Vovelle, toda a pastoral da morte formulada e impulsionada em Trento pode ser compreendida a luz de um projeto para combater as investidas protestantes.¹³⁹

A crença no terceiro local, as indulgências, os sufrágios e demais atitudes fúnebres eram práticas que se opunham ao entendimento de salvação protestante e, por esse motivo, foram incentivadas pela instituição católica. Conforme Michel Vovelle, um dos motivos para

¹³⁶ Tradução minha: “[...] whether living or numbered amongst those who have died in the Lord, but whose sins have not yet been fully expiated.” Ibid, p. 176.

¹³⁷ José Pedro Paiva chama atenção ao que podemos denominar de orientações tridentinas. Segundo o historiador, muitas decisões e medidas foram deliberadas após o encerramento do concílio. Foram, assim, sendo construídas posteriormente. Como exemplo, cita o *Index* (1764), o Catecismo (1566), o Breviário (1568) e a profissão de fé a ser dita pelos bispos que foram elaborados após o concílio mediante decisão pontifical. Mesmo que mantivessem relação com as determinações conciliares, estabeleceram-se por meio do poder papal, poder esse que crescia a partir do modelo de papado construído em nome de Trento. Consultar PAIVA, José Pedro. A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas. In: GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2014, p. 14-15.

¹³⁸ CHAUNU, Pierre, op. cit., 1978, p. 245-249.

¹³⁹ RODRIGUES, Claudia, op. cit., 2005, p. 57-59.

a proliferação de imagens relativas ao Purgatório foi a incitação de sua crença no concílio tridentino. De maneira geral, Vovelle pontua que o Purgatório se tornou “um dos elementos-chave de uma política voluntarista de reconquista, para assim engajar os viventes em uma aventura coletiva dominada pela economia da salvação”. Em suas pesquisas, o historiador apresentou as variações nas representações iconográficas do Purgatório na região da Provença entre os séculos XV e XVIII. No século XV, verificou que é possível encontrar poucos vestígios de imagens que remetam ao Purgatório. Entre 1550 e 1610, aponta que é visível um crescimento dessas imagens graças à Trento. Entre 1610 e 1670, observa-se a difusão da devoção às almas nos quadros e retábulos provençais, de modo que a devoção se tornou relativamente popular e argumenta que isso foi possível devido à promoção e institucionalização a qual o Purgatório passou. As imagens teriam aparecido principalmente nas igrejas conventuais, onde aquele era associado ao rosário ou ao escapulário. Assim, afirma que os dominicanos e carmelitas foram importantes ordens na propagação da devoção ao Purgatório no contexto de defesa do catolicismo após Trento.¹⁴⁰

Ao visar fomentar a devoção dos fiéis, o discurso eclesiástico sobre o morrer no final do século XVII foi marcado pela perspectiva da onipresença da morte. O fiel deveria combater sua tendência natural em evitar a reflexão sobre o desenlace.¹⁴¹ Contudo, a meditação na morte não garantiria exclusivamente a salvação. Nesse momento, as *artes moriendi* predicavam sobre a necessidade de uma boa morte ser acompanhada por uma boa vida, isto é, uma vida calcada nos ensinamentos católicos. O cristão precisava estar em dia com os seus compromissos espirituais, sendo imprescindível a realização regular da confissão e das atividades penitenciais, a renúncia aos vícios, o cumprimento de suas obrigações etc.¹⁴²

Um exemplo da mutação nas *artes moriendi* é a representação de São José em agonia, recebendo a visita de seu filho junto com Nossa Senhora e São João Batista. Embora ausente do texto bíblico, esse momento foi representado diversas vezes nas confrarias com devoção ao Purgatório. Ao invés de cenas do Juízo Final, com São Miguel e sua balança pesando pecados, São José se torna protagonista das imagens referentes à boa morte. Comumente, segundo Vovelle, as imagens de São José não eram associadas explicitamente ao Purgatório. A difusão do culto a São José entre os leigos esteve sob a responsabilidade das ordens religiosas, especialmente dos jesuítas. O santo era visto como um modelo de

¹⁴⁰ VOVELLE, Michel. *As almas do Purgatório ou o Trabalho de Luto*. São Paulo: Unesp, 2010, p. 122-123; Id. *Imagens e imaginário na História. Fantomas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*. São Paulo: Ática, 1997, p. 48-55.

¹⁴¹ RODRIGUES, Claudia, op. cit., 2005, p. 57.

¹⁴² COSTA, Susana Goulart. *Viver e morrer religiosamente: ilha de São Miguel, século XVIII*. Ponta Delgada: Instituto Cultural da Ponta Delgada, 2007, p. 307.

obediência e humildade. Virgem e imaculado, ele era comparado aos anjos. Dessa maneira, a vida do pai de Deus era vista como uma lição de bem viver, sendo um exemplo de uma vida em preparação para a salvação. Assim, a história de São José corroborava a visão de bem viver, o que levou o santo a ser conhecido como patrono da boa morte.¹⁴³

Todo o planejamento de bem morrer deveria acontecer com antecedência para que não fosse feito às pressas no leito de morte. Assim, os manuais de bem morrer versavam sobre a necessidade da feitura de um testamento e da realização de sufrágios durante a vida, os solicitando não apenas no momento *post mortem*. Planejar-se para a morte com antecedência permitiria ao cristão desfrutar de todas as estratégias de salvação admoestadas pelos clérigos, especialmente porque as forças malignas fruiriam dos momentos de fragilidade de vida do moribundo para assaltá-lo e distanciá-lo da vereda do bem. Outro momento que requeria maior atenção era antes de dormir, uma vez que durante o sono o cristão estava mais suscetível ao ataque de inimigos, sendo indispensável mentalizar a morte em suas orações antes de adormecer e depois de despertar. Interesse notar que a tônica dessa *ars moriendi* reformulada encontra paralelo com as reflexões de Lutero: o cristão deveria sempre trilhar o caminho da retidão, tal qual um penitente. Contudo, também se distancia dele, pois na visão luterana não haveria nenhum outro julgamento, senão o derradeiro.¹⁴⁴

Na França, por exemplo, Chaunu questiona se a explosão do Purgatório desde a metade do século XV não esteve relacionada à busca do cristão a um novo tipo de segurança perante a morte. Segundo Chaunu, o

Purgatório se impõe à consciência cristã do mundo inteiro, em um universo mais socializado, portanto, onde o homem mais próximo do homem tem o poder e o desejo de construir um destino pessoal, um destino limpo, claramente individualizado que precisa obter tempo adicional, a super-temporalidade do espaço-tempo obtido, entre a morte do ser existente e o fascinante espelho do fim dos tempos, o espelho sobre o qual o tempo quebra e muda para sempre, sem espírito de retorno, na imobilidade complexa da eternidade.¹⁴⁵

O comentário de Chaunu associa o homem da modernidade, cada vez mais individualizado, ao advento do Purgatório, uma vez que a passagem e a duração da purgação

¹⁴³ VOVELLE, Michel, op. cit., 2010, p. 130; DELUMEAU, Jean, op. cit., 1989, p. 341.

¹⁴⁴ CHAUNU, Pierre, op. cit., 1978, p. 145, 275; COSTA, Susana, op. cit., 2007, p. 313; RODRIGUES, Claudia, op. cit., 2005, p. 57.

¹⁴⁵ Tradução minha: “Le purgatoire s'impose à la conscience chretienne du monde plein, dans un univers plus socialisé, donc, où l'homme plus proche de l'homme a le pouvoir et le désir de se construire un destin personnel, un destin prope, nettement individualisé qui a besoin pour s'accomplir d'un supplément de temps, de la surtemporalité de l'espace-temps gagné, entre trépas de l'Etre existant et le fascinant miroir de la fin des temps, le miroir sur laquelle temps se bre et se meu definitivement, sans esprit de retour, dans l'immobilité complexe de l'eternité.” CHAUNU, Pierre, op. cit., 1978, p. 132.

variariam de acordo com cada alma. O Purgatório não seria um espaço de sofrimento eterno, mas sim um espaço em comum onde cada alma satisfaria suas últimas penas a seu próprio tempo. Assim, ao invés de um declínio total na crença após as investidas protestantes, o que se verificou em Paris, a partir de 1580, foi o crescimento da intercessão a favor das almas do Purgatório, podendo ser verificado nos pedidos testamentários – especialmente entre os do século XVII.¹⁴⁶ Em consonância com o observado por Vovelle, o período após o Concílio de Trento, na França, teria sido marcado pela afirmação e execução de práticas em torno do terceiro lugar.

Esse movimento também foi observado por Elizabeth Tingle. Analisando panfletos e outras obras francesas entre os séculos XVI e XVII, a historiadora observou diferentes objetivos nas produções literárias acerca do Purgatório. De modo geral, Tingle apresenta como o Purgatório assumiu um papel central nos escritos da segunda metade quinhentista, tendo em vista que esse era um dos principais pontos de discordância entre os reformadores e os católicos. Entendia-se que a instrução dos fiéis seria uma arma importante contra as afirmações heréticas. Dessa forma, o próprio clero fomentava a criação e a publicação de tratados e sermões refutando as ideias reformadoras.¹⁴⁷

Na defesa do Purgatório, os escritos publicados entre 1560 e 1620 tinham dois objetivos principais: combater a negação pelos protestantes e, ao mesmo tempo, legitimá-lo perante os católicos e defender a importância de interceder pelas almas. Assim, enfatizavam a relevância da missa como principal sufrágio, de sorte que a temática da eucaristia também se fortaleceu na literatura do Purgatório. Contudo, é importante frisar que tais obras pouco versaram sobre a natureza desse local antes dos decretos e catecismo tridentino. Entre 1680 e 1690, surgem obras que começam a detalhá-lo um pouco melhor, mas também não introduziram mudanças significativas em sua descrição. O Purgatório permanecia sendo um terceiro local na escatologia cristã, cujo fogo purificador se assemelhava ao infernal, com a vantagem de ser um tormento temporário.¹⁴⁸

Já no século XVII, Tingle argumenta que uma das evidências da crescente preocupação com o Purgatório pode ser observada pelo aumento da demanda por intercessão, fato constatado em diversas pesquisas historiográficas. Se pouco foi alterado na estrutura do Purgatório, o que se observa após Trento é um grande impulso na execução de práticas sustentadas por aquele dogma. Ainda que na primeira década do século XVII muitas obras

¹⁴⁶ CHAUNU, Pierre, op. cit., 1978, p. 132.

¹⁴⁷ TINGLE, Elizabeth. *Purgatory and piety in Brittany (1480-1720)*. Farnham: Ashgate, 2012, p. 60-61.

¹⁴⁸ Ibid, p. 57-69, 84-85.

ainda objetivassem combater os ataques protestantes, ao longo dessa centúria houve uma mudança no sentido desses escritos. Em detrimento da ênfase nos momentos derradeiros, buscou-se ensinar que a preparação para a morte deveria ser permanente durante a vida do indivíduo, tal qual se pode observar entre as *artes moriendi* do período. Para evidenciar a vida como um planejamento para a morte, os escritos enfatizam os tormentos durante a purgação ao mesmo tempo em que instruíam acerca da importância dos sufrágios e da execução de boas obras. Para Tingle, os trabalhos seiscentistas sobre o Purgatório não precisavam mais defendê-lo ou afirmar sua existência, dessa maneira, os autores podiam se dedicar a ensinar os católicos como poderiam melhor administrar sua aventura no Purgatório.¹⁴⁹

A historiadora chama atenção para os possíveis leitores dessas obras. Mesmo que fossem criadas intencionando atingir as massas devido à expansão da imprensa, é importante ressaltar a baixa alfabetização na sociedade francesa. Assim, Tingle explora como a oralidade pode ter desempenhado um papel chave na difusão de tais ensinamentos, especialmente por meio de sermões. Inicialmente, com as prédicas dos franciscanos e dominicanos e posteriormente, no século XVII, entre os missionários e o clero paroquial. Nesse sentido, o “Purgatório era uma construção teológica, mas também precisava ser aceitável e acessível como um sistema de crenças para os fiéis, a fim de ter sucesso e influenciar o comportamento.”¹⁵⁰

Para analisar o comportamento dos fiéis perante aquela crença, Tingle analisou as variações nas solicitações de missas perpétuas fundadas na região da Bretanha entre 1480 e 1720. Estudar as fundações de missas perpétuas ao invés das solicitações de missas a pequeno prazo pôde revelar, segundo a historiadora, como os bretões lidaram com a perspectiva da ida ao Purgatório. Isso porque a procura por missas perpétuas expressava que a expectativa da estadia no Purgatório poderia ser mais longa do que as missas em unidades seriam capazes de mitigar. Para a Bretanha, Tingle verificou que a maioria dos cristãos escolhia a fundação de uma missa semanal e uma missa anual, normalmente na comemoração do óbito. Os dados obtidos mostram que a fundação de missas perpétuas declinou entre 1560 e 1570, período marcado pelas guerras envolvendo protestantes e católicos. No final da década de 1580 começou a subir, com oscilações, e manteve um ritmo crescente entre 1600 e 1620 até o seu auge em 1660. Depois, a prática tornou a diminuir. Para a historiadora, o aumento registrado pode ser relacionado com o esforço da Igreja Católica em regular e institucionalizar as práticas fúnebres sob a supervisão clerical. Além disso, deve-se destacar a renovação do

¹⁴⁹ TINGLE, Elizabeth, op. cit., 2012, p. 69-76.

¹⁵⁰ Ibid, p. 85-86.

interesse pelo Purgatório no mesmo período, fato analisado por Tingle nas obras sobre o tema no mesmo período. Dessa maneira, a historiadora demonstrou como as intenções clericais se misturaram com a execução de rituais propostos pela instituição eclesiástica. Pontua ainda que a queda observada na metade do século XVII pode ser interpretada pela mudança de prioridades dos cristãos. Em detrimento de um objetivo focado no *post mortem*, os católicos passaram a apostar na realização de boas obras, principalmente em espaços coletivos como as irmandades.¹⁵¹

As transformações no comportamento dos testadores também foram verificadas por Sara Nalle no bispado de Cuenca, em Castela. Segundo a historiadora, no início do século XVI, a maior parte das missas solicitadas em testamentos era dedicada aos santos. Essa era uma prática promovida pela instituição eclesiástica, uma vez que possibilitava a reafirmação da missa e seu mistério, além de engrandecer o culto aos santos. Reafirmar tais atitudes no século XVI era uma forma de conflitar com as críticas protestantes. Se no limiar do século a solicitação de missas era reservada a poucos testadores que possuíssem recursos para tal, o cenário mudou entre 1545 e 1555, quando um a cada dois testadores solicitou uma ou mais missas para seus santos de devoção, principalmente dedicadas à Virgem e suas invocações. Após 1545, Nalle observou um aumento na solicitação de missas em memória do próprio testador. Para a historiadora, juntamente com a preocupação em pedir missas para si mesmo, a população de Cuenca também passou a se preocupar com o bem-estar das almas no Purgatório. Até 1555, apenas um terço dos testadores buscaram aliviar as almas fazendo-lhes doações. Dez anos mais tarde, grande parte deles passou a reservar quantias destinadas às missas pelas almas. Em 1565, dois terços do clero e da nobreza fizeram-lhes contribuições contra três quartos dos demais testadores.¹⁵²

Essa mudança pode ser compreendida pelo impacto das diretrizes tridentinas. Na visão de Nalle, o processo de catequização da população de Cuenca se deu antes mesmo de Trento e se completou com sucesso após o concílio: “o programa de catequização e a imposição de um sistema paroquial de devoção individual representa não somente o primeiro e mais importante triunfo da Igreja tridentina, que procurava hierarquizar e unificar o culto católico [...]”¹⁵³ Contudo, Nalle relembra que não é possível superestimar o controle eclesiástico em todo o reino. O “programa de catequização funcionou porque tocou uma corda

¹⁵¹ TINGLE, Elizabeth, op. cit., 2012, p. 102-105, 121-122, 126-127.

¹⁵² NALLE, Sara T. *God in La Mancha: Religious Reform and the People of Cuenca, 1500–1650*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2008, p. 141-144, 191.

¹⁵³ Tradução minha: “The catechization program and imposition of a parochial system of individual worship represents not only the first and most important triumph of the Tridentine church, which sought to hierarchize and unify Catholic worship [...]” Ibid, p. 132-133.

responsiva entre o povo de Cuenca.”¹⁵⁴ Dessa maneira, a historiadora mostra como essa população buscou praticar atividades admoestadas pelo clero. De modo geral, todas as camadas sociais no século XVI realizavam as mesmas atitudes religiosas, o que variava era a intensidade com que as praticavam. No tocante às atitudes fúnebres, Nalle enfatiza que as pestes, a fome e as mudanças climáticas sofridas por aquela população também possuem relação com o investimento despendido no morrer. Diante de uma grande crise, esses cristãos tiveram que reavaliar seus comportamentos e prioridades espirituais na busca da salvação. Nesse sentido, embora explicita a importância dos preceitos tridentinos, Nalle mostra como as próprias peculiaridades de Cuenca também ajudam a explicar a conduta tomada diante da morte. As maiores porcentagens de missas dedicadas às almas ocorreram justamente em períodos em que os testadores vivenciaram momentos de grande mortalidade.¹⁵⁵

Ao analisar o número de missas destinadas às almas do Purgatório, Nalle observou que até 1555 dois terços dos testadores solicitaram missas em benefício das almas de parentes. A partir de 1565, dois em cada três testadores dedicaram missas para as almas anônimas do Purgatório. Atrelando essa mudança ao concílio tridentino, Nalle discute como já era um antigo esforço da Igreja Católica em priorizar os laços espirituais contidos na sociedade cristã em detrimento dos de parentesco. Ainda assim, esse objetivo nunca teria sido completado totalmente, uma vez que no período de 1505 a 1645 nunca o número de missas pelas almas anônimas do Purgatório superou o número das demais missas. As almas eram lembradas, mas não necessariamente priorizadas nos testamentos em Cuenca. Em 1645, por exemplo, apenas 40% dos testadores reservaram missas às almas, enquanto os demais solicitaram missas para si mesmo. Para a historiadora, isso pode ser explicado pelo desaparecimento de altares dedicados às almas do Purgatório naquela diocese e também pela diminuição de irmãos filiados às irmandades dedicadas às almas. Ao invés de pensarem no coletivo anônimo, no século XVII a população de Cuenca estava mais preocupada com a salvação individual: “a questão da salvação pessoal foi transformada em uma nova religiosidade, que para muitos indivíduos substituíram dinheiro e padres por orações e ação comunitária.”¹⁵⁶

Um cenário semelhante foi observado por Carlos Eire em Madri no século XVI. Ao longo da centúria, houve um grande aumento no pedido por missas nos testamentos. O número médio de missas solicitadas por testamento era 90 em 1520. Setenta anos depois, o

¹⁵⁴ Tradução minha: “[...] the catechization program worked because it struck a responsive chord among the people of Cuenca.” Ibid, p. 133.

¹⁵⁵ NALLE, Sara, op. cit., p. 136, 171, 174, 199.

¹⁵⁶ Tradução minha: “The question of personal salvation was transformed into a new religiosity, one that for many individuals substituted money and priests for prayers and community action.” Ibid, p. 192-193, 199, 205.

número cresce para 777. Em 1590, a maior parte dos testadores (12%) solicitou entre 1001 e 2000 missas em suas últimas vontades. Para Eire, esse crescimento gradual ao longo do século o leva a pensar que os madrilenos de fato temiam o Purgatório. Embora fosse recorrentemente declarado nos testamentos apenas o temor da morte, o que podemos perceber como pano de fundo nesses documentos é uma preocupação com o possível confinamento da alma para purgação de pecados remanescentes. Contudo, essa inquietação não se traduziu especificamente em um aumento de missas para as almas anônimas do Purgatório. Eire mostra que o número de missas solicitadas àquelas almas manteve certa constância ao longo do século, com pequenos aumentos e diminuições. Em 1520, 18% dos testadores lembraram-se do coletivo anônimo do Purgatório contra 21% em 1590 – um número médio de 11 missas e 30 missas solicitadas por testamento, respectivamente.¹⁵⁷

A maior parte das missas solicitadas nas últimas vontades se destinou ao próprio testador. Mesmo que parentes e outros conhecidos fossem lembrados na hora de testar, prática que cresceu no decorrer da centúria entre os madrilenos, a maior fatia do número de missas revelava a preocupação com si próprio no além-mundo. Contemplar tanto a própria alma como as de outros seria uma estratégia dos testadores que buscavam seu próprio benefício. A Igreja Católica ensinava que cabia aos vivos lembrar-se de seus mortos constantemente, rendendo-lhes sufrágios, ação que não foi esquecida no momento de testar. Lembrar dos que se foram também ajudaria na salvação do próprio testador, todavia a caridade com o próximo nunca foi maior do que a intenção de salvar a si mesmo. Assim, Eire argumenta que, em geral, os madrilenos participaram do sistema de salvação admoestado pela instituição eclesiástica. No momento da morte, observa-se a rede de obrigações e responsabilidades sendo tecida entre os madrilenos. Incumbidos de auxiliar as almas no cárcere divino, aqueles optaram por ajudar as almas de conhecidos em detrimento das anônimas.¹⁵⁸

Carlos Eire reflete também sobre os fatores que poderiam explicar o alargamento dos rituais fúnebres ao longo do século XVI. Para o historiador, a preocupação com a complexidade dos rituais fúnebres foi acompanhada com o aumento de devoções pós-morte. O crescimento da pompa fúnebre e a “inflação de missas” entre os madrilenos despontam a partir de 1570, coincidindo com a finalização do Concílio de Trento e o início da renovação da Igreja Católica na Espanha, além da instalação da corte em Madri em 1561. Após Trento, buscou-se incentivar a realização de práticas devocionais em oposição às críticas dos

¹⁵⁷ EIRE, Carlos. *From Madrid to Purgatory: The art and craft of dying in sixteenth-century Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 177-178, 212-214.

¹⁵⁸ *Ibid*, p. 212-215.

protestantes. Como as novas confissões rejeitavam veementemente o sistema de salvação católico, as práticas fúnebres tiveram uma maior atenção no movimento reformador católico. Assim, a “rejeição do Purgatório teve que ser respondida através da reafirmação do valor dos costumes funerários e devoções *post mortem* já estabelecidos”.¹⁵⁹

Conforme os dados dos testamentos madrilenos revelaram, as missas solicitadas via testamento foram diretamente impactadas pela reforma católica. Os pedidos de missas não só se multiplicaram como também foram direcionados em intenções variadas. Eire observou como os tipos de missas solicitadas pelos testadores também se transformaram. No início do século XVI, era recorrente o pedido de ciclos de missas específicos nos testamentos. Na época, era recorrente a crença de que certos ciclos de missas beneficiavam diretamente as almas no Purgatório. Cabia o testador seguir uma fórmula com todos os ciclos e as velas que precisariam ser queimadas. Até meados do século XVI, grande parte dos testadores solicitou algum trintário (trinta missas) ou novenário (nove missas) a serem ditas em dias consecutivos. Essas missas eram recitadas celebrando festas especiais do calendário litúrgico. Acreditava-se que cada ciclo era organizado e combinado a partir da revelação de um santo ou anjo. Entre os trintários mais usuais, destacavam-se as *Misas de San Amador* e *Misas del Conde*. A partir da década de 1570, tais ciclos perdem expressividade numérica nos testamentos e os testadores passam a solicitar cada vez mais missas soltas. Para Eire, essa mudança resulta, em grande parte, das mudanças tridentinas estabelecidas a partir de então. Os ciclos de missas não passariam de uma crença popular, tendo sido combatidos juntamente com as demais superstições dos crentes.¹⁶⁰

No lugar das missas cíclicas emergiu um novo tipo de missa nos testamentos madrilenos, a *Misa del anima*. Essas missas eram aprovadas e incentivadas pela instituição eclesiástica devido seu valor redentor. Deveriam ser celebradas apenas em altares com indulgências previamente aprovadas pela hierárquica católica. Ensinava-se que essas missas tinham como resultado a libertação imediata de uma alma em purgação. Essa tipologia de missa estava de acordo com a doutrina católica acerca das indulgências para os mortos. Conforme visto, desde o século XV afirmou-se que os mortos poderiam se beneficiar de indulgências; no caso desse tipo de missa, o instrumento para a obtenção dessa graça era o ritual eucarístico em altares indulgenciados. Nos testamentos madrilenos de 1570, aquelas missas surgiram em 18% dos testamentos, crescendo para 55% e 62% nas décadas

¹⁵⁹ Tradução minha: “[...] rejection of purgatory had to be answered through the reaffirmation of the value of well-established burial customs and postmortem devotions.” Ibid, p. 119.

¹⁶⁰ EIRE, Carlos, op. cit., 1995, p. 198, 223-224, 229.

consecutivas, respectivamente. Eire argumenta que os tipos de missas se alteraram, mas ao objetivo final permaneceu o mesmo: retirar a alma do Purgatório. Diferentemente dos ciclos de missas considerados supersticiosos, essa missa pela alma não só incentivava o ato da missa em si, em sua integridade, mas também reforçava a crença no poder das chaves e das indulgências.¹⁶¹ De modo geral, Eire conclui que não há uma mudança no sistema de salvação tradicional, uma vez que as crenças básicas não foram transformadas. Por outro lado, o que é possível notar são as modificações nos gestos executados pelos católicos enquanto permaneciam inquietos sobre a salvação individual. Para Eire, “as reformas litúrgicas da década de 1560 parecem ter *intensificado* o interesse popular pelas devoções *post mortem* ao simplificar o sistema litúrgico de sufrágios e ao redirecionar a atenção do público para a suposta eficácia redentora da missa.”¹⁶²

A influência da pastoral tridentina e a crescente individualização referente às práticas fúnebres nos auxilia a compreender o impulso na execução dessas atitudes e também o estímulo ao culto aos mortos nas regiões em que o catolicismo prevaleceu após os conflitos com as novas confissões do século XVI. Na Península Ibérica, afetada em menor grau pelo furor protestante, a Igreja Católica preservou sua hegemonia com a anuência dos reis que se utilizavam da religião para a manutenção de seu próprio poder. Tão logo decretada a bula papal *Benedictus Dei* por Pio VI em janeiro de 1564, que ratificava os decretos tridentinos, as monarquias ibéricas abraçaram as admoestações de Roma. Em setembro do mesmo ano, foi decretada a adoção da legislação do Concílio de Trento na monarquia portuguesa, sendo determinada como lei geral do reino. Para que tais determinações fossem executadas, contava-se com o apoio dos bispos e do clero local para que os objetivos tridentinos fossem alcançados. É importante ressaltar que a busca por mudanças no corpo do clero e dos fiéis não era exatamente uma novidade para a Igreja Portuguesa. José Pedro Paiva argumenta que desde o final da Idade Média alguns bispos portugueses buscaram renovar e corrigir certos abusos cometidos pelos crentes e clérigos, temas abrangidos nos sínodos diocesanos ocorridos nos finais do século XV e início do XVI.¹⁶³

¹⁶¹ Na América Portuguesa, tais altares eram chamados de *altares privilegiados*. No Rio de Janeiro no século XVIII, muitas irmandades e ordens terceiras buscaram alcançar o engrandecimento de seus altares, conforme será discutido no capítulo 2.

¹⁶² Tradução minha: “[...] the liturgical reforms of the 1560s seem to have *intensified* popular interest in the post mortem devotions by simplifying the liturgical suffrage system and by redirecting public attention to the purported redemptive efficacy of the mass.” EIRE, op. cit., 1995, p. 223-224, 228-231

¹⁶³ PAIVA, José Pedro. La réforme catholique au Portugal. Les visites pastorales des évêques. *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, XLIII, p. 159-175, 2002, p. 159-163.

No movimento de renovação da atividade pastoral e de socorro aos fiéis, podemos citar os esforços do Frei Bartolomeu dos Mártires em Braga, onde era arcebispo. O frei dominicano tinha desempenhado um papel de destaque durante o Concílio de Trento, tendo introduzido e fomentado algumas das discussões conciliares. Em 4 de novembro de 1564, foi publicado o *Catecismo, ou Doutrina Cristã e práticas espirituais* sob autoria do dominicano. A obra foi redigida pensando nas dificuldades pastorais encontradas em Braga durante sua visita pastoral ocorrida antes mesmo de sua partida para Trento em 1561. Segundo Raúl Rolo, após a experiência em Trento, o frei seguiu a recomendação tridentina de tornar as matérias da fé mais acessíveis aos crentes. Assim, em contraste com os catecismos coevos, Mártires o elaborou de maneira mais simples, pedagógica, sem se aprofundar em grandes questões teológicas e com a finalidade de instruir os fiéis de modo mais breve e prático. A obra, publicada dois anos antes do Catecismo Romano, teve grande circulação na monarquia portuguesa, tendo sido editada mais de dez vezes entre os séculos XVI e XVIII; além de ter sido traduzida para o castelhano.¹⁶⁴

Como explicou no prólogo da obra, Mártires redigiu o catecismo como forma de levar aos fiéis elementos da doutrina e práticas espirituais que eram mal ensinadas do púlpito. Desse modo, intentava “socorrer o desamparo das ovelhas” e não necessariamente “remediar ou ensinar os pastores”. Assim, cabia ao seu catecismo esclarecer as doutrinas morais, “trazendo-lhe à memória a paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo, exortando-os ao amor das virtudes e ódio dos pecados, a temor da morte, do juízo, do inferno e à esperança do paraíso.”¹⁶⁵ Interessante notar como o socorro das ovelhas, a ser desempenhado pelos clérigos, se direciona justamente à salvação das almas. Embora enfatize o temor do juízo e do Inferno, Mártires não citou o Purgatório como um desses medos – ou até mesmo como uma esperança para o cristão. O Purgatório foi lembrado apenas junto à explanação da confissão e penitência. Exortando aos fiéis que não se esquecessem de confessar e que o fizessem com regularidade, o frei pedia que viessem “ao juízo piedoso da confissão, porque escapeis do juízo rigoroso do outro mundo.”¹⁶⁶ Além disso, a ida constante ao confessionário traria benefícios e

¹⁶⁴ ROLO, Raúl. Introdução. In: MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Catecismo ou Doutrina Cristã e Práticas Espirituais* [1564]. Porto: Movimento Bartolomeano, 1962, p. XVI-XXVIII. Sobre a participação do Frei Bartolomeu dos Mártires no Concílio de Trento, consultar o capítulo 3 em PEREIRA, Juliana T. R. *Um Arcebispo em defesa do poder episcopal: as relações entre D. Frei Bartolomeu dos Mártires e o Santo Ofício Português (1559-1582)*. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2017.

¹⁶⁵ MÁRTIRES, Bartolomeu dos, op. cit., 1962, n.p.

¹⁶⁶ Ibid, p. 157-158.

mais facilmente trarias à memória os pecados feitos desde a confissão passada, e ganharias graças de Deus e forças espirituais para não tomar a cair tão facilmente; andarias com a consciência aliviada e consolada; andarias melhor aparelhado para morrer; e, indo ao Purgatório, terás lá menos penas. Porque cada vez que humildemente te confessas, te é perdoada e quitada alguma parte das penas do Purgatório, e, às vezes, todas.¹⁶⁷

Na principal menção ao Purgatório, este foi associado diretamente ao sacramento da penitência, sendo um lugar destinado aos cristãos que não fizeram daquela uma prática contínua em vida. A regularidade na confissão seria uma forma de aparelhamento para a morte, tendo em vista a imprevisibilidade da mesma. A temática da confissão como estratégia de salvação é recorrente em diversas passagens do catecismo. Para evitar o juízo divino e uma sentença condenatória, o frei admoestava aos fiéis que utilizassem o tempo terreno para emendar-se sempre que possível com Deus. A brevidade da vida imporia uma constante meditação na morte, onde vigiar incessantemente os pecados cometidos seria imprescindível. Assim, pedia aos fiéis que fossem vigilantes para não serem tomados “de sobressalto e desapercibidos, que o Senhor por isso quis que o dia do juízo, assi particular, no dia de nossa morte, como o geral, no dia derradeiro, nos fosse escondido, para nos despertar que estemos [sic] sempre alerta, aguardando cada dia e cada hora por Ele.”¹⁶⁸

A ênfase na importância da confissão dada pelo frei estava em consonância com as orientações tridentinas. A ida ao confessionário, para além de aliviar consciências culpadas, também seria uma oportunidade para os clérigos corrigirem a conduta de suas ovelhas. Utilizada pela instituição eclesiástica como um instrumento de disciplinamento social, a confissão foi, segundo Federico Palomo, “o mais eficaz no controlo, socialização e interiorização das normas de comportamento ditadas pelo discurso católico.”¹⁶⁹ Com um carácter tanto persuasivo quanto coercitivo, o sacramento permitia orientar os crentes, mas também discipliná-los por meio de penas espirituais. Intentou-se muitas vezes apresentar a confissão como algo acolhedor e consolativo para aproximar os católicos da prática ao invés de afastá-los por medo. Em Portugal, Palomo argumenta que muitos agentes eclesiásticos oportunizaram o confessionário para dar direcionamento às consciências, um processo que se desenrolava num relacionamento longo entre o confessor e o fiel a fim de que levasse uma vida mais virtuosa.¹⁷⁰

¹⁶⁷ MÁRTIRES, Bartolomeu dos, op. cit., 1962, p. 158.

¹⁶⁸ Ibid, p. 45, 138.

¹⁶⁹ PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal (1540-1700)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006, p. 83.

¹⁷⁰ Ibid, p. 84, 89.

Ao longo do período moderno, afirma Palomo, o exercício da confissão assumiu um caráter cada vez mais interiorista, reforçando a ligação entre o divino e o crente. Essa gradual transformação compunha a tentativa da Igreja pós-tridentina em fomentar uma devoção de cunho mais pessoal e intimista. No quadro dessas mudanças, também era desejo da instituição eclesial promover “modelos devocionais de carácter mais ‘universal’” em detrimento de devoções tradicionais locais. Entre os modelos propalados, destacam-se os cultos à figura de Jesus Cristo e Virgem Maria. Cristo era rememorado em sua humanidade e Paixão sofrida por meio de sermões, representações iconográficas e escritos religiosos em geral. Em Portugal, foi significativo número de obras destinadas à meditação na morte e ressurreição de Cristo nos séculos XVI e XVII. Esse movimento era em grande parte inspirado na *devotio moderna* que desde os fins da Idade Média enfatizava a piedade cristológica. Simultaneamente, crescia o culto mariano. Associada a seu filho, Maria era considerada uma importante defensora e intercessora dos pecadores e das almas confinadas no Purgatório. Em contraste com a figura de Cristo, a piedade mariana comportava em si uma série de invocações distintas, as quais eram escolhidas e veneradas de acordo com as tradições locais. Em terras portuguesas, ambas piedades viram seu crescimento associado à criação de irmandades dedicadas à Maria e seu filho.¹⁷¹

A religiosidade mais intimista e pessoal ensejava uma veneração aos santos de modo mais particularizado. Isso não quer dizer, contudo, que os católicos passaram a expressar o sentimento religioso de maneira solitária. Solidariedades e redes de sociabilidade foram constituídas através de afinidades devocionais que culminaram, muitas vezes, na captação de fiéis a irmandades. Neste contexto, observa-se um aumento do movimento confraternal no decorrer do quinhentos e seiscentos. As devoções confraternais estavam ligadas às questões defendidas por Trento como, por exemplo, os sacramentos, o Purgatório e o culto mariano. Nas constituições sinodais do Porto de 1585 e de 1690, ficava expressa a necessidade de erigirem irmandades devotadas ao Santíssimo Sacramento, à Virgem e às Almas do Purgatório em todas as paróquias. Em alguns casos, determinou-se que os paroquianos fossem obrigados a ingressá-las. Em outras regiões de Portugal, como em Alcobaça, Fundão e Lisboa,

¹⁷¹ PALOMO, Federico, op. cit., 2006, p. 93-97. Sobre a explosão do culto mariano, Sara Nalle aponta que, no século XVII em Cuenca, a veneração à Virgem sobrepujou a devoção a Cristo, sendo a santa tida como protetora e redentora da humanidade, ao ponto da Igreja interferir, ligando Maria ao sofrimento pela morte de seu filho e, assim, recuperando a perspectiva do sacrifício de Jesus pela humanidade. Além disso, Nalle também constatou a diminuição da devoção à santos locais em Cuenca no decorrer do século XVI. No mesmo período, Eire observou nos testamentos madrilenos um movimento inverso: os testadores passaram a enunciar mais santos de devoção pessoal. Consultar NALLE, Sara, op. cit., 2008, p. 178; EIRE, Carlos, op. cit., 1995, p. 69-72.

o número de confrarias ligadas àquelas devoções era da mesma forma significativa. É importante notar que a proliferação dessas associações partiu, em grande medida, do próprio clero, buscando estimular as prerrogativas e rituais defendidos por Trento frente às críticas protestantes. A publicidade de manifestações católicas contrárias àquelas era uma considerável forma de reafirmar coletivamente certas crenças que a instituição eclesiástica desejava pôr em destaque. Entre os cultos impulsionados, a veneração ao Santíssimo Sacramento ganhou força, sendo a expressão e afirmação de um dos principais dogmas católicos, o sacrifício eucarístico.¹⁷²

Ao relacionar o crescimento do culto às Almas à chegada das disposições tridentinas em Portugal, Ana Cristina Araújo argumenta que a grande popularização dessa devoção foi possível graças ao movimento confraternal que, como visto, foi alavancado pelo próprio corpo eclesiástico. O auxílio aos moribundos e às almas confinadas no Purgatório constituíram um elemento chave da vida confraternal. Sintonizadas ao novo culto, não raro as irmandades que já existiam passaram a acrescentar as Almas como uma das devoções principais, surgindo, assim, associações como as irmandades do Rosário e Almas. De maneira geral e independentemente de cultuarem as Almas, as confrarias comumente definiam em seus estatutos as obrigações que teriam com um irmão na iminência da morte e após dela. A principal diferença entre as irmandades devotadas às Almas das demais é justamente como se dava o auxílio prestado aos fiéis defuntos. As associações devotadas às Almas buscavam colaborar na salvação de todas que estivessem na via purgativa, indistintamente. As demais associações prestavam assistência apenas às almas dos seus irmãos, de acordo com o firmado no compromisso. Nesse sentido, o culto às Almas promovido pelas primeiras tinha como objetivo lembrar das almas do Purgatório e, por meio de sufrágios, resgatá-las do confinamento.¹⁷³

Mesmo que não fossem dedicadas exclusivamente ao culto das Almas, temos as Misericórdias como importantes exemplos no cuidado oferecido aos defuntos. Desde sua

¹⁷² PALOMO, Federico, op. cit., 2006, p. 98; FROESCHLÉ-CHOPARD, Marie-Hélène. *Dieu pour tous et Dieu pour soi: Histoire des confréries et de leurs images à l'époque moderne*. Paris: L'Harmattan, 2006, p. 85-88; PENTEADO, Pedro. Confrarias portuguesas na Época Moderna: problemas, resultados e tendências da investigação. *Lusitânia Sacra*, 2ª série, tomo VII, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 15-52, 1995, p. 23, 25, 36; FERRAZ, Norberto Tiago Gonçalves. *A Morte e a Salvação da Alma na Braga Setecentista*. Tese (Doutorado) – Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2014, p. 57-58.

¹⁷³ ARAÚJO, Ana Cristina. Morte. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. J-P. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 269, 272; MARQUES, João Francisco. Rituais e manifestações de culto. In: _____; GOUVEIA, António Camões (coord.). *História religiosa de Portugal*. Humanismos e reformas. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2000, vol. 2, p. 589-590; ARAÚJO, Maria Marta Lobo. A festa das almas: o *aniversario* nas confrarias das Almas do Purgatório de Braga, na Idade Moderna. *Studia Historica*, Salamanca, 41, n. 2, pp. 155-187, 2019, p. 168.

criação em Lisboa no século XV e ao longo do período moderno, a irmandade manteve um papel de destaque na assistência e caridade em Portugal. A partir da inspiração da irmandade lisboeta, outras Misericórdias foram erigidas no reino português, bem como em suas possessões.¹⁷⁴ Essas instituições, sob a invocação de Nossa Senhora, guiavam seus trabalhos a partir das 14 obras de misericórdia (7 obras corporais e 7 espirituais), entre as quais estavam o sepultamento dos mortos e o rogo a Deus pelos vivos e mortos. Essa obra, segundo a historiadora Isabel de Sá, era uma das principais entre os irmãos da Misericórdia tendo em vista a relevância dada à salvação na época. Muitos deixavam à associação grandes quantias e patrimônios, a serem administrados pelas Misericórdias, para que fossem revertidos em missas por suas almas. Priorizavam às doações em prol de suas almas, enquanto as doações aos pobres, doentes, órfãos e outros necessitados ficavam em segundo lugar.¹⁷⁵ Para muitas Misericórdias, as rendas provenientes desses sufrágios foram imprescindíveis para que essas instituições pudessem se manter.¹⁷⁶

Em três de setembro de 1520, o rei D. Manuel I, reconhecendo o zelo prestado aos defuntos pela instituição, escreveu uma carta em que solicitava a irmandade lisboeta a execução de missas em intenção das almas toda segunda-feira. Segundo o monarca,

nós temos sabido quam bem se faz nessa cidade a devoção das almas do Purgatoreo sobre que vos temos escrito, em que recebemos muito praser, e vos agradecemos muito o bom cuidado que disse tendes, e pola necessidade muita que tem da ajuda dos fieies christãos pois já a tem por oraçoens, nos pareceo que tambem por sacrificios se avia de fazer comemoração: e pois se dá ajuda aos presos que nas cadeas per suas almas estão, asim de comer, como em seus feitos, em que se gasta muito dinheiro, avemos por bem que asim com missas se dee ajuda aos que no Purgatoreo estão deseparados, e per isso vos encomendamos e mandamos que cada Segunda feira de cada somana se diga hua missa cantada com seu responso pellas ditas almas, vós o ordenai assim logo daqui per diante e o assentai per capitulo no compromisso dessa Confraria para estar por lembrança e se diser para sempre [sic].¹⁷⁷

¹⁷⁴ SÁ, Isabel dos Guimarães. *As Misericórdias Portuguesas, séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013, p. 11-20.

¹⁷⁵ Id. Momentos de viragem: a fundação da *Misericórdia* de Lisboa e o seu primeiro compromisso impresso de 1516. In: LEITÃO, Henrique (ed.). *Um Compromisso para o Futuro. 500 anos da 1ª edição impressa do Compromisso da Confraria da Misericórdia*. Lisboa: SCML, 2017, p. 147-148.

¹⁷⁶ Id. *As Misericórdias Portuguesas de D. Manuel I a Pombal*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001, p. 47.

¹⁷⁷ Traslado de uma carta de D. Manuel I para o provedor da Misericórdia de Lisboa determinando que todas as Segundas-feiras se diga uma missa cantada pelas almas do Purgatório. In: PAIVA, José Pedro (coord.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2002, vol. 3, p. 335. Nessa mesma obra encontra-se o *Compromisso da Misericórdia de Lisboa, versão manuscrita e iluminada, por ordem de D. Manuel I*, no qual no último capítulo (“Capítulo da devoção dos fiéis de Deus”) ficou estabelecido, a partir do exemplo de Lisboa, a devoção às Almas na Misericórdia de Évora. Explica-se que “como vos tinhees mandado na dita cidade fazer a devaçam que se ca começou das almas que jazem no Purgatorio e que se fazia assi beem e como temos sabido que todas as cousas e obras virtuosas se nesa Confraria fazem, no que recebemos muyto prazer e vollo aguardecemos muito e emcomendamos que o

Comparando as almas do Purgatório com os encarcerados, o rei solicita às Misericórdias que obrassem em intenção dos mortos, para além das orações e da missa no dia 2 de novembro. A proposição de D. Manuel I era possível, pois as Misericórdias eram instituições leigas sob a proteção régia, de modo que havia não só uma ingerência régia, como também essas associações pleiteavam e recebiam privilégios advindos da própria majestade.¹⁷⁸ O monarca desejava instituir um exercício caritativo semanal, em prol de todas as almas. A escolha da segunda-feira não seria aleatória, baseava-se na crença de que os suplícios do Purgatório cessavam aos domingos, dia do Senhor, sendo retomados na segunda-feira.¹⁷⁹ É interessante notar que não seria uma missa simples, rezada por apenas um sacerdote, mas uma celebração cantada com responso: um rito mais solene com a presença do padre e de mais dois ministros auxiliares, ao menos. A missa seria entoada com preces cantadas, entre elas os responsos, isto é, orações em intenção aos defuntos.¹⁸⁰

A carta fomentando o culto às Almas de D. Manuel I¹⁸¹, segundo Isabel Sá, é um dos documentos em que o monarca mencionou o Purgatório, sendo um importante registro de uma devoção cuja origem e popularização é de difícil precisão temporal. A historiadora argumenta que, para Portugal, a implantação da crença no Purgatório se deu mais tardiamente, quando comparada a outras regiões católicas. Embora seja possível encontrar referências ao Purgatório, essas estão em documentos que circulavam apenas entre os mais eruditos. A permanência de uma crença popular em um além bipartido não comportava os anseios de salvação de almas que ainda aguardavam sua sorte no Juízo Final. Assim, acredita-se que o concílio tridentino tenha desempenhado um papel importante, popularizando a doutrina e dando morada às almas errantes em Portugal.¹⁸² Laurinda de Abreu, ao estudar a atuação da

queiraes mandar asemtar per capitollo em nosso comprimisso pera a dicta devaçã se fazer pera sempre e estar nelle per lembrança e di em diante conprir como de vos se espera”. Ibid, p. 443.

¹⁷⁸ SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre: Misericórdia, caridade e poder no Império português, 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 1997, p. 49-50.

¹⁷⁹ CAMPOS, Adalgisa, op. cit., 2013, p. 96-98.

¹⁸⁰ CHAHON, Sérgio. *Os convidados para a ceia do senhor. As missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores(1750-1820)*. São Paulo: Edusp, 2008, p. 306.

¹⁸¹ Isabel Sá compreende a devoção ao Purgatório como parte de um reordenamento de rituais encorajados pela própria Coroa durante o reinado de D. Manuel I. Além dessa devoção, também foram promovidas a Procissão dos Ossos e a das Endoenças, a festa da Visitação, entre outras, que acabaram por alavancar o protagonismo das Misericórdias em Portugal, especialmente quando falamos das práticas relacionadas à salvação. Segundo a historiadora, a “insistência no papel das obras para a salvação da alma ajuda a compreender o enraizamento na *praxis* devocional do reino de práticas que a evolução da Igreja de Roma posteriormente consolidou como católicas, ao reafirmar, contra as igrejas protestantes, que a salvação se obtinha pela fé e pelas obras.” Ver SÁ, Isabel dos Guimarães. *As Misericórdias: da fundação à União Dinástica*. In: PAIVA, José Pedro (coord.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2002, vol. 1, p. 40.

¹⁸² SÁ, Isabel dos Guimarães, op. cit., 2017, p. 23-24.

Misericórdia em Setúbal, afirma que o Purgatório até o final do século XVI era quase um desconhecido na região. Por outro lado, quando se difunde na centúria posterior, as práticas ligadas ao Purgatório se impulsionam, de modo a permitir observar três comportamentos diferentes relacionados às posses dos fiéis. Um grupo restrito e abastado passa a instituir templos em que se realizem sufrágios, outro solicita missas diárias em espaços que não lhe pertencem e, por fim, a grande maioria mais modesta pede números fixos de missas, em conformidade com seus aportes pecuniários.¹⁸³

O acúmulo de missas de sufrágios requeria um grande número de sacerdotes a fim de dar cabo a todas as celebrações sob responsabilidade das Misericórdias. Na de Lisboa, no ano de 1577, dez capelães se dedicavam exclusivamente à instituição, dizendo as missas dos dias, as missas festivas, rezando as horas canônicas, entre outras atividades. Em 1590, fez-se menção a cifra de 12 mil missas rezadas pela associação lisboeta, excluindo-se desse número as missas cantadas.¹⁸⁴ Entre 1627 e 1628, celebraram 28.022 missas, em 1679, 30.292 e, em 1695, o número chegou a 62.119. Uma questão que se impôs na época era se as missas eram de fato ditas. Denúncias eram feitas de que os capelães e os sacerdotes passavam certidões falsas, nas quais afirmavam a celebração de sufrágios que não foram de fato realizados. Justificavam alegando que as rendas eram desviadas para o hospital da irmandade, local de despesas elevadas ligadas ao cuidado dos doentes e pobres. O que as associações estavam operando era a comutação de um tipo de obra de misericórdia, rogar pelos defuntos, para outro, cuidar dos doentes. Essas permutas dos legados pios estavam previstas no Concílio de Trento, sendo possível que os bispos as autorizassem. Assim, as Misericórdias recorriam aos breves de perdão, com vistas ao perdão do pecado cometido, e aos breves de redução, a fim de diminuir as missas que se acumulavam diariamente nessas associações.¹⁸⁵

Sem dúvidas, as irmandades desempenharam uma função importante na difusão da devoção às Almas e no zelo com os defuntos, porém, muitas vezes, estiveram restritas às pessoas mais abastadas. Uma prática devocional mais ampla e popular surgiu exclusivamente em Portugal, as *alminhas*. Expressão de memória dos defuntos e de meditação na morte, as alminhas consistiam em pequenos oratórios eretos ao ar livre em homenagem às almas do Purgatório. Nelas, eram colocados painéis com representações imagéticas do Purgatório e com mensagens que convidavam os transeuntes a rememorem e orem em nome das almas

¹⁸³ ABREU, Laurinda. *Memórias da Alma e do Corpo. A Misericórdia de Setúbal na Modernidade*. Coimbra: Palimage Editores, 1999, p. 88-90.

¹⁸⁴ SÁ, Isabel dos Guimarães, op. cit., 2001, p. 99.

¹⁸⁵ ABREU, Laurinda. As Misericórdias: de D. Filipe I a D. João V. In: PAIVA, José Pedro (coord.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2002, vol. 1, p. 57-61.

confinadas para purgação. Esses pequenos altares reforçavam a rede de relacionamentos entre vivos e defuntos ensinada pela Igreja Católica, persuadindo os fiéis a auxiliarem as almas. Credita-se a prática de ereção de alminhas ao costume medieval de construir capelas devotadas à santos protetores a beira de caminhos. Para Maria Inês Lopes, “sua origem remonta à necessidade de técnicas de conforto face a medos, ansiedades e inseguranças do dia a dia, exponenciado pelos misteriosos e inseguros caminhos.”¹⁸⁶

A confissão como escape da sentença divina, o culto às Almas, as missas de sufrágios e a rememoração dos mortos por meio das alminhas são alguns dos pilares da lógica religiosa que se buscou despertar entre os fiéis no período moderno. Fosse na coletividade confraternal ou na introspecção do indivíduo, o exercício desses gestos estava ligado à pastoral da salvação tridentina, na qual a morte deveria ser recordada diariamente. Assim, o processo de clericalização da morte, iniciado no período medieval, se sustentou na modernidade, possibilitando à instituição exercer forte domínio nos costumes fúnebres, agindo sobre os corpos, as almas e os bens dos mortos.

Morrer com o auxílio da Igreja não seria necessariamente fácil, era, de fato, um aprendizado a ser adquirido e executado em vida. Aprendia-se, conforme visto, nas *artes moriendi* e em seus manuais. Em Portugal, essas obras obtiveram significativa importância. Boa parte dos leitores eram os clérigos, os quais deviam ler atentamente as instruções contidas nos manuais a fim de transmiti-las aos fiéis. Assim, para Ana Cristina Araújo, não é exagero dizer que grande parte dessa mensagem da boa morte foi propagada a partir da pregação clerical. Numa sociedade em que um número expressivo de fiéis não era de letrados, a difusão dos conteúdos de bem morrer pelo clero foi capaz de hegemonizar o discurso sobre a finitude, alcançando os indivíduos pelas palavras e imagens. A fórmula pedagógica empregada pela instituição eclesiástica, composta pela dramatização barroca do destino final, propiciou o enquadramento das atitudes fúnebres.¹⁸⁷

Esta é a perspectiva da morte como um exercício que foi trazida pela Igreja aos trópicos. Nas últimas décadas, várias pesquisas historiográficas acerca da temática da morte na América Portuguesa e na Corte apontaram a execução das práticas admoestadas no catolicismo tridentino, refletindo, muitas vezes, sobre como o imaginário da morte repercutiu no campo das estratégias de salvação pelos leigos. Nesse sentido, os estudos sobre as

¹⁸⁶ LOPES, Maria Inês Afonso. A devoção às Almas em Portugal perspectiva antropológica e histórica. *Genius Loci: lugares e significados = places and meanings*. vol.2, 2018, p. 296; MARQUES, João, op. cit., 2000, p. 594.

¹⁸⁷ ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa: atitudes e representações (1700-1830)*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997, p. 145-146, 161-162, 177.

irmandades também ajudaram a lançar luz sobre as questões concernentes às solidariedades constituídas no momento do trespasse. Os trabalhos relacionados às sensibilidades da finitude no Novo Mundo precisam levar em conta elementos que eram, grosso modo, estranhos às realidades do catolicismo europeu da época, como a presença do índio e do negro no seio da instituição eclesiástica.¹⁸⁸

As pesquisas historiográficas debatidas até aqui nos auxiliam a compreender como as transformações ocorridas na crença do Purgatório se traduziram nas práticas executadas pelos fiéis após Trento. Conforme debatido, o concílio não introduziu novidades à lógica do Purgatório, mas buscou resguardá-lo de possíveis superstições e confusões entre os leigos. O Purgatório tridentino, enquanto doutrina, permaneceu atado às suas raízes medievais, momento em que foi originado teologicamente. As práticas, contudo, precisaram ser revistas e remodeladas para que não incorressem em abusos ou heresia. Esteve a cargo do corpo eclesiástico promover e manter a crença saudável, uma vez que era interesse da instituição reafirmar seus ensinamentos sobre os costumes fúnebres e o além-mundo tão atacados pelos protestantes. Nesse sentido, a Igreja Católica permaneceu a insistir nos laços entre os fiéis vivos e mortos, nos quais existiriam trocas mútuas e benéficas para ambos.

1.4 Os fiéis defuntos

Tal qual ensinava a Igreja Católica, os mortos, através da comunhão dos santos, integravam a Igreja Padecente, formando o corpo místico de Jesus Cristo. Os defuntos estavam ligados às duas outras componentes desse corpo e, assim, trocas espirituais poderiam ser desempenhadas entre eles. O que garantiria a saída das almas do estado de purgação eram

¹⁸⁸ As pesquisas de estudantes de pós-graduação têm ajudado bastante no avanço do conhecimento historiográfico sobre o morrer cristão no Rio de Janeiro, a exemplo de: BRAGA, Vitor Cabral. *Lugares para "bem morrer" no Recôncavo da Guanabara/RJ: Irmandades, ritos e tensões na geografia da morte (c.1720 a c.1800)*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2015; BRAVO, Milra Nascimento. *Hierarquias na morte: uma análise dos ritos fúnebres católicos no Rio de Janeiro (1720-1808)*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2014; CARVALHO, Live França. *As capelas do Recôncavo da Guanabara e seus usos rituais no século XVIII*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em História Social: Instituto de História, 2013; GONÇALVES, Natália Coelho. *A Morte e o Falecer Católico na Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá (1828-1890)*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2013; RODRIGUES, Claudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997; RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005; PAIXÃO, Anne Elise Reis da. *Morrer na "banda d'além": as práticas fúnebres nas paróquias de São Gonçalo de Amarante e São Sebastião de Itaipu no século XVIII*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2015.

os sufrágios e as indulgências que poderiam lhes ser aplicados. Esses bens, entretanto, não mais poderiam ser adquiridos pelas almas diretamente. Entendia-se que os fiéis defuntos confinados no Purgatório se encontravam em estado de impotência, o que tornava imprescindível o papel da Igreja Peregrina em cuidar dos mortos e realizar os rituais em lembrança dos que se foram.¹⁸⁹

Sem o auxílio dos vivos para abreviar os suplícios, mais tempo estariam aprisionadas no cárcere divino para mitigar as penas restantes. Quanto maior a detenção, mais purificadas se tornariam. No período colonial, utilizava-se a expressão “Almas Santas” ao se referir àquelas, visto que mesmo em agonia, tais almas já estariam mais próximas de Deus. Também eram chamadas de aflitas, pois quanto mais eram supliciadas, mais tomavam consciência de seu estado e mais desejavam partilhar da visão divina. Acreditava-se que as almas em estágios finais de purgação estariam em maior aflição, já que estariam quase prontas para ingressar no Paraíso. Assim, as almas mais necessitadas do Purgatório não seriam as recém-chegadas, mas sim as em final de purificação. Segundo Adalgisa Campos, as “almas iniciantes contam com uma subjetividade, elementar, seu movimento pessoal em direção ao bem ainda é superficial e exterior. A aflição ainda é fraca, numa etapa superior, à medida que o amor cresce, vai atingir níveis insuportáveis.”¹⁹⁰

Analisando as representações do terceiro local pelo continente europeu, Michel Vovelle observou que houve uma “demora” na dramatização imagética do Purgatório. Enquanto Le Goff sugere que o local só surgiu no final do século XII, Vovelle aponta que a disseminação das imagens do Purgatório pela Europa só ocorreu a partir do século XV, quando as representações dos suplícios e almas em purificação estão nos afrescos, gravuras, retábulos, iluminuras etc.¹⁹¹

Nas representações iconográficas mineiras observadas por Adalgisa Campos, as almas em via purgativa eram retratadas com semblantes serenos, diferentemente das almas condenadas ao inferno. Em processo de redenção, elas eram representadas de mãos juntas, em sinal de oração, meditando sobre o pecado e na expectativa da misericórdia divina. Além disso, acreditava-se que as almas rezavam em intenção dos vivos, uma vez que estariam mais próximas da corte celestial. Assim, ao rogar pelos vivos elas assumiam o papel de intercessoras. Acreditava-se ainda que Deus operava prodígios por elas, logo seria importante orar em tenção das mesmas. Por isso, constitui-se uma devoção em torno das almas do

¹⁸⁹ CAMPOS, Adalgisa, op. cit., 2013, p. 27-28.

¹⁹⁰ Ibid, p. 39.

¹⁹¹ VOVELLE, Michel, op. cit., 2008, p. 61.

Purgatório, de modo que se rezavam *pelas* e *para* as almas.¹⁹² O culto às Almas, conforme mencionado, ganhou força ao longo da modernidade, tendo sido muito praticado em irmandades.

Na imagem 2, observa-se uma alma no Purgatório sendo consumida pelo fogo com as mãos postas em oração. Sua feição é marcada pela presença de muitas lágrimas, o que poderia fazer referência ao arrependimento pelos pecados cometidos ou pelo sofrimento de seu estado. A imagem ilustra o verso da folha de rosto da obra de Luis Velasco, editada em 1647. Além de ensinar sobre os exercícios espirituais, como orações, a serem desempenhados após a recepção da sagrada comunhão, Velasco ainda solicitava aos seus leitores que não se esquecessem das almas do Purgatório, rogando por elas a recitação do *Pai Nosso* e da *Ave Maria*.

Imagem 2 – Alma em purgação (1647)



VELASCO, Luis de. *Advertencias espirituales para mais agradar a Deos N. Senhor. com hu[m] exercicio mui proveitoso pera depois da Sagrada Comunhão. traduzido & acrece[n]tado por Luis Alvares de Andrade natural de Lisboa.* Lisboa: Antonio Alvarez Impr. DelRey N.S., 1647.

¹⁹² CAMPOS, Adalgisa, op. cit., 2013, p. 37, 55-56.

Justamente por estarem em estado de impotência, era necessário que os vivos nunca se esquecessem de dirigir seu cuidado às almas em purgação. No período colonial, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707) previam que nas matrizes fossem eretas irmandades devotadas às almas do Purgatório.¹⁹³ A obrigação não constituía uma novidade em si, pois seguia uma prática já existente em Portugal, como visto no caso do Porto. As associações em prol das Almas teriam como objetivo obrar em intenção dos encarcerados de Deus, especialmente no tocante às missas. Em Minas, segundo Adalgisa Campos, o tesouro dessas instituições era destinado ao custeio de missas fúnebres para os irmãos. Para as demais celebrações, os confrades das Almas angariavam esmolas pelas ruas com a chamada “bacia das almas”, criando-se um caixa separado na irmandade. As rendas provenientes das coletas eram revertidas em missas dedicadas a todas as almas purgantes. Essas missas eram rezadas, comumente, nas segundas-feiras. Após a missa, os devotos saíam em procissão pelos mortos na freguesia. Conforme visto, a segunda-feira era simbólica, pois era o dia de retomada dos suplícios purgativos.¹⁹⁴

Ao contribuir pelos seus irmãos e também às almas anônimas, os laços de solidariedade estabelecidos por essas confrarias eram tecidos duplamente. Socorrer as almas confinadas garantiria aos vivos a aquisição de méritos diante de Deus. Ao mesmo tempo em que se tornavam mais purificadas por meio dos sufrágios recebidos, os benfeitores igualmente desfrutariam de benefícios, uma vez que agiram em caridade.¹⁹⁵

Para o Rio de Janeiro colonial, uma das referências mais antigas da existência desses sodalícios está em uma visita pastoral de 1687. Na descrição da catedral consta que naquele templo dedicado a São Sebastião havia uma capela com a imagem de Arcanjo São Miguel, cujos responsáveis pelo seu cuidado eram os “Irmãos das Almas, como padroeiros, os quais assistem com o gasto para ornato dela, e mandam dizer todos os anos uma capela de missas pelas almas do Purgatório: é este altar privilegiado nas segundas-feiras.”¹⁹⁶ Unidos em torno da devoção a São Miguel, os devotos eram responsáveis por custear 50 missas anuais, sendo que nas segundas-feiras o altar estava engrandecido com indulgência plenária para os fiéis

¹⁹³ Esta legislação, resultante de um sínodo ocorrido na Bahia em 1707, visava normatizar a conduta dos cristãos na América portuguesa conforme os ditames tridentinos. Dom Sebastião da Vide admoestava que nas igrejas fossem instituídas confrarias para a veneração do Santíssimo Sacramento, do nome de Jesus, de Maria e das almas do Purgatório. VIDE, Sebastião Monteiro da; FEITLER, Bruno (orgs.). *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Ed. Edusp, 2010, livro VI, título, LX, § 869, p. 452.

¹⁹⁴ CAMPOS, Adalgisa, op. cit., 2013, p. 96-98.

¹⁹⁵ Id.

¹⁹⁶ ACMRJ. Notícias do Bispado do Rio de Janeiro. Série de Visita Pastoral, VP38.

defuntos. Isto é, as missas ali celebradas teriam o poder de mitigar todas as penas às quais uma alma do Purgatório estivesse submetida.¹⁹⁷

A relação dos irmãos das Almas com o Arcanjo São Miguel deu-se devido ao seu papel desempenhado no Juízo Final. Segundo a crença católica, o santo auxiliava a Santíssima Trindade na pesagem dos méritos dos cristãos, separando os eleitos dos impuros. Por esse motivo, muitas vezes o arcanjo foi representado com uma balança, além da espada que simbolizava a justiça divina. Mesmo com o desenvolvimento da concepção de juízo particular, São Miguel continuou sendo associado como santo importante no cenário do Além, principalmente em locais em que, ainda na Época Moderna, persistia certa confusão entre os juízos individual e universal, como na Espanha e Portugal. Ao perder o posto de juiz e árbitro no final dos tempos, Michel Vovelle observou o arcanjo ser retratado como intercessor das almas, resgatando-as do fogo purificador ao invés de sentenciá-las. O santo, então, passou a desempenhar uma tarefa análoga aos demais anjos na iconografia, libertando as almas.¹⁹⁸

Não foi possível localizar compromissos setecentistas das irmandades das Almas existentes na urbe nos arquivos do Rio de Janeiro.¹⁹⁹ Em outros tipos documentais, como os testamentos, é possível localizar registros que apontam para a existência desses sodalícios nas igrejas da cidade. Nesses documentos, os testadores mencionavam as irmandades que integravam e entre elas estavam as confrarias dedicadas a São Miguel ou às Almas do Purgatório. Parte dos compromissos das irmandades das almas pode ser acessada no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Portugal, no fundo que reúne a documentação do Reino relativa à aprovação de compromissos dos sodalícios de diferentes partes do Império português. Entretanto, essa não foi uma das frentes de pesquisa abarcadas pela presente investigação por questões de tempo e de viabilidade de consultar o referido arquivo. A dificuldade de acesso às fontes que poderiam retratar os hábitos cotidianos ao redor da crença no Purgatório faz falta ao pesquisador²⁰⁰, porém, felizmente, ainda se encontram parcialmente conservadas a documentação testamentária e também a relativa às indulgências.

Um registro interessante sobre como era esperado que os fiéis se dedicassem a cuidar daqueles que já partiram é uma visita pastoral realizada pelo reverendo cônego Lourenço de

¹⁹⁷ A relação existente entre as indulgências e os altares privilegiados será discutida mais profundamente no capítulo 2.

¹⁹⁸ VOVELLE, Michel, op. cit., 2013, p. 92, 97, 163 ; *Id*, op. cit., 1997, p. 59-60.

¹⁹⁹ Para análise da atuação dessas irmandades no Brasil, indicam-se os trabalhos: DILLMANN, Mauro. Morte e práticas fúnebres na secularizada República: a Irmandade e o Cemitério São Miguel e Almas de Porto Alegre na primeira metade do século XX. Tese (Doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2013; CAMPOS, Adalgisa, op. cit., 2013; BOSCHI, Caio César. Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986.

²⁰⁰ Sendo essa mais uma das frentes para futuras pesquisas que a presente tese pode abrir.

Valladares na freguesia do Apóstolo Santiago de Inhaúma, em 1720. Em sua inspeção, o visitador concluiu que os paroquianos de Inhaúma incorriam em muitos erros, entre eles o desleixo com as almas do Purgatório. Por essa razão, afirmou que era

bem comum dos fiéis defuntos e de bom exemplo aos vivos a procissão das almas ao redor da Igreja, como se costuma nas mais partes e nesta freguesia se falta nesta devota, e católica diligência, mando por este capítulo ao Reverendo pároco desta freguesia com pena de se lhe darem culpa, numa fazenda, que daqui por diante faça dita procissão de defuntos no circuito e adro da sua Igreja, e parecendo-lhe a poderão fazer nos Domingos, por ser ocasião de concurso dos fregueses, para o que mova e persuada aos irmãos das almas, se os houver, a que assistam a dita procissão alternativamente uns em um Domingo e outros em outro, que nisto merecerão muito para com Deus, perante quem serão suas oradoras as benditas almas dos fiéis defuntos.²⁰¹

A troca da segunda-feira pelo domingo, graças à participação dos fiéis na missa de preceito, estava preconizada nas *Constituições Primeiras*. A procissão poderia se desenrolar no interior ou no adro das igrejas, sendo necessário que levassem cruz e água benta. Nesses cortejos, dever-se-iam rezar pelos defuntos e entoar responsos em sua intenção.²⁰² Essas práticas foram observadas nas confrarias das Almas de Braga no século XVIII por Maria Marta de Araújo. Nas segundas-feiras, ocorriam as procissões, as sepulturas eram cobertas com panos pretos, velas eram acesas, aspergiam água benta e responsos eram entoados em prol das almas do Purgatório.²⁰³

Na tentativa de atrair os fregueses para o exercício religioso, o cônego Valladares admoestava o pároco a lembrar aos paroquianos que as boas obras efetuadas em prol das almas trariam bons frutos para eles mesmos, uma vez que as almas contariam a Deus quem obrou por elas. O visitador estava agindo de acordo com o ensinado pela legislação canônica, onde era ressaltado que estava sob a responsabilidade dos párocos recomendarem aos fregueses a participação nos préstitos, “explicando-lhes a esmola e sufrágio que fazem às almas dos fiéis defuntos encomendando-as a Deus.”²⁰⁴

Em 1734, foi realizada uma nova visita na mesma freguesia e o cuidado com almas do Purgatório ainda foi considerado incipiente. No relato da visita, afirmou-se que foi

²⁰¹ ACMRJ. Capítulos de visita pastoral, receita e despesa da fábrica. Série de Visita Pastoral, VP39.

²⁰² VIDE, Sebastião Monteiro da, op.cit., 2010, livro VI, título, LIX, § 864.

²⁰³ ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. O Purgatório a estremecer: capelas largadas e missas atrasadas nas confrarias das Almas de Braga (século XVIII). In: ESTEVES, Alexandra (coord.). *Homens, instituições e políticas (séculos XVI-XX)*. Braga: Lab2PT - Laboratório de Paisagens, Património e Território, cop. 2019, p. 133.

²⁰⁴ Ibid, § 865.

com grande sentimento [que] ficamos quando achamos os moradores desta freguesia esquecidos das almas do Purgatório, e [devem] se lembrarem de instituírem uma Irmandade a favor delas, como encomendamos nos capítulos da visita passada, ao que novamente exortamos, e mandamos ao Reverendo Vigário que escolha alguma pessoa devota, a quem encomende a pedir esmolas na Igreja, e ainda pelas casas para se dizer em missas para as mesmas almas, a que pessoa apresentará as esmolas, que lhe derem, e as missas, que manda dizer para lhe tomar contas.²⁰⁵

Aqui, novamente a admoestação seguia os preceitos estabelecidos nas *Constituições Primeiras*. Convém notar que o auxílio a ser prestado às almas confinadas no terceiro local estava a cargo dos vivos. A caridade com os mortos, como vimos neste capítulo, era um dos deveres do bom cristão. Por meio da comunhão dos santos, era esperado que a Igreja Peregrina se movimentasse a benefício da Igreja Padecente. Por outro lado, o visitador mencionou que na paróquia ocorriam as procissões dos defuntos. Assim, de alguma forma, os fregueses de Inhaúma passaram a contribuir pelos mortos.

Além de confrarias, os fiéis defuntos também eram homenageados no calendário litúrgico da Igreja; comemorava-se seu dia em 2 de novembro. A comemoração dos fiéis defuntos foi instituída pelo abade Odilon no mosteiro de Cluny no século XI. O grande diferencial da solenidade era que as orações fossem feitas ao conjunto dos fiéis defuntos e não apenas aos indivíduos, uma vez que, até então, rezava-se somente pelos seus parentes.²⁰⁶ Para a Época Moderna, Maria Marta de Araújo indica que a data era uma ocasião em que os fiéis se juntavam nas igrejas e nos cemitérios para prestigiar e orar pelos finados, muitas irmandades das Almas elaboravam grandes comemorações nessa data. A festividade ensejava a criação de laços entre vivos e mortos a partir da realização de cerimônias de caráter coletivo, esperando a obtenção da misericórdia divina para aqueles em purgação. Anunciada através do dobrar dos sinos, a festa também tinha como importante função social agregar os crentes em torno daquele culto, bem como era capaz de gerar um sentimento de pertença. A comemoração também servia para amenizar o medo da morte, preparando os católicos para seu próprio passamento. Além das orações e missas, no dia 2 de novembro também se praticava a caridade com os pobres através da distribuição de esmolas, configurando uma forma de homenagear os que já se foram.²⁰⁷

²⁰⁵ ACMRJ. Capítulos de visita pastoral, receita e despesa da fábrica. Série de Visita Pastoral, VP39.

²⁰⁶ MATTOSO, José. O culto dos mortos na Península Ibérica séculos VII a XI. *Lusitânia Sacra*, Lisboa, 2ª série, 4, 1992, p. 27.

²⁰⁷ ARAÚJO, Maria Marta Lobo de, op. cit., 2010, p. 109-110; Id, op. cit., 2019, p. 158-160.

Aprofundando nessa homenagem, em 26 de agosto de 1748, os reis de Portugal e Castela conseguiram uma permissão papal para que no dia da comemoração dos fiéis defuntos fosse possível que os clérigos rezassem três missas. Segundo o bispo do Rio de Janeiro Dom frei Antônio do Desterro, a concessão derivava da vontade dos monarcas em “ampliar a devoção das Almas do Purgatório nos Seus Reinos e Domínios”. Assim, a primeira missa rezada por um sacerdote na data poderia ser em intenção de um particular, porém a segunda e terceira missas seriam sempre direcionadas a todos os encarcerados no Purgatório.²⁰⁸ A concessão pontifícia era importante, pois, segundo a legislação canônica, os padres não podiam realizar mais de uma missa por dia, excetuando o Natal.²⁰⁹

O sermão fúnebre para D. João V que abre esse capítulo faz referência a esse ato do monarca. O frei Mateus da Encarnação ressaltou a importância do breve papal obtido, o que nos faz pensar no impacto positivo que essa medida deve ter tido na Igreja portuguesa.²¹⁰ Segundo o frei,

se estendeu a grande Caridade de d’ElRey Fidelíssimo às almas, que, já seguras de sua salvação, ainda satisfazem no Purgatório o reato de suas culpas; porque em alívio, e benefício delas, fez celebrar tantos, Sacrifícios da Missa, que só na compreensão Divina tem número: e da Sé Apostólica impetrou, que [...] possam os Sacerdotes de seus Reinos, e Conquistas oferecer a Deus três Missas pelas mesmas almas. [...] Seria pois de especial agrado para Deus a Caridade, que o Fidelíssimo Rei teve para com as santas almas, às quais estará aliviando das penas até o fim do mundo; pois as preveniu de subsídios, e meios, que podem perseverar, e continuar, enquanto houver Igreja Militante.²¹¹

Nesse momento, enaltecendo o feito do monarca, o frei beneditino também explica sobre a matéria do Purgatório. Este seria um local aonde iriam as almas seguras de sua salvação, mas ainda pendentes em penas temporais no “reato de suas culpas”. Para aliviá-las de tais infortúnios, o monarca mandou rezar muitas missas em intenção delas e conseguiu, especialmente para o dia em que a Igreja Padecente era celebrada, três missas sufragâneas ditas por um mesmo padre. O ato do monarca não só auxiliaria as almas que já estão no Purgatório, como também auxiliaria as que estarão confinadas lá futuramente. Em poucas

²⁰⁸ ACMRJ. *Edital por Sua Ex^a Rm^a há por bem mandar publicação o Breve por Sua Santidade manda para que se possam celebrar três missas dia da comemoração geral de todos os defuntos na forma seguinte, f.49- 49v. E -236, Pastorais e Editais 1742-1838.*

²⁰⁹ VIDE, Sebastião Monteiro da, op.cit., 2010, livro II, título V, §339.

²¹⁰ O mesmo assunto é tratado em outra prédica fúnebre ao rei proferida no Rio de Janeiro. MASCARENHAS, Ignacio Manoel da Costa. *Oração Fúnebre, Panegyrica, e Historica nas reaes exéquias, que celebraram os Irmãos da Veneravel Irmandade do Príncipe dos Apóstolos São Pedro da cidade do Rio de Janeiro...* Lisboa: Officina dos Herd. De AntonioPedrozo Galram, 1751.

²¹¹ PINNA, Mateus, op. cit., 1751, p. 41-42.

palavras, o orador conseguiu orientar os fiéis sobre o funcionamento do Purgatório e ainda dignificar o monarca. Esse sermão é um dos poucos registros impressos em que podemos ter acesso a como a temática do Purgatório foi retratada no púlpito fluminense.

O elogio fúnebre feito pelo frei destacava uma ação importante do rei, descrita como caridosa: em vida, o monarca lembrou de ajudar as almas do Purgatório. Entre os agentes eclesiásticos, era uma queixa recorrente o descaso e esquecimento a qual os fiéis defuntos eram relegados, mesmo que a Igreja Militante possuísse múltiplos rituais a disposição. Missas, orações, festas, indulgências, procissões, doações, entre outros, poderiam ser executados a fim de socorrer as almas do Purgatório. Restava, então, que os vivos lembrassem dos que purgavam. Acreditava-se que as almas careciam de mais sufrágios do que recebiam, o que, muitas vezes, teria lhes causado revolta e prolongado suas dores.

1.5 “Ay de nós! Ay! Ay!”: o clamor das almas do Purgatório

Mesmo depois da morte do cristão, as almas do Purgatório ainda integravam o corpo de fiéis da Igreja Católica, permanecendo, assim, sob o cuidado eclesiástico. Porém não dependiam somente deste, pois os leigos também tinham responsabilidades para com os mortos. A fim de lembrar os vivos de sua incumbência com as almas, o sacerdote aragonês Joseph Boneta y Laplana redigiu a obra *Gritos del Purgatorio, y medios para acallarlos* (1689). Editado diversas vezes entre os séculos XVII e XIX, o título também foi traduzido para outras línguas, como o português. De acordo com Maria Gabriela Oliveira, a primeira edição portuguesa do livro, feita em Lisboa, é de 1702²¹², enquanto que para Diôgo Machado o ano seria 1703.²¹³ De fato, as duas aprovações do Santo Ofício foram concedidas em 1702, mas no mês de dezembro, o que pode significar que tenha sido impresso no ano posterior. Para nossa análise, foi possível encontrar um exemplar que aparenta ser de 1706, cuja data não pôde ser precisada, pois encontra-se desgastada nos primeiros algarismos. Nessa versão

²¹² Nascido em Saragoça, Joseph Boneta y Laplana (1638-1714) foi doutor em Teologia e atuou como prebendado na Catedral Metropolitana de São Salvador na mesma cidade. Além da referida obra, Boneta também escreveu outros títulos de cunho religioso, entre eles, um sobre os tormentos do Inferno. De modo geral, as obras do aragonês possuíram certo destaque editorial no período, tendo sido traduzidas para o português, francês, italiano, entre outros idiomas. Para mais informações do sacerdote: OLIVEIRA, Maria Gabriela Gomes. Uma “irmandade” volante do século XVIII: o folheto “Lágrimas das Almas”. *Revista da Faculdade de Letras: Línguas e Literaturas*, série II, vol. 09, p. 349-354, 1992. Para uma análise da obra referente ao Inferno: Id. Horrores Breves - Horrores Eternos: Uma Reflexão sobre a Obra *Gritos do Inferno para Despertar ao Mundo* do Padre Joseph Boneta. *Os «últimos fins» na cultura ibérica (XV-XVIII)*. *Revista Faculdade de Letras - Línguas e Literaturas*, Porto, anexo VIII, p. 103-111, 1997.

²¹³ MACHADO, Diôgo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana...* Lisboa: Officina de Ignacio Rodrigues, 1752, vol. 3, p. 224.

consultada, após as aprovações de 1702 encontram-se aprovações de 1706, as quais autorizavam a reimpressão do mesmo, uma vez que ficou constatado que o texto era idêntico ao da primeira edição.²¹⁴

Oferecida à Nossa Senhora do Carmo, a obra tem, na versão castelhana, uma dedicatória escrita em 1698, na qual Boneta ressalta o papel de Maria no auxílio às almas do Purgatório. Afirmando que a santa opera a favor de seus filhos, irmãos e confrades, o sacerdote compara sua atuação a quando o profeta Elias ascendeu aos céus em uma carruagem de fogo. A santa conduziria em sua carruagem as almas do fogo do Purgatório até a glória paradisíaca. Boneta explica que Maria foi colocada na “entrada” do livro para que o leitor, que é um viajante rumo ao céu, já embarcasse nessa carruagem, a fim de que chegasse mais rapidamente no Paraíso, sem mais rodeios no Purgatório, local que retardaria a viagem do leitor à bem-aventurança. Assim, Boneta relembra da promessa da Virgem aos irmãos da Ordem do Carmo, na qual a santa teria se comprometido a salvar os confrades confinados no Purgatório no primeiro sábado logo após suas mortes. Para usufruir de tal benefício, era necessário que os irmãos do Carmo estivessem cumprindo suas obrigações confraternais corretamente. Na imagem que precede a dedicatória (Imagem 3), ao comando da “Rainha dos Céus”, os anjos resgatam almas do Purgatório, sendo essas representadas com semblantes serenos. No canto direito, podemos observar que entre aquelas encontra-se a alma de um tonsurado, reforçando que ao Purgatório também iriam os eclesiásticos. Nossa Senhora do Carmo aparece na parte superior, no céu, portando em sua mão direita o escapulário que, assim como em suas vestes, tem o brasão da ordem carmelita estampado.²¹⁵

²¹⁴ A edição consultada foi encontrada na Biblioteca da Universidade Católica do Porto, tendo sido catalogada como possivelmente de 1726 dado o mau estado do frontispício. BONETA, Joseph. *Gritos das almas no purgatorio e Meyos para os aplacar. Livro primeyro, e segundo. Traduzidos em o idioma portuguez pelo Padre Manoel de Coimbra...* Lisboa: Officina de Antonio Pedrozo, [1706?], 367 p. Disponível em: <http://biblioteca.catalogo.porto.ucp.pt/catalogo/items.aspx?base=CATALOGO&mf=33014&recid=afbef1238bec23439d48a0b171021cae>. Acesso em: 30 de junho de 2019.

²¹⁵ BONETA, Joseph. *Gritos del Purgatorio, y medios para acallarlos: libro primero, y segundo...* Sevilla: Lucas Martin de Hermosilla, 1700, n. p. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_obrasraras/or648279/or648279.pdf. Acesso em: 30 de junho de 2019.

Imagem 3 – Nossa Senhora do Carmo (1700)

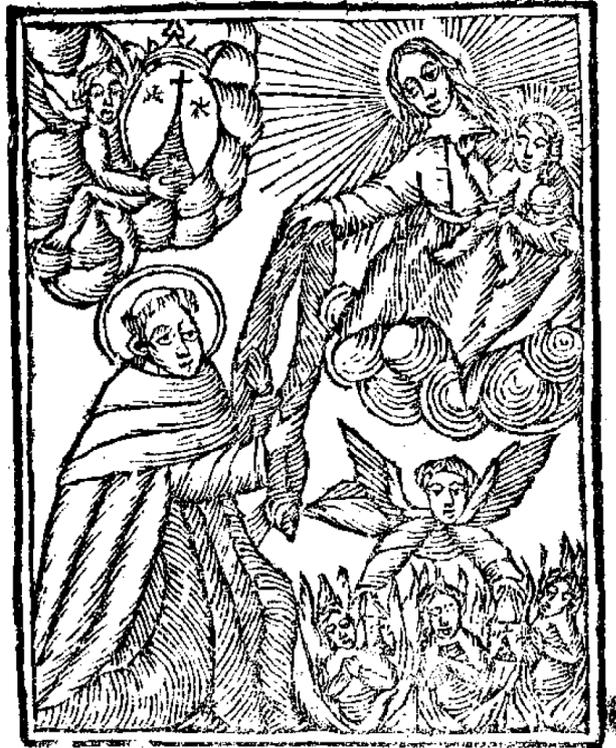


BONETA, Joseph. *Gritos del Purgatorio, y medios para acallarlos: libro primero, y segundo...* Sevilla: Lucas Martin de Hermosilla, 1700, n. p.

O escapulário foi introduzido como objeto de devoção dos carmelitas através da legenda do santo inglês Simão Stock que, durante uma de suas fervorosas orações em 1251, teria sido visitado pela Virgem. Maria teria lhe entregue o escapulário e afirmado que o carmelita que o vestisse não seria condenado à danação eterna.²¹⁶ A imagem 4, que precede a dedicatória à Virgem numa edição da obra de 1707, retrata esse momento. Ao lado de Nossa Senhora e seu filho, um anjo carrega o brasão da ordem. O segundo anjo está encarregado de libertar as almas no Purgatório que se encontravam em estado de oração em meio às chamas.

²¹⁶ Sabbatina. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, vol. 6, 1712 – 1728, p. 407.

Imagem 4 – Nossa Senhora do Carmo e São Simão Stock (1707)



A LA VIRGEN SANTISSIMA
DEL CARMEN.
DEDICATORIA.

BONETA, Joseph. *Gritos del Purgatorio, y medios para acallarlos: libro primero, y segundo...* Madrid: Francisco Laso, 1707, n. p.

Ambas as imagens fazem referência ao privilégio sabatino citado por Boneta na dedicatória à Virgem. No século XIV, o papa João XXII por meio da bula *Sacratissimo uti culmine* teria confirmado tal privilégio, na qual atestava uma série de graças aos carmelitas, entre eles, o resgate de suas almas no Purgatório feito por Nossa Senhora aos sábados. Controversa, a bula foi contestada em sua veracidade, principalmente no século XVI.²¹⁷ Em 1698, Boneta não só reafirmou o privilégio, como lembrou ao leitor que a graça tinha sido

²¹⁷ Henry Charles Lea afirma que a bula original nunca foi vista, o que levou a crença de que foi inventada. A explicação dada pela ordem carmelita é que o documento estava depositado nos arquivos da mesma na Inglaterra, porém durante a Reforma Inglesa a bula teria perecido. Afirma-se que há uma bula papal de Alexandre V, de 1409, que confirmaria a bula de João XII, mas Lea explica que também não há o original da mesma, apenas uma possível cópia em Avinhão. No século XVI, o papa Clemente VII atestou autenticidade do privilégio sabatino. Mesmo assim, a questão permaneceu em debate. Para mais detalhes, consultar: LEA, Henry Charles. *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, Philadelphia: Lea Brothers & CO, 1896, vol. III, p. 271-274; HILGERS, Joseph. Sabbatine Privilege. In: HERBERMANN, Charles G. (ed.). *The Catholic Encyclopedia*. Nova Iorque: Robert Appleton Company, 1902, vol. XIII, p. 289-290.

ratificada pelo referido pontífice. A eficiência de Maria diante às almas do Purgatório já teria sido confirmada entre os cristãos, segundo Boneta, graças ao “Céu com milagres, o Purgatório com aparições, a terra com experiências, e o próprio Inferno com sua oposição raivosa.” Levando em consideração todo o cuidado que a santa poderia oferecer, o sacerdote encerrou sua dedicatória ofertando o livro às mãos da Virgem e colocando-se eternamente aos pés dela.²¹⁸

Na edição portuguesa, traduzida pelo sacerdote Manoel de Coimbra, a dedicatória à Nossa Senhora do Carmo deu lugar à homenagem ao príncipe Dom João. A obra lhe foi oferecida pelo provedor e irmãos da Irmandade das Almas, situada na capela de São Pedro na Igreja Catedral de Lisboa.²¹⁹ Na homenagem assinada por aqueles, a dedicação ao príncipe é justificada pelo conteúdo do próprio livro, pois para Boneta existia um compromisso entre o rei e os fiéis defuntos. Ao aceitar o título ofertado, Dom João faria as almas alegres, pois essas imploravam o patrocínio de um príncipe. Para os irmãos das Almas, a disposição do príncipe em ajudar os pobres se desdobraria no auxílio às almas, visto que essas seriam também pobres e necessitadas de sufrágios. Ao ajudá-las, Dom João serviria de exemplo e imitação para muitos, o que as renderia mais sufrágios.²²⁰

Da mesma forma que Boneta buscou na Virgem a intercessão pelos fiéis defuntos, os irmãos das Almas a buscaram na figura principesca. Para além da promoção de um culto, não podemos perder de vista a relação que poderia ser constituída entre a irmandade e o futuro rei, na qual a instituição poderia colher benefícios reais. Já em 1703 a associação peticionou uma benesse régia. Obtiveram o privilégio para ser a única, em todo o reino, a poder traduzir e mandar imprimir o livro de Boneta no período de dez anos. De acordo com Pedro II, a irmandade teria apresentado uma petição e, acolhendo-a, o rei estabeleceu que quem descumprisse a decisão régia seria penalizado em cinquenta cruzados, que seriam divididos igualmente entre a irmandade e a Câmara Real.²²¹ Ferro e Rego, ao analisarem as obras de lisonja durante o reinado de Dom João V, afirmam que muitas das dedicatórias e homenagens rendidas nos livros tiveram como objetivo alcançar mercês. Essa seria uma forma de

²¹⁸ Tradução minha: “[...] el Cielo con milagros, el Purgatorio con apariciones, la tierra con experiencias, y el mismo Infierno con su rabiosa oposición.” BONETA, Joseph, op. cit., 1707, n. p.

²¹⁹ Ao que tudo indica, a tradução deve ter sido encomendada ao sacerdote português do hábito de São Pedro pela Irmandade das Almas, uma vez que Diôgo Machado descreveu que, em vida, o padre foi responsável por várias traduções de obras de instrução espiritual. Não foi possível encontrar informações que apontem que Manoel de Coimbra tenha sido irmão da dita irmandade. Ver MACHADO, Diôgo Barbosa, op. cit., 1752, p. 223.

²²⁰ BONETA, Joseph, op. cit., [1706?], n. p.

²²¹ Id.

aproximar-se de grandes personalidades, tanto para quem oferecia quanto para a oficina que providenciava a edição da obra.²²²

Partindo de pontos distintos, tanto a dedicatória de Boneta quanto a homenagem da Irmandade das Almas tinham como objetivo estimular os fiéis a intercederem pelas almas que, afinal, era o intento da obra. Essa foi dividida em dois livros, o primeiro chamado de *Gritos das Almas no Purgatório* e o segundo, *Meios para aplacar estes Gritos*. Cada capítulo busca elucidar algum ponto da doutrina e/ou das práticas referentes ao Purgatório e é finalizado por um “Gritos das Almas”. Nessa seção, Joseph Boneta dá voz às almas ao escrever por elas seus clamores e relatos. No prólogo escrito para a quinta edição espanhola da obra, o aragonês afirma que à época da primeira impressão do título “houve a quem não souou bem este vocábulo Gritos para articulado pela boca das Almas”. Boneta explica que não buscou romancear as palavras, tendo se guiado por Santo Agostinho que afirmou não só os gritos das almas, mas também seus uivos de dor. Nesse sentido, comparou tais gritos aos de uma pessoa que clama por socorro ao acordar à noite em meio de um incêndio, “logo, em Almas, que se estão abrasando, não são impróprios, mas necessários os Gritos, maiormente quando falam com um Mundo tão distante, adormecido, & surdo”.²²³

A partir dos *Gritos*, Boneta pretendia propiciar a comunicação da Igreja Padecente com a Militante. Assim, pedia aos leitores que esses apelos não fossem lidos como escritos por ele, mas sim “como articulados por elas”. Convidava-os a imaginar que estariam “vendo, & ouvindo vosso defunto pai, parente ou amigo, o qual chamando-vos pelo vosso nome desde aquele fogo, em que ansiosamente está bracejando, vos dirige estes Gritos; e entendendo que a vós encaminha estes brados, & não a outro.”²²⁴

Ao incitar a imaginação, Boneta intentava causar comoção no leitor, atingindo sua consciência e impulsionando a devoção às Almas. Para o historiador Antonio Polvillo, a obra era mais uma entre a vasta produção de livros ligados à teologia moral publicados após o concílio tridentino. Por meio da coerção simbólica de consciências, a Igreja Católica tentava alcançar o disciplinamento social, no qual a massa de fiéis deveria comungar com o que era proposto pela instituição eclesiástica. Dessa maneira, o historiador compreende as almas como “docentes moralizadores”, cujo papel seria alertar e ensinar aos leitores como deveriam viver, uma existência de acordo com os ditames introjetados pelo catolicismo. As orientações gritadas deveriam ser imaginadas, segundo Polvillo, a partir das imagens já conhecidas pelos

²²² FERRO, João Pedro; REGO, Manuela. D. João e a lisonja. *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, Lisboa, n. 6, pp. 161-174, 1992, p. 169-172.

²²³ BONETA, Joseph, op. cit., [1706?], n. p.

²²⁴ Id.

fiéis nas igrejas, nas quais se representavam as almas em purgação. A obra de Boneta se diferenciava por colocar um rosto nessas representações habituais do Purgatório, deixando de ser anônimas para se tornarem familiares. Os clamores ecoados seriam de defuntos do convívio do leitor, o que contribuía para a tentativa de “mortificação da consciência” intentada pelo aragonês.²²⁵ Essa tática do autor fica evidente quando observamos atentamente a quem se dirigiram os clamores.

Quadro 1 – “Grito das Almas” no *Index de Gritos das almas...*

Livro primeiro	Livro segundo
Cap. I - Gritos das Almas dos pais aos filhos	Cap. I - Gritos das Almas a seus Herdeiros & Testamenteiros
Cap. II - Gritos das Almas dos maridos a suas mulheres	Cap. II - Gritos das Almas aos Sacerdotes
Cap. III - Gritos das Almas dos filhos a seus pais	Cap. III - Gritos das Almas dos Avôs a seus Netos
Cap. IV - Gritos das Almas aos que foram seus amigos	Cap. IV - Gritos das Almas postos em Metro por incerto Autor
Cap. V- Gritos das Almas a seus parentes	Cap. V- Gritos das Almas das Filhas que morreram sem tomar estado, a seus Paes, & Irmãos.
Cap. VI - Gritos das Almas das mães a seus filhos	Cap. VI - Gritos das Almas aos Senhores, & gente mimosa
Cap. VII - Gritos das Almas a seus herdeiros	Cap. VII - Gritos das Almas das mulheres a seus maridos
Cap. VIII - Gritos das Almas a seus inimigos	Cap. VIII - Gritos das Almas dos Religiosos e Religiosas aos de seu mesmo estado
Cap. IX - Gritos das Almas dos pais a seus filhos	Cap. Último - Gritos das Almas ao Leitor deste Livro
Cap. X- Gritos das Almas a todos os Cristãos	-
Cap. XI - Gritos das Almas aos que desejam ser ditosos	-
Cap. XII - Gritos das Almas ao Rei, que tiveram na terra	-

Index. In: BONETA, Joseph. *Gritos das almas...* Lisboa: Oficina de Antonio Pedrozo, [1706?], 367 p.

²²⁵ POLVILLO, Antonio González. ¡Gritad, Malditos, Gritad!: el libro *Gritos del Purgatorio* de José Boneta (1689) como ejemplo de coerción simbólica de la consciencia y método de disciplinamiento Social. In: CHARTIER, Roger (orgs.) *Ocio y Vida Cotidiana en el Mundo Hispanico en la Edad Moderna*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2007, p. 28, 32-33, 60.

A intenção geral era sensibilizar todo e qualquer leitor que iria se sentir convocado a agir em prol das almas. Pode-se notar certa diferença entre os destinatários das súplicas nos dois livros. No primeiro, dedicado à explanação das penas e a devoção às Almas, os gritos apelam, em sua maioria, aos vivos que tiveram mais proximidade com o morto cotidianamente. No segundo livro, dedicado a ensinar os meios de sufragar as almas, observa-se que os apelos são direcionados, principalmente, àqueles que seriam responsáveis por dar cabo aos testamentos e também aos que rezariam ou celebrariam missas em nome daquele defunto.

Além disso, os gritos das almas dialogavam com os assuntos tratados em cada capítulo. Por exemplo, no capítulo VI sobre a duração das penas no primeiro livro, uma mãe suplica ao filho que a socorra, uma vez que, por meio daquela leitura, ele teria tomado conhecimento de que “um momento daqui [no Purgatório] vai tal como mil anos dessa vida, ponderai quantos momentos de tempo há que sou morta; não há número que os compreenda; pois tantos milhares de anos há que aqui me tem a sua ingratidão, vosso esquecimento, & tirania.”²²⁶ A correlação entre o tema abordado no capítulo e nos *Gritos das Almas* seria uma forma de fomentar o exercício reflexivo do próprio leitor. Primeiro, aprofundava-se em um aspecto do Purgatório e depois lia-se o relato de uma alma sofrendo, suplicando por ajuda. O intento de comover o leitor ao ponto de estimulá-lo ao socorro das almas é mencionado pelo autor no prólogo. Certa vez durante a redação da obra, ele mesmo teria se sentido compelido a ajudá-las. Segundo Boneta, “sucedeu fazerem-me as suas razões tanta força, & enternecerem-me tanto suas lamentações, que alguma vez me obrigaram a deixar de escrever, & por me a encomendá-las a Deus, antepoando o interceder por elas ao escrever delas.”²²⁷ Assim, o autor estava confiante que assim como ele os que lessem o livro também seriam impactados com a narrativa das almas.²²⁸

O recurso aos gritos na tentativa de alcançar os vivos também foi estruturado a partir da passagem bíblica impressa no verso do frontispício da obra. Trata-se do versículo 7, capítulo 19 de Jó: “Se clamo: ‘Violência!’, ninguém me responde; levanto minha voz, e não

²²⁶ BONETA, Joseph, op. cit., [1706?], p. 59.

²²⁷ Ibid, n. p.

²²⁸ Não podemos perder de vista que na época moderna o número de pessoas iletradas era significativo. Muitos livros eram na verdade ouvidos e não necessariamente lidos pelas pessoas. No livro de Boneta, é possível imaginar a carga dramática, tão cara ao barroco, na qual poderia ser exclamado, especialmente quando pensamos que o autor intentou dar voz aos clamores das almas. Sobre a leitura dessas obras, ver: FLECK, Eliane; DILLMANN, Mauro. A literatura cristã-católica europeia e sua circulação na América: as potencialidades de um arquivo para pesquisas sobre a História das Religiões e das Religiosidades. *Revista del CESLA*, nº 18, 2015, pp. 89-116. Sobre a distância existente entre o texto escrito e a interpretação do leitor, ver: CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, vol.5, nº 11, jan./abr. -1991.

há quem me faça justiça.”²²⁹ No Antigo Testamento, Jó é descrito como um homem afortunado, de retidão e temente a Deus. Com a anuência divina, é afligido pelo Diabo para testar sua sujeição a Deus. Após perder suas riquezas, todos seus filhos e até sua própria saúde, Jó permanece firme em sua fé. A passagem citada anteriormente é exclamada por Jó durante uma discussão com seus amigos acerca das provações as quais foi submetido. Mesmo berrando por ajuda, por justiça, Jó os revela que não esmoreceu na sua crença em Deus, ainda que não obtivesse resposta. Fazendo um paralelo com as almas do Purgatório, a passagem bíblica toma sentido na medida em que as almas confinadas, tementes a Deus, sofrem diversas provações a partir das pesadas penas as quais estão submetidas na via purgativa. Estão aprisionadas no cárcere divino, solicitam constantemente aos vivos a justiça, a lembrança, os sufrágios. Todavia, todo o infortúnio sofrido não as impede de ansiar a visão beatífica.

Os castigos sofridos pelas almas são descritos, principalmente, no primeiro livro da obra. Logo no primeiro capítulo, Boneta estabelece a gravidade das penalidades no Purgatório a partir de escritos de santos. Baseando-se em São Thomás, afirma que uma alma sofreria mais na via purgativa do que os santos mártires e Jesus Cristo na cruz. A partir de Santo Anselmo, indica que o suplício mais leve no Purgatório seria o maior e mais poderoso martírio que um homem poderia padecer em vida. E, por meio de São Cirilo de Alexandria, mostra que em comparação entre os sofrimentos terrenos e os purgativos, os primeiros nada seriam senão consolações. Não apenas esse martírio seria tremendo, como também não cessaria, ocorrendo diariamente, dia e noite.²³⁰ Nota-se que não há para Boneta a ideia de que as almas seriam poupadas dos suplícios no domingo, o dia do Senhor. Assim, as penas temporais seriam diversas, intensas e ininterruptas.

As penas às quais estariam submetidas seriam duas: a pena de dano e a de sentido. A primeira consistia na privação da visão divina. Ansiosas pela glória celestial, as almas desejariam ver Deus o mais breve possível. Boneta explica que quanto mais se conhecia algo, mais se amaria essa coisa. As maiores conhecedoras de Deus seriam as almas, assim sofririam por não poderem partilhar da visão beatífica. Essa aflição não diminuiria com o tempo, mas sim cresceria, uma vez que dizia o “Espírito Santo que a dilação do que se espera aflige muito, & quando o que se espera é de maior valia, será maior a aflição; & quando o esperado é um bem infinito, será infinita a pena de se dilatar.”²³¹

²²⁹ Bíblia Católica. Disponível em: <https://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria/jo/19/>. No livro, encontra-se a passagem em latim: “*Ecce clamabo vien patiens, & nemo audit: vociferabor, & non est qui judicet*”. BONETA, Joseph, op. cit., [1706?], n. p.

²³⁰ BONETA, Joseph, op. cit., [1706?], p. 4-7.

²³¹ Ibid, p. 10.

A aflição também era causada pela ciência de estarem mais próximas ao Senhor e, ao mesmo tempo, impotentes. Boneta indaga como estaria

uma pobre Alma do Purgatório sem Deus, que é seu centro, sem modo para merecer, que era o seu alívio, sem o socorro dos vivos, que era a sua esperança, ausente do Mundo, ausente do Céu, sem luz, sem corpo, sem glória, encalhada em um tão penosíssimo barranco, sem pés para sair, nem mãos para se ajudar.²³²

Sem a ajuda dos vivos, as almas permaneceriam em desespero, seguindo no cárcere enquanto desejavam juntar-se a Deus no Paraíso. Nesse sentido, Boneta compara a impotente alma a um expatriado. Descrevendo o desterro da pátria como uma violência ao homem, pondera que “mais afligirá o desterro de uma Pátria, como o Céu, aonde quanto se semeia é felicidade”, especialmente porque está “a Alma privada da Pátria, para que nasceu, & e da vista de um Deus, para que foi criada”.²³³

Juntamente a pena de dano, as almas estavam submetidas à pena de sentido. O principal instrumento dessa penalidade é o fogo. Esse elemento teria sido criado por Deus para afligir propositalmente as almas do Purgatório, seria uma “espada em mãos de um Deus Onipotente, & na justiça retilíssimo [sic].” Boneta também ressalta que o fogo purgativo em nada se assemelha ao terrestre. O fogo que conhecemos em vida foi criado para ser um bem ao homem e não um mal. As flamas do Purgatório não se originariam de lenha ou de papel, mas sim de enxofre. O autor explica que as chamas tem “por matéria um obstinado enxofre, formado de propósito por Deus, para que arda, & abra-se sem se consumir; como também aos pacientes, para que sejam justificados com mortais tormentos, sem que tenham a dita de morrer, nem acabar a seu vigor.”²³⁴ Para marcar a magnitude de tais flamas, o autor lembra que “muito é o que outros dizem, que se daquele fogo tirassem uma Alma, & a metessem em um forno daqui, por mais embravecido que estivesse em chamas, lhe serviria de suave refrigerio.”²³⁵

O tormento purgativo não poderia ser aliviado pela água, pois Deus se utilizaria dos quatro elementos para justificar as almas, de tal modo que juntos não se anulariam, mas se acrescentariam sobre elas: o "Ar com pavorosos encontros de ventos, com furiosos raios, com malignas pestes, & contágios. A Água, alterando-se em fatais, & hórridas inundações, & tormentas. A Terra abrindo-se em bocas, & engolindo em seus estreitos seios aos miseráveis

²³² BONETA, Joseph, op. cit., [1706?], p. 16.

²³³ Ibid, p. 19-20.

²³⁴ Ibid, p. 29.

²³⁵ Ibid, p. 32.

pacientes.” Os elementos seriam utilizados como vingança de acordo com as “inclemências de cada um”.²³⁶

A partir das descrições dessas penas de sentido, Boneta nos fornece alguns indícios de como seria o Purgatório enquanto local. É importante ressaltar que a própria Igreja Católica não havia estabelecido oficialmente uma descrição espacial daquele lugar. No Concílio de Trento, como já visto, pouco se aprofundou sobre o tópico no *Decreto do Purgatório* e detalhes mais elaborados ficaram à imaginação e discussão dos teólogos e tratadistas no período moderno. Isso pode ser visto na obra de Boneta:

Que será ver dar a pobre Alma por aquelas profundas cavernas, donde estará muitas horas caindo sem tomar pé; aonde encontra espantosas feras, que umas pegam para morder, outras abraçam para desconjuntar, outras puxam para despedaçar, & todas para infundir o seu veneno até o coração; aonde não vê mais que uma funesta escuridão; ainda não acha em que se pegue, sem se ensanguentar; aonde de súbito se acha coberta de inumeráveis aranhas, cobras, sapos, & escorpiões, sem poder afugentá-los, nem soltar-se. O Leitor o pondere, que eu não tenho ânimo para prosseguir em o considerar, senão de livrar as Almas com as minhas diligências de tão lastimoso estado, & preservar dele a minha, evitando as mais leves culpas, & abraçando as mais pesadas penitências.²³⁷

O Purgatório descrito por Boneta seria um local de cavernas profundas com a presença dos quatro elementos, sendo habitado por feras e outros animais peçonhentos. Toda a configuração do Purgatório serviria apenas ao propósito de torturar as almas pecadoras até o expurgo de suas faltas e conseqüente purificação. Além disso, o autor relembra ao leitor que essas penas de sentido não se difeririam das infernais, posto que a única diferença entre elas seria que as primeiras são temporais e as outras eternas.²³⁸ Não haveria somente certa semelhança entre as penas, como também uma proximidade entre os dois locais. Boneta afirma que “segundo os Teólogos, & Padres, o Purgatório é um posto material, que Deus destinou para purificar as Almas, situado no centro da terra, parede em meio do Inferno”. O Purgatório estar localizado nas imediações do Inferno seria ruim, pois a região era tida como uma “abominável vizinhança”. Criando uma analogia imobiliária, o autor afirma que quando se busca uma morada, para locação ou compra, muito se considera a vizinhança, de forma que isso justificaria a valorização ou não do imóvel. Assim, o padre pondera sobre a situação da

²³⁶ BONETA, Joseph, op. cit., [1706?], p. 27-28.

²³⁷ Id.

²³⁸ Ibid, p. 27.

morada no Purgatório, assentado no “pior bairro que há, & [com] os piores vizinhos que pode haver.”²³⁹

As descrições do Purgatório como um espaço semelhante ao Inferno não constituíam uma novidade.²⁴⁰ Jacques Le Goff analisou como, no decorrer da Idade Média, o terceiro local escatológico deixou de ser uma esperança entre os cristãos para se tornar um medo. Destacou a obra do dominicano francês Étienne de Bourbon no século XIII, na qual o local é pintado com uma atmosfera de temor que cabia ao Inferno.²⁴¹ Ao passo que a pastoral do Inferno diminuiu, onde se ensinava que poucos seriam eleitos de Deus, a instituição eclesiástica apostou na representação de um Purgatório com ares infernais, onde os pecadores são punidos duramente a partir do consentimento de um Deus implacável. De esperança tranquilizadora, o Purgatório passa a ser um dos principais temores entre os crentes, a ponto de explicar o grande investimento pecuniário nos rituais promovidos pela Igreja Católica que eram lidos como “seguros” espirituais.²⁴²

A partir do estudo de tratados sobre o Purgatório, María Tausiet mostra que, após o concílio tridentino, é possível verificar na Espanha um processo de “infernalização” do mesmo, onde esse era retratado como um local concreto limítrofe ao Inferno com a presença de demônios. Enquanto em grande parte do medievo as almas do Purgatório eram “mortos felizes” com esperança, satisfeitos com a oportunidade de purificação após a morte, superando o maniqueísmo existente entre o Paraíso e a condenação eterna; no período moderno, esse alívio perde sentido na medida em que o Purgatório passa a ser considerado uma ameaça escondida, onde o tempo de sofrimento terreno se prolonga até o Além. Para a historiadora, esse processo sofrido pelo Purgatório ocasionou, não apenas na Espanha, mas também em outros pontos do catolicismo, duas consequências principais, a saber, a difusão de uma divindade vingativa e irada e a presença do Diabo em um cárcere que anteriormente não lhe cabia. A aparição do Inimigo em um espaço a princípio neutro, ou até mesmo mais próximo do Paraíso, desnaturalizava o próprio sentido original de Purgatório.²⁴³

Desse modo, não surpreende que o próprio demônio apareça entre as descrições das penas de sentido por Boneta. É digno de nota lembrar que a obra de Boneta, tal como as de

²³⁹ BONETA, Joseph, op. cit., [1706?], p. 67-68.

²⁴⁰ Para a proximidade entre o Purgatório e o Inferno, ver: KELLY, Henry Ansgar. Hell with Purgatory and Two Limbos: The Geography and Theology of the Underworld. In: MOREIRA, Isabel; TOSCANO, Margaret (ed.). *Hell and its Afterlife - Historical and Contemporary Perspectives*. Farnham: Ashgate, 2010.

²⁴¹ LE GOFF, Jacques, op. cit., 1995, p. 364-365

²⁴² DELUMEAU, Jean, op. cit., 1989, p. 353, 362.

²⁴³ TAUSIET, María. Felices muertos, muertos desdichados: la infernalización del purgatorio en la España moderna. *Estudis: Revista de història moderna*, nº 38, pp. 9-32, 2012, p. 27-28.

outros eclesiásticos²⁴⁴, passou pela aprovação do Santo Ofício, não só na edição original em castelhano como também na tradução portuguesa. A presença da figura demoníaca no Purgatório parece não ter causado constrangimento entre aqueles que concederam as licenças necessárias para liberação do título. Assim, para Boneta os suplícios eram desferidos pelas feras e também pelos demônios.

O que finalmente levanta de ponto estas penas, é serem seus executores, como afirmam muitos, os mesmos demônios, os quais sobre a tirania, que tem de seu natural, então obrarão com a raiva de lhes haverem escapado de suas mãos aquelas Almas, & com a inveja de os excederem na felicidade, que esperam de ver a Deus, com que não só serão seus verdugos para obrar como demônios, mas como invejosos; circunstância que com extremo acrescentará seu rigor.²⁴⁵

Encarregados de punirem para purificarem, os demônios estariam enraivecidos pela temporariedade dos infortúnios que causariam às almas do Purgatório. Mesmo que não estivessem no Inferno, os trabalhos a serem desempenhados não pareciam ser muito distantes dos daquele lugar, uma vez que Boneta descreve penas que poderiam ser imaginadas como pertencentes ao Inferno. O sacerdote, fazendo referência aos relatos de santos, alega que as almas eram colocadas em fornalhas com abóbodas muito baixas, para que pudessem sufocar com a fumaça em meio às chamas, afogadas em poços de metal derretido, penduradas de cabeça para baixo acima de fogueiras, presas com pregos de ferro feito brasas, entre outros tormentos. O autor afirma que ao padecerem tais suplícios lançavam pela “boca o coração em pedaços, cuja lastimosa carniçaria acompanhavam com ais, & gemidos correspondentes a semelhante dor.”²⁴⁶

Ao mesmo tempo em que Boneta pormenoriza os tormentos do Purgatório e sua terribilidade, o autor deixa em evidência que tais aflições objetivavam a purificação do pecador. Essa relação pode ser observada em várias passagens da obra. Em uma, Boneta recupera o relato de um monge cisterciense que foi levado em espírito ao Purgatório por um anjo. Observou “feíssimos demônios” que afligiam almas espetadas em uma fogueira, as quais tinham suas gorduras coletadas em sertãs para que o líquido fosse despejado novamente sobre elas. Ao perguntar ao anjo quem eram aquelas que padeciam, tomou conhecimento de que eram seus irmãos de sua ordem, “que padeciam aqueles tão ásperos tormentos, posto que

²⁴⁴ Para uma análise comparada entre alguns tratados que versaram sobre o Purgatório na Espanha durante o período barroco, consultar: TAUSIET, María. Gritos del más allá: la defensa del purgatorio en la España de la Contrarreforma. *Hispania sacra*, vol. 57, nº 115, pp. 81-108, 2005.

²⁴⁵ BONETA, Joseph, op. cit., [1706?], p. 44.

²⁴⁶ Ibid, p. 38.

morreram em graça de Deus, para se purificarem das penas devidas às culpas perdoadas, & pela falta de paciência [...], & outras imperfeições semelhantes.”²⁴⁷ Em outra passagem, o autor se apropria de São Vicente Ferrer ao comparar o Purgatório a um “capacíssimo forno”. O forno teria sido criado para que os pães crescessem, assassem e se aperfeiçoassem. Não era desejável que se queimassem ao ponto de se converterem em carvão. O pão pronto sai do forno para a mesa do rei. O mesmo procedimento aconteceria com as almas. Elas não estariam em purgação para se queimarem ao ponto de carbonizarem-se, mas sim para apurarem-se até que pudessem passar do “incêndio à honorífica Mesa do Príncipe das eternidades Cristo.”²⁴⁸

Se era certo, entre os teólogos, que tais martírios conduziram as almas ao estado de purificação, não era possível precisar o tempo levado até a finalização desse processo. Tentava-se calcular esse tempo por meio de uma proporcionalidade entre os pecados cometidos e as penas condizentes a essas faltas. Todavia, o desconhecimento dessa proporção, bem como uma explicação bem definida de quais faltas seriam consideradas pecados graves ou leves, impediam uma resposta definitiva. Baseado em São Vicente Ferrer, Boneta relembra ao leitor que apenas com um *sim* ou *não* diante de uma mentira, o cristão já pecava e que cada falta dessa se comutaria em um ano de purgação. Segundo o mesmo santo, cada ano no Purgatório seria sentido pelas almas como se tivesse passado um milênio. Boneta não se furta a informar aos leitores que muitos ficariam encarcerados em purgação até o fim dos tempos. Utiliza como exemplo o relato da aparição do papa Inocêncio III a Santa Liutgarda, quando a revela que por misericórdia divina permaneceria em purgação de seus pecados até o Juízo Final. O pontífice, segundo o Padre Belarmino, era uma figura de retidão, bondade e caridade. Assim, pondera Boneta qual seria o destino de tantos fiéis que nem ao menos se dignavam a praticar a penitência.²⁴⁹

O sacerdote lembra o leitor que ao Purgatório

levais pecados mortais perdoados, ou só veniais; se os primeiros, já sabeis que a absolvição perdoa a culpa mortal, & que a pena eterna, que merecia, se comuta na temporal, que é a da penitência, que se dá, e por esta não igualar, (maiormente impondo-se tão leves) passa a comutar-se na do Purgatório.²⁵⁰

Mesmo que a penitência tenha poupado o fiel da condenação eterna, essa conversão de penas não significaria necessariamente um alívio para o pecador. Justamente por ter

²⁴⁷ BONETA, Joseph, op. cit., [1706?], p. 39.

²⁴⁸ Ibid, p. 67.

²⁴⁹ Ibid, p. 49, 52.

²⁵⁰ Ibid, p. 50.

evitado o Inferno, Boneta explica que as penas não teriam a mesma duração, mas a pena temporal compensaria a sua transitoriedade através da intensidade. Pecados graves comutados em penas temporais seriam purificados por meio de vigoroso suplício. Toda essa aritmética entre pecados e tempo de purgação já seria de conhecimento da alma, pois Deus revelaria no momento do juízo particular quantos séculos perduraria na via purgativa. Essa ciência atormentaria as almas durante todo o período de confinamento, angustiando-as e causando-as ansiedade. Boneta estava convencido que a estada no Purgatório não deveria ser breve, pois não só afirmava que Deus revelaria quantos *séculos* ao invés de anos, como também recusava a ideia do padre dominicano Domingos Soto que teria afirmado que uma alma não permaneceria mais do que 20 anos em purgação.²⁵¹

A extensão do período purgativo justificava a própria lógica subjacente ao Purgatório. Seriam necessários muitos sufrágios para dar conta de tantos pecados que um cristão poderia ter cometido em sua biografia. Por estarem em estado de impotência, apenas os vivos poderiam socorrer as almas através de instrumentos espirituais que poderiam ser assegurados pela própria Igreja Católica. Ao apresentar quais seriam os meios para ajudá-las, Boneta recorda o leitor que ele, assim como as almas, estão ainda trilhando o caminho para a salvação, assim seria necessário que os vivos se apiedassem da situação de impotência e esquecimento daquelas.²⁵² O autor destaca quatro principais meios que seriam imprescindíveis no amparo às almas.

O primeiro meio, e mais necessário, era dar cabo ao testamento do falecido. O respeito às últimas vontades era primordial, uma vez que o documento continha não apenas detalhes de seu funeral e sufrágios, mas também servia para sanar últimas pendências que o morto ainda possuísse na terra. Essa informação teria vindo do próprio Senhor que ao aparecer a Santa Brígida a teria informado que a primeira atitude para socorrer uma alma seria o cumprimento das disposições testamentárias. O descumprimento do testamento poderia implicar em malefícios às mesmas, muitas estariam em maior sofrimento justamente devido ao descuido dos testamenteiros, “por que é mui conforme a Justiça (prossegue) que a Alma pague aqui penando, até que se satisfaça o que ela no Mundo ficou devendo.” Além disso, a inobservância das últimas vontades levava os testamenteiros a pecar mortalmente e à excomunhão. Assim, no *Gritos das Almas* desse capítulo, uma alma lamenta quantos testamenteiros foram condenados ao abismo e excomungados. Alerta também que aqueles que

²⁵¹ BONETA, Joseph, op. cit., [1706?], p. 47, 50, 52.

²⁵² Ibid, p. 162.

retardam a ajudá-las são castigados por Deus ainda em vida e que, assim que estivesse junto a ele, se queixaria sobre o atraso na execução dos sufrágios.²⁵³

O segundo seria a “Missa [que] é o meio mais eficaz, & executivo meio para socorrer as Almas”.²⁵⁴ A fim de comprovar tal poder, Boneta ancora seu argumento em diversas santidades. Para São Gregório, ao celebrar o sacrifício eucarístico seria possível converter um infiel, confirmar a graça de um justo e retirar uma alma do Purgatório. Para São Bernardino, uma missa teria poder de despovoar todo o Purgatório, pois, como afirmava Santo Agostinho, aquela era capaz de retirar a culpa do pecador passando para o estado de graça com Deus. Nas palavras de São Lourenço Justiniano, satisfaria muito mais ao Senhor uma missa do que todos os merecimentos dos anjos e santos, de modo que São Bernardo ressaltava que ao oferecer uma missa, o cristão estaria procedendo melhor do que qualquer doação ou abdicação de seus bens aos pobres.²⁵⁵

Esse resgate das almas por meio da missa foi ilustrado por Boneta, baseado em São João Crisóstomo, relatando que

não só assistem os Anjos à Missa, senão que concludo o Sacrificio acodem todos de tropel, voando às portas do Purgatório, a pôr por obra os resgates, que Deus franqueia por virtude daquela Missa, & muitas vezes succedeu quando o Sacerdote dizia: *Ite, Missa est*, ouvir-se nos cemitérios grande, & festivo estrondo das Almas, que com suma alegria se preparavam para subir ao Céu em virtude daquele Sacrificio, que se acabava de celebrar.²⁵⁶

A prevalência da missa como principal sufrágio se daria por rememorar o sacrifício de Jesus Cristo na cruz, que teria trazido à humanidade tantos merecimentos que excederiam qualquer bem temporal.

A valorização da missa, enquanto ritual eucarístico, foi largamente promovida pela Igreja Católica frente aos questionamentos protestantes. A defesa da eucaristia renderia benefícios tantos para os mortos quanto para os vivos, sendo necessário que os fiéis não só as encomendassem, mas também frequentassem e comungassem. Nesse quadro de promoção da eucaristia entre os leigos, surgiram na Itália no século XVI irmandades com devoção ao Santíssimo Sacramento, onde a manifestação e participação pública dos fiéis constituíam uma forma de afirmação coletiva da crença na eucaristia.²⁵⁷ Nesse contexto, Boneta não deixa de

²⁵³ BONETA, Joseph, op. cit., [1706?], p. 170-171, 179.

²⁵⁴ Ibid, p. 182.

²⁵⁵ Ibid, p. 182-183.

²⁵⁶ Ibid, p. 194-195.

²⁵⁷ FROESCHLÉ-CHOPARD, Marie-Hélène, op. cit., 2006, p. 85-88.

ensinar ao leitor que bons frutos seriam colhidos entre aqueles que assistissem às missas regularmente, afirmando que ouvir uma celebração seria mais proveitoso do que realizar peregrinações. Já no caminho do fiel até a igreja para assisti-la, um anjo se poria a tomar nota, contando os passos do fiel para que ficasse registrado em seu livro de boas obras. Caso isso ainda não fosse estímulo suficiente, o autor lembra que os papas Urbano IV, Martinho V, Sisto IV e Eugênio IV haviam concedido “duzentos anos de Indulgência a quem devotamente ouve uma Missa, ou a quem a diz, ou dá a sua esmola”.²⁵⁸

O terceiro meio seria a concessão de esmolas. Para São Tomás, a missa se tornaria ainda mais proveitosa quando se dava esmola ao pobre e ao sacerdote que a celebrou. Boneta ensina que ao conferir esmolas aos mais necessitados, o benfeitor colheria em retorno as melhores orações, uma vez que se presumia que os pobres eram mais justos que os demais pecadores. Assim, ao esmolar em prol de uma alma do Purgatório, ganhava ela, o pobre e o doador. Contudo, Boneta chama atenção de que quem se beneficiaria mais seria o doador, pois esse recebe em bens espirituais não perecíveis ao invés de materiais. Buscando estimular a caridade entre seus leitores, Boneta relata uma história em que um rico jogou um pão a um pobre que o importunara diversas vezes. Mesmo que tenha ocorrido por má vontade, essa ação poupou o rico da condenação eterna. Desse modo, Boneta explica que “quando algum pobre nos pedir, entendamos que uma Alma do Purgatório é a que nos pede, & que dar-lhe esmola a ele é dar-lhe a ela o céu, & assegurá-lo para nós”.²⁵⁹

O quarto meio seria a oração, sufrágio já confirmado pela Igreja Católica. Mesmo assim Boneta afirma que existiam os teólogos que negavam a eficácia da oração, pois a mesma não teria poder satisfatório, mas para o autor o que importaria era a intenção colocada na reza. Aconselha, então, ao leitor que no momento de prece não se perca em pensamentos impróprios e impuros e sugere que realize a *Oração contra os maus pensamentos* do jesuíta espanhol Nieremberg, na qual se suplica ao Senhor a proteção às tentações malignas. Assim, defende a oração mental e vocal como meio para o socorro das almas e também para evitar o Purgatório. A fim de se esquivar dessa sentença, recomenda a meditação na Paixão de Cristo e conta a história de um frade leigo que após a sua morte aparece ao seu prior e lhe comunica que estava indo diretamente para o Céu. Segundo o frade, isso só teria sido possível, porque, em vida, toda vez que passava em frente a uma cruz clamava: “Senhor Jesus Cristo, por aquela amargura, que por mim sofreste na Cruz, especialmente quando vossa Santíssima Alma saiu de vosso Sacrossanto corpo, tende misericórdia de mim, quando a minha sair dessa

²⁵⁸ BONETA, Joseph, op. cit., [1706?], p. 184.

²⁵⁹ Ibid, p. 206-207, 217.

carne mortal”. Essa devoção contínua ao Cristo crucificado teria lhe rendido o Paraíso como prêmio.²⁶⁰

Conforme discutido nas páginas anteriores, a devoção à humanidade de Cristo e sua Paixão foi promovida pela instituição eclesial durante o período moderno. O sacrifício de Jesus materializava-se na meditação da morte, constituindo-se como elemento chave da pastoral da morte católica.²⁶¹ Salvar a si mesmo e a outrem passava pela reflexão na biografia de Cristo e na imitação de sua vida. Nesse sentido, Boneta propõe como exercício proveitoso às almas que os vivos se colocassem a rezar, com os braços em cruz, “cinco vezes o Pai Nosso, & a Ave Maria pelas Almas em reverência das Cinco Chagas”. Acrescenta ainda que, nas vezes em que os católicos se cansavam da posição, as almas viriam em socorro para manterem seus braços firmes em cruz. Manter essa postura era importante, posto que “é a de Cristo crucificado, & com ela mudamente diz o Cristão ao Eterno Pai: *Respice in faciem Christi tui.*”²⁶²

A solicitação a essas duas preces também está presente ao longo do livro nas seções *Gritos das Almas*, quando as almas encerravam seus relatos pedindo um Pai Nosso e uma Ave Maria. Além disso, ao final da obra Boneta recomenda as “Saudações do Gregório Papa” ornada com indulgências.²⁶³ Recomenda também que rezassem o rosário, mas trocando as orações habituais. Ao invés do Pai Nosso, deveriam rezar: “Piedosíssimo Jesus, vedes com benignos olhos as Almas dos Fiéis defuntos, pelas quais morrestes, derramastes vosso sangue, & recebeste o tormento de Cruz. Amém.”²⁶⁴ E no lugar da Ave Maria, seria rezado o Decenário da Paixão, no qual o crente deveria fazer menção à(s) alma(s) intencionada(s) ou até mesmo ao coletivo do Purgatório. Como sugestão, Boneta indica cinco almas que poderiam se beneficiar de tais orações:

1. Por aquela que vos é conjunta por causa de justiça, sangue, amizade ou caridade.
2. Pela Alma, que está mais perto de sair do Purgatório.
3. Pela que está mais longe.
4. Pela Alma do Purgatório mais avantajada em

²⁶⁰ BONETA, Joseph, op. cit., [1706?], p. 241.

²⁶¹ ARAÚJO, Ana Cristina Bartolomeu. “Morte, memória e piedade barroca”. *Revista de História das Ideias*, v.11, p.129-173, 1989, p.150. Na relação entre a Paixão e o Purgatório, temos o caso, no século XVI, da irmã terceira dominicana Estefânia de Quinzanis que afirmava ser acometida pelas dores da Paixão de Cristo, de modo que seu sofrimento corporal teria o poder de aliviar as penas temporais das almas do Purgatório. Ver: WARR, Cordelia. *Performing the Passion: Strategies for salvation in the life of Stefana Quinzani (d. 1530)*. *Studies in Church History*, Cambridge, vol. 45, 2009.

²⁶² A passagem em latim integra o versículo 9 do Salmo 84: “Olha, ó Deus, escudo nosso, e contempla o rosto do teu ungido.” Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/sl/84/9-12>. BONETA, Joseph, op. cit., [1706?], p. 242.

²⁶³ *Ibid*, p. 356.

²⁶⁴ *Ibid*, p. 243.

merecimentos. 5. Pela Alma mal amante, & mais amada de Maria Santíssima, por qualquer destas, ou por todas juntas podeis dirigir vossa intenção, porque tendes especial motivo, por onde seja maior vosso merecimento, & seguro o galardão.²⁶⁵

Para além dos quatro meios principais de aplacar os gritos, Boneta também indica aos leitores mais três: a intercessão dos santos, a bula sabatina e a bula dos defuntos. Essa última consistia na aquisição de uma indulgência plenária aos mortos, na qual “se perdoa a pena das culpas”, de modo que seria um dos meios mais seguros para salvação, uma vez que era concedida pelo papa diretamente.²⁶⁶ Já o pedido de intercessão aos santos dava-se em virtude da proximidade que tinham com o Senhor na corte celestial, podendo advogar em nome de certas almas que lhes foram devotas em vida. Explica que os santos possuíam muitos merecimentos e que era possível que Deus os deixassem aplicá-los conforme sua vontade e, principalmente, para aqueles que eram seus devotos. Esse poder seria dado a várias santidades e anjos custódios, em especial aqueles que padeceram muitos martírios e mais especificamente os que foram martirizados pelo fogo. Assim, o autor incita ao cristão que toda vez que rogasse a um santo realizasse alguma boa obra, fosse comungando, concedendo esmolas, mortificando-se, entre outros.²⁶⁷

A bula sabatina, discutida anteriormente, consistia no privilégio das almas dos carmelitas serem resgatadas pela Virgem no primeiro sábado após o falecimento, dia em que era comemorada pela Igreja Católica. Descrita como “Princesa do Mundo”, Nossa Senhora do Carmo teria permissão divina para acudir as almas aos sábados, tal como São Lourenço poderia resgatar uma alma toda sexta-feira – dia em que foi martirizado. Para ilustrar a ação do Carmo, Boneta cita o relato de Santa Brígida que havia ouvido da boca da Virgem: “Eu sou Mãe das Almas, que estão no Purgatório, & em qualquer hora se aliviam em certo modo suas penas por meus rogos”. De acordo com a santa, Nossa Senhora passearia nas chamas do Purgatório buscando por seus confrades, consolando algumas almas, diminuindo os tormentos de outras e, finalmente, resgatando algumas para viverem a glória celestial.²⁶⁸ A crença de que a Virgem amparava as almas foi defendida pela própria Santa Sé, mas não da forma que Santa Brígida acreditara. Em 1613, com o apoio do rei espanhol Felipe III e em oposição à Inquisição de Portugal e Avinhão, o papa Paulo V decretou que fosse ensinado que Maria

²⁶⁵ BONETA, Joseph, op. cit., [1706?], p. 246.

²⁶⁶ Ibid, p. 263.

²⁶⁷ Ibid, p. 256-258.

²⁶⁸ Ibid, p. 259-261.

auxiliaria aqueles que portassem o escapulário, porém ficava veementemente proibida qualquer representação da Virgem visitando o Purgatório.²⁶⁹

Todos os meios propostos por Boneta possibilitariam a condução das almas ao Paraíso. Acreditava-se que as almas purificadas e, portanto, santas poderiam interceder pelos vivos em troca dos remédios recebidos enquanto estiveram encarceradas. Outrora impotentes, as almas santificadas viraram objeto de devoção entre os vivos. Boneta descreve tal piedade como honesta, deleitável e útil. O culto às Almas seria como uma via de mão dupla, uma vez que os vivos arrecadariam bens espirituais ao obrar em tenção daquelas. Para Boneta, essa devoção teria mais valor do que o rogo à intercessão de um santo, pois a súplica àquele bem-aventurado só contribuiria ao suplicante, enquanto a devoção às Almas ajudava simultaneamente ambos. O autor chega a afirmar que algumas almas seriam ainda mais santas do que os eleitos do Céu devido ao período purgativo que sofreram, quando lhes acrescentou mais virtudes e graças. Em contraste com as almas que gritam por sufrágios, aquelas que os recebem ficariam alegres e agradecidas, dispostas a dar boa palavra de seus benfeitores ao Senhor.²⁷⁰ Nessa lógica, cria-se entre os católicos um culto às Almas, no qual são entendidas como santas e benditas, capazes de operar prodígios e, assim, reforçando os laços entre os vivos e os mortos. Assim, os crentes puseram-se a rezar para e pelas Almas Santas²⁷¹, prática muito estimada no período moderno como podemos observar no folheto na Imagem 5.

Esse sistema de ajuda mútua entre as Almas e seus devotos pode ser verificado em um folheto português de 1740, escrito em consonância com as admoestações da obra de Joseph Boneta. Nele, anunciava-se uma irmandade das Almas novamente ereta, sem mais informações sobre a mesma, e convidava os católicos à associação. Informava ao leitor que “os devotos são instrumentos [para a salvação das almas], certíssimo [que] acharão o prêmio no Tribunal Divino” até porque elas estariam “solicitando com Deus lugar para seus devotos [no Céu]”. Segundo Maria Gabriela Oliveira, a presença dos adjetivos *alegre e bem divertida* estavam de acordo com a fórmula corrente à época da literatura de cordel portuguesa, embora contrastem com a situação das almas representadas na imagem em meio às chamas. No próprio folheto recomenda-se o livro de Boneta, descrevendo-o como uma obra de pouco custo capaz de fazer “compungir o mais duro coração, ainda que seja de bronze.” Além disso,

²⁶⁹ LEA, Henry Charles, op. cit., 1896, p. 274.

²⁷⁰ BONETA, Joseph, op. cit., [1706?], p. 107, 125-127.

²⁷¹ CAMPOS, Adalgisa, op. cit., 2013, p. 38-39.

deu-se lugar às *lágrimas* ao invés de *gritos* e, numa alusão clara à obra, foi reproduzida a passagem bíblica exclamada por Jó em busca de justiça.²⁷²

Imagem 5 – Folheto *Lágrimas das Almas*

LAGRIMAS DAS ALMAS

Ecce clamabo vim patiens, & est qui iudicet.

ALEGRE, E BEM IRMANDADE REGIDA, E NOVA

DIVERTIDA D A D E. MENTE LEVANTADA

nemo audit: vocerabor, & non Job. cap. 17. ver. 7.

Para remedio eficaz de aliviar as Almas que estão no Purgatório, e trasladadas para o Ceo, com tanta facilidade, que não custa mais que boir com os beijos, e de tanto bem para as Almas, que não he menos que tirallas de hum lugar de tantas penas, para hum de tantas glorias, como he o Ceo, mediante Deos, e os devotos que são instrumentos, certissimo acharão o premio no Tribunal Divino, e as bemditas Almas por oradoras, em todos os seus particulares, assim temporaes, como espirituaes, como consta de hum Livrinho de pouco custo, com o titulo de Gritos das Almas, que faz compungir o mais duro coração, ainda que seja de bronze.

NESTA Irmandade se podem, e devem admittir todas as pessoas de hum, e outro sexo, e de qualquer estado, e occupação que seja, para o que em modo de contrato, e ajuste observação a forma seguinte. Qualquer pessoa que primeiro avistar a outra, lhe diga, reze hum Padre nosso, e Ave Maria, pelas Almas do Purgatorio, seja pelo amor de Deos; o estillo mais praticado desta devoção he huma vez pela manhã, outra ao meio dia, e outra à noite, e estas, ou menos conforme for o ajuste, e a occasião em que se encontrarem, e o fruto que se espera he a satisfação.

Pelo amor de Deos, nenhum Irmao, depois de o mandarem rezar seja tão desatento, que diga, (ainda que seja por modo de galantaria,) reze v.m. por que eu não tenho lugar, ou semelhantes graças, pois são de grave consequencia, e satisfação ao que se lhes eucarrega com animo alegre, e sincero, mostrando que tem muito gosto, por que neste jogo espiritual, quem mais perde, mais ganha, e se for teimoso seja advertido, e reprehendido pelos Irmaos prudentes, dizendolhe que não queira o com seu mau exemplo frustrar os suffragios das Almas, que os pedem com lagrimas de sangue, *miseremini mei, saltem vos amici mei. Job.*

I Advertencias: Se ao mesmo tempo dous Irmaos se mandarem rezar juntos devem concluir, e discedir a contenda, rezando ambos.

2 Se algum Irmao tomar algum destes papeis para o fazer manifesto dará a isso cumprimento com a brevidade possivel, fechando os nas partes publicas livres de chuvas em lugar alto aonde se não tire facilmente, e o mais proprio lugar, será o guardavento das Igrejas, e o que a isto saltar sem legitima causa, será obrigado a mandar dizer, ou dizer, sendo Sacerdote, huma Missa pelas Almas, por que haverá quem presume que tendo hum

Pede pelo amor de Deos, hum Padre N. e Ave M. o devoto que introduz, esta devoção.

3 O meio mais acertado para se manifestarem estes papeis, he que qualquer devoto remeta nas cartas que escrever a seus correspondentes para estes Reynos, e suas Conquistas hum, ou mais papeis destes, que o culto he pouco, e fruto será muito. Estes se acharão em Coimbra em casa de Bento de Souza Carneiro, na rua dos Capateiros.

4 Esta forma de Irmandade he meio muy eficaz para desterrar inimidades, por que com esta politica christã se desvanecem as desconfianças de que ordinariamente resulta os maiores odios, assim o sentem muitos, e graves Autores.

5 Pede-se aos Senhores Reverendos Sacerdotes, Parocos, e Meftres, que ensinão os miuiños, expliquem com charidade, e zello a forma desta Irmandade às pessoas de menos intelligencia, e sejaõ os primeiros que a pratiquem para que todos o sigão.

6 Irmaos clarissimos, mãos à obra, que na confideração, que esta Irmandade he geralmente aceita, parece que com os olhos da confideração vejo trasladarem-se as bemditas Almas do Purgatorio para o Ceo, e birem povoalo, e lá com a mesma confideração estaõ sollicitando com Deos lugar para os seus devotos.

7 Sejamos constantes na devoção, que he muito do agrado de Deos, e de muita utilidade para as Almas.

Excede esta devoção a outras, a qual canoniza literalmente o Espirito Santo, em muitas partes da Escritura, especialmente Machab. 2. cap. 12. *Sancta ergo, & salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut à peccatis solvantur.*

Demos principio à devoção, com hum P. N. e Ave Maria, e Salve Rainha, seja pelo amor de Deos.

COIMBRA: Na Officina de LUIS SECO FERREYRA, Anno de 1740. Com todas as licenças necessarias.

OLIVEIRA, Maria Gabriela Gomes. Uma «Irmandade» volante do século XVIII: o folheto «Lágrimas das almas». *Revista da Faculdade de Letras: Línguas e Literaturas*, série II, vol. 09, 1992, n.p.

²⁷² OLIVEIRA, Maria Gabriela Gomes. Uma «Irmandade» volante do século XVIII: o folheto «Lágrimas das almas». *Revista da Faculdade de Letras: Línguas e Literaturas*, série II, vol. 09, p. 349-354, 1992.

A obra de Joseph Boneta também foi recomendada pelo frei franciscano Apolinário da Conceição em *Supplica das Benditas Almas do Purgatorio, e Devoçam utilissima...* em 1746.²⁷³ Mais do que a recomendação, é possível observar como vários pontos do escrito do frei tem semelhanças com os ensinamentos de Boneta. Isso talvez possa ser explicado a partir da descrição de Apolinário da Conceição feita pelo frei Tilton. Foi descrito como um compilador e não um escritor original, tendo em vista que muitas de suas obras foram redigidas a partir da pesquisa em outros títulos e documentos, não só em Portugal, mas em outros locais da Europa. Ele também não teve acesso a instrução por ter sido um irmão leigo na Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil, tendo recebido o hábito em 1711 no Convento de São Francisco em São Paulo.²⁷⁴

A primeira parte do escrito segue o mesmo estilo de escrita ficcional da obra de Boneta – como se uma alma estivesse orientando o leitor sobre como prestar auxílio às almas e quais benefícios espirituais decorrem dessa ajuda. Na súplica da alma, podemos conferir certos elementos comuns ao já discutido no livro de Boneta. As almas estariam ansiosas para alcançar a sua verdadeira pátria, o Paraíso, mas para terminarem essa viagem seria imprescindível que os vivos recordassem de empregar-lhes sufrágios. O esquecimento de amigos e parentes faria com que o período na prisão se estendesse e gostariam que brevemente pudessem ser libertadas das terríveis penas. A questão da reciprocidade subjacente à comunhão dos santos também está presente na súplica e alma enuncia uma série de proveitos decorrentes deste socorro: as almas estariam vigilantes para acudir seus benfeitores em qualquer ocorrência, elas os defenderiam contra inimigos, amparariam os trabalhos que eles fizessem, os livrariam de perigos, auxiliariam contra os demônios tentadores na hora da morte, atuariam como advogadas no Tribunal Divino, solicitariam aos vivos sufrágios para os benfeitores que fossem ao Purgatório e também acolheriam no Céu os

²⁷³ CONCEIÇÃO, Apolinário da. *Supplica das Benditas Almas do Purgatorio, e devoçam utilissima... Da vida, paixão, resurreiçam, e subida aos Ceos de Jesus Christo*. Lisboa: Jozé Antonio Plates, 1746. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_obrasraras/bndigital0410/bndigital_0410.pdf. Acessado em 17 de novembro de 2019. Esse impresso está disponível na Biblioteca Nacional, foi catalogado como um folheto, estando encadernado junto a outra obra do mesmo autor sob o título de *Viagem devota, e feliz*. Essa foi estruturada a partir de diálogos a fim de educar o leitor acerca de temas morais e práticas religiosas (como orações). Consultar: *Viagem devota, e feliz, Em que os Navegantes exercendo algumas devoções, e discorrendo em cousas espirituas, que abonarão com varios Exemplos, distribuiaõ o tempo, o que tudo se manifesta em Dialogos*. Lisboa: Jozé Antonio Plates, 1746. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_obrasraras/bndigital0411/bndigital04_11.pdf. Acessado em 17 de novembro de 2019.

²⁷⁴ TITTON, Frei Gentil. “Introdução”. In: CONCEIÇÃO, Apolinário da. Epítome da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 296, jul-set - 1972, p. 71-72.

salvos. Todas essas benesses seriam possíveis, pois muito alegrava Deus a caridade com as almas.²⁷⁵

Diferentemente de Boneta, o frei não buscou explicar o funcionamento do Purgatório e sua estrutura. O escrito tem o intuito bem claro de apresentar a queixa das almas e, ao mesmo tempo, deixar sugestões para sufragá-las e uma devoção que poderia ser rezada em intenção das almas e, assim, ajudá-las. Durante a súplica, fala-se em algumas ajudas possíveis como vestir e alimentar pobres, além de: “jejuar, mortificar-vos, confessar-vos, e comungar, ir às Igrejas a ganhadas as Indulgências visitando os Altares, orar, rezar os ofícios de defuntos, e clamar com lágrimas às portas da Divina piedade, e nos serão remetidas, e perdoadas as penas, e apagada a dívida.” Além dessas orientações, a alma propõe ao leitor que se junte a outros devotos e amigos para o incrementarem o número de sufrágios e, desse modo, “será mais solene a nossa entrada no Paraíso pelo concurso de muitas almas libertadas”.²⁷⁶

Antes de apresentar a “devoção utilíssima” na segunda parte do escrito, Conceição adverte o leitor que aquela está repleta de indulgências, conforme poderia se comprovar no livro de Joseph Boneta e em outros autores (não mencionados). A devoção era composta pelas *Saudações de São Gregório*, chamada vulgarmente de *Novena das Almas* na época. Segundo Apolinário da Conceição, aqueles que realizassem a novena “de joelhos diante de um S. Crucifixo”, rezando um Pai Nosso e uma Ave Maria a cada saudação receberiam muitas indulgências. Assim, Conceição explica que

a cada pessoa que as recitar, concedeu o Vigário de Cristo Inocência VII. por cada vez catorze contos, e cento, e oitenta, e cinco mil, cento e quarenta nove anos de perdão; e nas sextas feiras vinte e oito contos, trezentos noventa mil e quatrocentos e noventa e seis anos de perdão, e na sexta feira da Semana Santa, oito Indulgências Plenárias. E aos que não sabem ler, rezando vinte vezes o Padre nosso, com Ave Maria, ganha o mesmo. É Indulgência perpétua, e que vale por todo o mundo, tendo a Bula da Santa Cruzada [...].²⁷⁷

A extensa quantidade de indulgências aplicadas para apenas o ato de orar tinha sua razão na tradição medieval de concessão dessas graças. Durante o medievo, várias indulgências foram concedidas às orações e também dadas quando se rezava diante de imagens devocionais. Muitas dessas orações indulgenciadas circularam em manuscritos, como os livros de horas. Para Robert Swanson, desejava-se tornar essas indulgências acessíveis,

²⁷⁵ CONCEIÇÃO, Apolinário da. *Supplica...*, 1746, op. cit., p. 1-11.

²⁷⁶ *Ibid*, p. 8.

²⁷⁷ *Ibid*, p. 12-13.

com preces que soubessem de cor sem necessidade de estar em igrejas, podendo ser ditas em qualquer local. Essa simplicidade permitia que tais deprecações fomentassem determinadas devoções, sendo rezadas em variados contextos e para diferentes propósitos. A primeira oração indulgenciada relacionada a uma imagem foi conferida por Inocêncio III em homenagem à Verônica (a relíquia na qual foi estampada a face de Cristo durante a procissão do Calvário), na qual se oferecia 10 dias de perdão a quem realizasse a prece determinada. Essa devoção a Cristo também seria recompensada através das 15 orações de Santa Brígida que, ao final da recitação diária por um ano, possibilitariam o resgate de 15 almas no Purgatório, evitariam a condenação eterna de 15 parentes e confirmaria a fé de outras 15.²⁷⁸

Nesse sentido, as orações de São Gregório, iniciadas com a expressão latina *Adoro te*, já eram agraciadas com indulgências desde o período medieval. Segundo Swanson, em um livro de horas inglês informava-se que ao recitar as cinco *Adoro te* e as preces do Pai Nosso e Ave Maria diante de uma imagem da piedade (uma representação de Cristo em sofrimento) recebia-se 57 mil anos de indulgências. Essas graças eram anunciadas em diversos manuscritos e impressos, de modo que se torna difícil checar sua veracidade, uma vez que muitos papas iam acrescentando mais indulgências em orações já indulgenciadas.²⁷⁹ Assim, não foi possível encontrar uma referência que relacionasse o papa Inocêncio VII às indulgências mencionadas por Boneta e Conceição, mas não é de estranhar que as cifras pudessem chegar aos milhares. Como tem sido discutido ao longo desse capítulo, a lógica do Purgatório estava baseada em um discurso que enfatizava a longevidade das penas temporais, posto que os pecados pendentes seriam inúmeros. Da mesma forma, podemos compreender a acumulação de muitas indulgências como uma maneira de arrecadar “seguros espirituais”, como proposto por Jean Delumeau, até porque não seria do conhecimento do homem o quanto se devia a Deus. O caminho da salvação passava pela prática da penitência e as indulgências eram um considerável atalho.

A penitência encontrava seu sentido no sacrifício de Cristo na cruz, episódio em que teria salvado a humanidade por meio do seu martírio. Todas as nove saudações de São Gregório fazem referência a como a Paixão de Cristo teria tornado possível a purificação e salvação dos pecadores. São Gregório, quando escreveu *Diálogos* na Alta Idade Média, acreditava que a ligação entre Deus e os homens se dava pelo sacrifício de Jesus. A

²⁷⁸ SWANSON, Robert N. “Praying for pardon: devotional indulgences in late medieval England.” In: _____ (ed.). *Promissory Notes on the Treasury of Merits - Indulgences in Late Medieval Europe*. Boston: Brill, 2006, p. 221, 227, 230.

²⁷⁹ Ibid, p. 228. Para uma discussão mais ampla sobre outras orações e imagens cristológicas indulgenciadas, como a Verônica e os instrumentos da Paixão: LEWIS, Flora, *Rewarding Devotion: Indulgences and the Promotion of Images*. *Studies in Church History*, vol. 28, 1992.

humanidade e a morte do filho de Deus teriam possibilitado a reconciliação da divindade com o pecador arrependido.²⁸⁰ Na Baixa Idade Média, o drama da Paixão foi evocado principalmente pelas ordens mendicantes²⁸¹, como a franciscana a qual o frei Apolinário da Conceição integrava. Assim, além da novena, o frei recomendava que cada saudação fosse precedida pela seguinte súplica:

JESUS Filho de David, por vossa Santa Encarnação, tende misericórdia das Almas, que estão em penas no Purgatório.
 JESUS Filho de David, pela visitação de vossa Mãe Santíssima a Santa Isabel; tende misericórdia das almas que estão em penas do Purgatório.
 JESUS Filho de David, por vosso Santo Nascimento; tende misericórdia das almas que estão em penas no Purgatório.
 JESUS Filho de David, por vossa apresentação no Templo; tende misericórdia das almas que estão em penas no Purgatório.
 JESUS Filho de David, pelo Sagrado gosto de vossa Mãe Santíssima, quando vos achou no Templo; tende misericórdia das almas que estão em penas no Purgatório.²⁸²

A súplica proposta por Conceição rememora momentos da vida de Cristo, mais especificamente a sua encarnação e início de vida, enquanto a novena recordava os momentos finais da vida de Jesus. A junção das duas marcam a biografia de Jesus, da encarnação do verbo até o sacrifício pela humanidade. A conexão entre a salvação das almas e os merecimentos de Cristo fica evidente em toda a “devoção utilíssima” prescrita pelo frei, na qual “se recorda a memória da vida, Paixão, Morte e Ressurreição, e subida aos Céus de Jesus Cristo”. O crucifixo necessário para a obtenção das indulgências nessa devoção aparece em forma de imagem (Imagem 6), onde se observa Jesus Cristo crucificado, ladeado por seus pais.

²⁸⁰ GREEN, Bernard. “The Theology of Gregory the Great: Christ, Salvation and the Church.” In: Neil, Bronwen; Dal Santo, Matthew (ed.). *A Companion to Gregory the Great*. Boston: Brill, 2013, p. 140, 151.

²⁸¹ VAUCHEZ, André, op. cit., 1995, p. 127-128.

²⁸² CONCEIÇÃO, Apolinário da. *Supplica...*, 1746, op. cit., p. 17-18.

Imagem 6 – Cristo crucificado (1746)



CONCEIÇÃO, Apolinário da. *Supplica das Benditas Almas do Purgatorio, e devoçam utilissima... Da vida, paixão, resurreiçam, e subida aos Ceos de Jesus Christo*. Lisboa: Jozé Antonio Plates, 1746, p. 15.

Além da súplica e da novena, o frei também recomenda uma antífona e mais três orações, dedicadas à Virgem e seu filho. As deprecações acrescentadas também garantiriam mais indulgências. O frei explica que

ganham-se mais nesta devoção mil cento e vinte e cinco dias de Indulgência, por que nas 45 súplicas que compreende; além das ditas saudações; se principiam todas com o SS. Nome de JESUS, o qual dito com devoção, concedeu o Papa Sisto V. por cada vez que se disser vinte e cinco dias desse [sic] indulgência [...].²⁸³

A estratégia de Apolinário de Conceição foi adicionar mais indulgências a uma prática já conhecida entre os católicos. Tudo isso seria possível, segundo o frei, graças a

²⁸³ CONCEIÇÃO, Apolinário da. *Supplica...*, 1746, op. cit., p. 13.

grandiosidade de méritos decorrentes do sacrifício de Jesus. Assim, pedia que os leitores realizassem a devoção recomendada, oferecendo-as às “Almas necessitadas, para que haja também quem o seja de nós, quando desta vida partirmos”.²⁸⁴ Esse oferecimento poderia ser para todas as almas do Purgatório, que muito agradaria ao Senhor e era aprovado pela Igreja Católica, especialmente porque os sufrágios realizados no dia dos Finados, no oitavário e outras ocasiões seriam poucos e insuficientes. Essa oferta coletiva as alegraria, mesmo que fosse repartida entre elas, pois o alívio de uma alma repercutiria em todas. O oferecimento dessas orações também poderia ser direcionado a uma ou mais almas em específico. Para que fosse executada corretamente, Apolinário da Conceição indica três formas de oferecer a devoção às almas. Uma delas seria:

Senhor eu vos aplico &c. pela Alma de N. e não havendo mister este sufrágio, ou tanto, o demais vossa Divina Majestade segundo as Leis de vossa sabedoria, e providência ordinária o repartais como fores servido entre as demais almas, preferindo sempre as mais conjuntas, e às que vossa Majestade sabe, que tenho mais obrigação.²⁸⁵

Caso a alma intencionada não necessitasse mais daquele sufrágio, essas palavras explicariam a Deus que as orações poderiam ser aproveitadas por outras almas, a critério da própria divindade. Nesse trecho, podemos observar três preocupações distintas: ajudar um defunto conhecido ou ajudar o coletivo anônimo do Purgatório e/ou ainda contribuir para aquelas que tinha obrigação, isto é, aos defuntos aos quais em vida foram prometidos sufrágios ou àqueles que tivesse alguma espécie de débito.²⁸⁶ Realizar um sufrágio era, sobretudo, lembrar daqueles que se foram. Mobilizava não somente a devoção do fiel, mas também a sua consciência. O ensinamento de Apolinário da Conceição buscava dar sossego ao benfeitor, explicando-o que os sufrágios não iriam nem ao Tesouro da Igreja, “nem a outra parte”, mas aplicado somente às almas do Purgatório. Amparar as almas era um dever coletivo entre os católicos, tanto para reis, tal como vimos no trecho que abre esse capítulo, quanto para a massa de fiéis.

A devoção prescrita por Apolinário da Conceição tinha um aspecto muito mais prático quando comparamos com a obra de Boneta, especialmente porque a primeira não tinha como objetivo apresentar o funcionamento do Purgatório de maneira aprofundada.²⁸⁷ Várias

²⁸⁴ CONCEIÇÃO, Apolinário da. *Supplica...*, 1746, op. cit., p. 14.

²⁸⁵ *Ibid*, p. 46.

²⁸⁶ EIRE, Carlos, op. cit., 1995, p. 211.

²⁸⁷ Infelizmente, faltam-se meios para analisar comparativamente a circulação das obras. Eliane Fleck e Mauro Dillmann encontraram no acervo da Companhia de Jesus (hoje sob a guarda do Memorial Jesuíta Unisinos), um exemplar de 1892 da obra de Boneta, indicando que ainda no século XIX o título poderia manter certa

questões relativas ao Purgatório estão ausentes na obra do frei, especialmente as que pudessem soar mais heréticas. Como se fosse uma versão sintética de todos os gritos imaginados por Boneta, a súplica criada pelo frei poderia talvez comover muito menos o leitor, devido a sua menor carga dramática, mas também era mais suscinta e com orientações mais fáceis capazes de atingir mais leitores, fomentando a devoção desejada.

Ao longo desse capítulo, buscou-se analisar como os fiéis defuntos, mesmo ausentes fisicamente, exerceram um grande poder sobre os vivos. Missas, orações, esmolas e indulgências eram executadas a fim de agregar o morto ao Paraíso, livrando as consciências dos que ficaram. A partir dos ensinamentos da Igreja Católica acerca da comunhão dos santos, estava constituída uma cadeia de relacionamento entre defuntos e vivos que requisitava não só a moeda espiritual como também a pecuniária. O Purgatório foi o nó nesses laços. Assim, o terceiro local pairava como um elemento essencial na economia da salvação, que encontrava seu sentido no medo da morte e na esperança da redenção, e propiciava a execução de uma série de atividades religiosas que acabavam por legitimar o poder da Igreja como intercessora *post mortem*.

CAPÍTULO 2

O Tesouro dos Méritos e a concessão de indulgências no Rio de Janeiro setecentista

Segundo a doutrina católica, o principal entrave para a manutenção da amizade com Deus era o pecado. Como vimos, o discurso da Igreja Católica reforçava constantemente o cerne pecador do ser humano, reproduzido a partir do pecado original. Os caminhos para a retomada da graça estavam monopolizados pela própria instituição, girando em torno do arrependimento das faltas e do sacramento da penitência. Apenas com o direcionamento espiritual da Igreja o pecador poderia se restituir na glória divina quando satisfizesse o Criador por meio de penas temporais. Por meio da confissão, os clérigos conseguiriam absolver a culpa, restando ainda as punições decorrentes às ofensas a Deus. A partir da baixa Idade Média, essas penas poderiam ser perdoadas através de atos sob a jurisdição da Igreja. Nos séculos XI e XII, essas absolvições eram conhecidas como *relaxationes* ou *remissiones* e, a partir do século XIII, o termo *indulgentia* passou a ser utilizado pelos teólogos dominicanos ao se referir a esse perdão.²⁸⁸

No decorrer do período medieval, as indulgências se tornaram uma forma de o fiel satisfazer os erros cometidos contra o Senhor e, conseqüentemente, de se aproximar um pouco mais do Paraíso. Com a popularização das indulgências e a proliferação dos “questores de esmolas”, a prática tornou-se sinônimo de absolvição total dos pecados e, assim, um modo facilitado de assegurar a salvação. Criticadas pelos reformistas do século XVI, os modos de concessão de indulgências foram reelaborados pela Igreja Católica, de tal sorte que a prática perdurou na doutrina eclesiástica, sendo trazida pelos portugueses até os trópicos.

2.1 As boas obras

O fundamento teológico que estruturava as indulgências era a concepção acerca do tesouro dos méritos. Essa riqueza teria sido constituída por meio do sofrimento e das boas obras de Jesus Cristo e dos mártires, cujas boas obras poderiam beneficiar outras pessoas.

²⁸⁸ SHAFFERN, Robert W. Learned Discussions of Indulgences for the Dead in the Middle Ages. *Church History*, v. 61, n.º. 4, p. 367-381, dez-1992, p. 367.

Nesse sentido, todos os cristãos que fossem pecadores poderiam se beneficiar desses méritos uma vez que o filho de Deus e os mártires teriam se sacrificado por toda humanidade. Acreditava-se que os penitentes poderiam fazer retiradas desse espólio como forma de satisfação de suas penas temporais. Segundo a doutrina cristã, a superabundância dessa riqueza era tamanha que superaria a necessidade de todos os penitentes em cobrir suas penas temporais no decurso de toda a história da humanidade. As indulgências eram uma espécie de saque desses méritos. Os débitos devidos a Deus poderiam ser restituídos com a ajuda da Igreja Triunfante, até porque a mesma não carecia deles.²⁸⁹

A crença na vastidão dos méritos de Cristo crucificado para a remissão dos pecados não era um elemento novo na doutrina cristã. Porém, foi no século XIII que os teólogos se puseram a explicar como esses merecimentos poderiam ser utilizados, sendo as indulgências um desses usos. Elas poderiam, então, remitir as penas temporais, uma vez que eram saques dos sacrifícios de Cristo e dos mártires. Isto significava que as punições decorrentes das faltas humanas já teriam sido pagas por eles. A partir dessa formulação, a concessão dessas graças não poderia mais ser lida como um meio de pecar e não restituir a Deus.²⁹⁰ A legítima gestora desse grandioso patrimônio era a Igreja, podendo dispensar esses méritos ao seu rebanho a partir do exercício jurisdicional do papa. Esse direito teria sido dado à instituição quando Jesus Cristo confiou as chaves a São Pedro, momento retratado no evangelho de Mateus (16:19).²⁹¹ A partir de então, estava na alçada dos pontífices a distribuição de indulgências, bem como o direito em consentir aos demais bispos a autoridade sobre a concessão das mesmas.²⁹²

Utilizando-se da doutrina do tesouro dos méritos, os teólogos, especialmente os mendicantes, buscavam afirmar a autoridade e a jurisdição papal sobre as mais variadas manifestações religiosas. O historiador Robert Shaffern, ao analisar os textos mendicantes no século XIII, encontrou comparações feitas entre os tesouros dos monarcas e dos papas. Afirmava-se que assim como o tesouro real existiria para o bem-estar de seus súditos, o dos

²⁸⁹ SHAFFERN, Robert W. *The Medieval Theology of Indulgences*. In: SWANSON, Robert N. (org.). *Promissory Notes on the Treasury of Merits - Indulgences in Late Medieval Europe*. Boston: Brill, 2006, p. 21-27.

²⁹⁰ BYSTED, Ane L. *The Crusade Indulgence: Spiritual Rewards and the Theology of the Crusades, c. 1095-1216*. Boston: Brill Academic Pub, 2014, p. 137-138.

²⁹¹ “Eu te darei as chaves do Reino dos céus: tudo o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo o que desligares na terra será desligado nos céus”. Bíblia Católica. Disponível em: <https://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria/sao-mateus/16/> Acessado em 21 de maio de 2018.

²⁹² SHAFFERN, Robert, op. cit., 2006, p. 29.

méritos existiria para beneficiar os fiéis de Cristo. Os monarcas o utilizavam para o bem de seu reino, já os papas e os bispos o administravam em prol da satisfação dos pecadores.²⁹³

O ápice do desenvolvimento da doutrina dos méritos se deu com a bula *Unigenitus Dei Filius*, de 27 de janeiro de 1343. Nela, Clemente VI relembra o sacrifício de Jesus na cruz ao dar seu sangue para a remissão dos pecados. Com tal ação, “ele enriqueceu a Igreja militante [...] querendo como bom Pai acumular tesouros para os seus filhos, para que assim houvesse ‘um tesouro inexaurível para os homens, cujos usuários se tornaram partícipes da amizade de Deus’”. O tesouro poderia “ser ministrado misericordiosamente aos verdadeiramente penitentes e confessados, para total ou parcial remissão da pena temporal devida pelos pecados, quer de modo geral, quer de modo especial”. O papa ainda afirmava que o tesouro havia sido entregue à Igreja objetivando a salvação dos fiéis e que contribuíam para crescimento daquele patrimônio os méritos de Jesus, de Maria e de todos os eleitos até o final dos tempos.²⁹⁴ A bula de Clemente VI ratificava as discussões tidas entre os teólogos, como as dos mendicantes no século XIII, vistas anteriormente. As indulgências eram possíveis graças aos méritos da Igreja Triunfante, sendo possível remitir as penas temporais de maneira total ou parcial.

A possibilidade de a Igreja distribuir indulgências não significava o direito de o fiel adquiri-las gratuitamente, sem esforços. Além de requerer a contrição e a confissão, as indulgências medievais estavam atreladas a boas obras, fossem espirituais ou materiais. Desse modo, o financiamento para a manutenção ou ereção de igrejas, mosteiros, hospitais, pontes²⁹⁵, basílicas muitas vezes contava com indulgências. Além disso, atividades pias, como orações, estudos, veneração aos santos, peregrinações etc., também eram ornadas com essas graças. Nesse sentido, as indulgências eram empregadas como forma de canalizar as boas obras dos cristãos em benefícios para toda a comunidade da Igreja. Para São Tomás de Aquino, a obtenção dessas graças dependia do estado de graça do fiel, estando esse unido com a Igreja em caridade e em pazes com o corpo místico de Cristo. Essas seriam condições para que o indivíduo pudesse partilhar dos tesouros celestiais.²⁹⁶

²⁹³ SHAFFERN, Robert. Images, jurisdiction, and the treasury of merit. *Journal of Medieval History*, Holanda, vol. 22, nº. 3, pp. 237-247, 1996, p. 239, 244-245.

²⁹⁴ DEZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 328.

²⁹⁵ Henry Charles Lea conta que as indulgências para a construção de pontes eram importantes para o período medieval, uma vez que elas ligavam muitas vezes os paroquianos e os peregrinos até as igrejas distantes. Dessa maneira, essas construções eram de grande utilidade pública. Ver LEA, Henry Charles. *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, Philadelphia: Lea Brothers & CO, 1896, vol. III, p. 177.

²⁹⁶ BYSTED, Ane L., op. cit., 2014, p. 78-79, 138.

As boas obras eram, então, pré-requisitos para a aquisição de indulgências, tendo em vista que aquelas seriam uma espécie de “depósito” feito pelo cristão para poder usufruir dos méritos celestiais. Dessa maneira, o rebanho de Cristo munia-se com títulos de créditos, em forma de indulgências, a serem apresentados a Deus quando fosse chegada a hora da sua passagem.²⁹⁷ As noções de saques, depósitos e de um patrimônio inesgotável nas mãos da Igreja estavam na esteira da mentalidade aritmética em desenvolvimento a partir do século XII. Se no século anterior as remissões eram apenas parciais ou totais, na centúria seguinte os perdões passaram a ser calculados em dias e em anos. O léxico matemático passou a ser aplicado em frações de perdões. A título de exemplo, muitas indulgências eram aplicadas sob a forma de quarenta dias de perdão, em referência aos dias da Quaresma.²⁹⁸

Outra questão que se impunha sobre as indulgências era se os mortos também poderiam adquiri-las. Segundo Robert Shaffern, alguns fragmentos documentais revelam indícios que desde o século XI graças poderiam ter sido concedidas aos finados. Mas faltam documentos oficiais. A validade desses perdões sobre os mortos foi um ponto a ser debatido entre os teólogos medievais. A indulgência teria algum poder sobre as almas confinadas no Purgatório? Como as almas poderiam recebê-las sem desempenhar nenhum tipo de boa obra?²⁹⁹

Diferentemente dos sufrágios, os perdões não constituíam um sacramento nem um exercício pio, mas sim um ato de jurisdição da Igreja. Mais do que uma discussão sobre a remissão de penas temporais, as indulgências conferidas aos mortos reverberavam na própria autoridade da instituição eclesiástica. Para São Tomás de Aquino, cabia à Igreja distribuí-las aos mortos, já que as almas no Purgatório ainda não estavam salvas e, assim como os vivos, permaneciam trilhando seu caminho rumo à salvação. Entretanto, as graças só poderiam ser dadas aos defuntos caso fossem proclamadas especificamente para eles. Não cabia aos vivos decidir quais indulgências seriam aplicáveis ou não pelas almas, sendo necessário o estabelecimento dessa determinação no momento da liberação da graça.³⁰⁰

Ignorando os problemas jurisdicionais sobre a distribuição de perdões aos mortos, o papa Inocêncio IV (1243-1254) afirmou sua aplicabilidade aos detentos do Purgatório. Era necessário que se realizasse alguma boa obra em nome do finado e, então, essa alma poderia

²⁹⁷ TINGLE, Elizabeth C. *Indulgences after Luther: Pardons in Counter-Reformation France, 1520–1720*. Londres: Routledge, 2015, p. 17.

²⁹⁸ SHAFFERN, Robert, op. cit., 1996, p. 240-241.

²⁹⁹ Ibid, op. cit., 1992, p. 368-370.

³⁰⁰ SHAFFERN, Robert, op. cit., 1992, p. 372-370.

se beneficiar com o perdão.³⁰¹ Apenas em 1476, com o papa Sixto IV, há o primeiro registro claro de uma indulgência plenária para os mortos. Para lográ-la, fazia-se necessário doar uma quantidade de esmolas em benefício de um morto. A partir de Sixto IV, numerosas indulgências foram dadas aos defuntos, servindo como um complemento aos sufrágios e não como um concorrente.³⁰²

Por serem cedidas em frações de tempo (como quarentenas, sete anos, sete quarentenas), os homens medievais puseram-se a tentar decifrar a equivalência desses períodos de indulgências com a duração dos suplícios do Purgatório. Henry Charles Lea afirma que na época medieval havia a crença popular de que tais porções de perdões faziam referência ao tempo de purgação e não aos dias terrestres. Isso porque não era de conhecimento de nenhum homem como Deus puniria cada pecado, especialmente porque cada trajetória individual era específica. O penitente poderia ter começado a pagar suas penas ainda em vida, porém poderia não as ter terminado. O penitente poderia ter desempenhado suas penas sem o ardor e o zelo necessário à restituição de Deus. Logo, não era apenas o tipo de pecado que importava para a duração dos suplícios, mas também a biografia daquela alma. As verdades sobre o tempo no Purgatório pertenceriam unicamente ao Senhor.³⁰³

É importante ressaltar que, segundo a doutrina católica, não seriam as boas obras que salvariam os cristãos, nem mesmo as indulgências. A Igreja forneceria ferramentas que contribuiriam para o processo de salvação, porém o que contaria no momento derradeiro era a relação constituída com o Criador no decorrer da vida do fiel. Não havia verdadeiras garantias que as indulgências funcionassem.³⁰⁴ Mesmo assim, os abusos em torno da prática foram cometidos e as indulgências foram vendidas como simples cartas de salvação. É a partir desse contexto que o monge Martinho Lutero vai depreciar o uso dos perdões, afirmando que, aos olhos de Deus, era preferível ajudar o próximo em detrimento da compra de indulgências. Questionando a intenção daqueles que buscavam essas graças, Lutero declarou na tese 44: “Ocorre que através da obra de amor cresce o amor e a pessoa se torna melhor, ao passo que com as indulgências ela não se torna melhor, mas apenas mais livre da pena”.³⁰⁵ Segundo o monge, ao invés de o amor orientar a misericórdia com os demais, as indulgências fomentavam apenas o apetite pela salvação individual.

³⁰¹ SHAFFERN, Robert, op. cit., 1992, p. 374-375.

³⁰² TINGLE, Elizabeth, op. cit., 2015, p. 20.

³⁰³ LEA, Henry Charles, op. cit., 1896, p. 88.

³⁰⁴ TINGLE, Elizabeth, op. cit., 2015, p. 18.

³⁰⁵ LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas. Os primórdios – Escritos de 1517 a 1519*. São Leopoldo: Editora Sinodal, vol. 1, 1987, p. 26.

Uma das respostas aos ataques de Lutero veio com o decreto *Cum postquam*, de 9 de novembro de 1518, do Papa Leão X. Buscando aplacar as afirmações do monge, o pontífice reafirmou sua autoridade em fornecer indulgências, já que se entendia como o detentor das chaves de São Pedro. Assim, a Igreja pode conferir

indulgências aos fiéis cristãos, que pela caridade que os une são membros de Cristo, quer se encontrem em vida, quer estejam no purgatório; e ao conceder a indulgência, quer aos vivos quer aos mortos, em virtude da apostólica autoridade, ele dispensa, segundo seu costume, os tesouros dos méritos de Jesus Cristo e dos Santos, confere a própria indulgência a modo de absolvição ou aplica-a a modo de sufrágio.

E por isso, todos os que, vivos ou defuntos, conseguiram verdadeiramente todas essas indulgências são liberados da pena temporal, devida segundo a divina justiça pelos pecados atuais, que corresponde à indulgência concedida e adquirida³⁰⁶

Com o decreto, Leão X explicava que as indulgências não eram simples atos de jurisdição, mas sim a partilha do tesouro dos méritos entre os membros da instituição eclesiástica, sendo esse bem herdado pelos sumos pontífices através do apóstolo Pedro. Para que fossem dispensados das penas temporais, mortos e vivos desfrutariam dos recursos criados originalmente por Cristo e pelos mártires. Esse decreto acabava por reforçar as palavras de Clemente VI acerca dos méritos, em 1343.³⁰⁷ A posição da Igreja permanecia.

Anos mais tarde, no Concílio de Trento (1545-1563), explicações mais detalhadas sobre as indulgências não tomaram conta da lista de discussões dos padres. Um dos principais pontos de defesa no concílio foi a reafirmação do sacramento da penitência (sessão XIV, em 1551), reiterando que o pecador precisava passar pela contrição, confissão e satisfação para fazer as pazes com o divino. Embora o sacramento e as indulgências tivessem pontos de contato, as graças não foram mencionadas nos capítulos sobre a penitência.³⁰⁸

Na sessão XXI, em 1562, as indulgências foram formalmente discutidas no concílio, porém apenas em seu aspecto organizacional. Decretou-se, no capítulo IX dessa sessão, que os “questores de esmolas”, isto é, os pregadores que cobravam pelas indulgências estavam proibidos de atuar, uma vez que “a malícia deles cresce a cada dia”.³⁰⁹ Contudo, as indulgências permaneceriam na instituição católica, sendo apenas publicadas por membros do

³⁰⁶ DEZINGER, Heinrich, op. cit., 2006, p. 387.

³⁰⁷ WICKS, Jared. Roman Reactions to Luther: The First Year (1518). *The Catholic Historical Review*, Cleveland, vol. 69, nº. 4, p. 521-562, out.-1983, p. 556.

³⁰⁸ TINGLE, Elizabeth, op. cit., 2015, p. 24.

³⁰⁹ SACROSANTO e Ecumenico Concilio de Trento Em Latim, e Portuguez... Lisboa: Officina Patriare de Francisco Luiz Ameno, 1781, t.II, sessão XXI, p. 79.

cabido que poderiam juntar esmolas por esses bens espirituais, mas nunca cobrar por elas.³¹⁰ Essas decisões seguiam o tom disciplinador tridentino ao buscar restaurar a autoridade episcopal sobre as indulgências com vistas a reduzir os abusos na prática.³¹¹

Em dezembro do ano seguinte, o concílio estava chegando ao fim: foram feitos os decretos sobre o Purgatório, relíquias, imagens e invocação dos santos. As indulgências não foram formalmente retratadas em nenhum dos decretos elaborados até então. O cardeal francês de Lorraine asseverou a importância do tópico e teve apoio dos demais. Mesmo que não houvesse muito tempo para tratar do assunto, os clérigos se puseram a debater as indulgências, pois se acreditava que o silêncio sobre tais graças poderia ser lido como medo em lidar com a questão; o que reforçaria a crítica protestante. Era necessária alguma afirmação do concílio que contribuísse para refutar o pensamento dos críticos.³¹²

Dessa maneira, na sessão XXV em 1563, foi passado um decreto sobre as indulgências. Nele, mandou-se conservar a prática das indulgências, explicando que o poder de as conceder havia sido dado por Jesus Cristo e também confirmado pelos sagrados concílios. Aqueles que difamassem a prática ou questionassem o poder da Igreja em concedê-las deveria ser excomungado. As indulgências, porém, deveriam ser aplicadas com maior moderação “para que a disciplina eclesiástica não se enfraqueça com demasiada facilidade.”³¹³

Evitando os abusos do passado, reiterou-se que o benefício não poderia agregar nenhum tipo de ganho ilegítimo. A figura eclesiástica que supervisionaria a prática entre os fiéis de perto era o bispo. O assunto precisaria ser tratado pelos bispos nos concílios provinciais que ocorreriam após a finalização das reuniões em Trento. Os prelados deveriam realizar um sumário com todas as indulgências consideradas ilícitas na localidade para que o remetesse a Roma e, assim, fosse analisada a pertinência das graças vigentes. As medidas tridentinas não buscavam limitar a prática daqueles bens, mas sim permitir que “o tesouro das santas indulgências se dispense a todos os Fiéis pia, santa, e incorruptivelmente.”³¹⁴

Com o término do concílio, as indulgências foram alvo de mais algumas reformas. O Papa Pio V, em 1562, decretou que todas as graças concedidas deveriam ser feitas gratuitamente e, em 1567 através da bula *Etsi Dominici gregis*, revogou todas as indulgências aplicadas a partir de doações. A santidade ainda proibiu qualquer pessoa, até mesmo os

³¹⁰ SACROSANTO..., op. cit., 1781, sessão XXI, p. 79, 81.

³¹¹ TINGLE, Elizabeth, op. cit., 2015, p. 24.

³¹² Ibid, p. 24-25.

³¹³ SACROSANTO..., op. cit., 1781, sessão XXV, p. 487.

³¹⁴ Ibid, p. 487- 489.

bispos, de fazer qualquer tipo arrecadação para indulgências, salvo alguma licença especial do pontífice. Em 1570, com a bula *Quamplenum*, Pio V mandou destruir todos os breves papais que requeressem alguma contribuição pecuniária para a recepção de indulgências, bem como revogou as mesmas graças. Tais determinações tinham como objetivo ampliar o controle da autoridade pontifícia sobre os perdões e também fomentar a prática entre os fiéis, uma vez que a mesma começou a decair no início do século XVI com as investidas protestantes.³¹⁵

Marginalizadas, as indulgências no final do século XVI ainda estavam se recuperando do baque sofrido pelo protestantismo. A hierarquia eclesiástica tentava readaptar os perdões como uma prática reformada e assim, a partir da década de 1570, o papado buscou difundir as indulgências.³¹⁶ Antes da década, são escassas as evidências sobre a aplicação de indulgências sendo possível encontrar algumas concessões para, principalmente, a Itália e a Espanha. Analisando prioritariamente o caso francês, Elizabeth Tingle mostra que no contexto pós-Trento os clérigos começaram a redigir tratados explicando como adquirir indulgências e explicando também seus benefícios. Pouco a pouco, as indulgências tornaram-se populares novamente, disseminadas, sobretudo, nos séculos XVII e XVIII.³¹⁷

Para Tingle, a recuperação da prática dentro do catolicismo foi possível, entre outros fatores, graças ao crescimento do prestígio papal, do aumento da autoridade episcopal, da clericalização da vida cristã e também do engajamento dos párocos locais. Entre os fiéis, as graças eram fontes de perdão, resultando positivamente no processo de salvação individual, sem nenhum agravo financeiro.³¹⁸ Parte importante da vida religiosa católica, as indulgências funcionaram como uma ferramenta pastoral e devocional entre os católicos, fomentando a execução de boas obras, além de incentivar a caridade e a oração.³¹⁹

Na leitura de Henry C. Lea, as facilidades para a aquisição de indulgências depois do século XVI contribuíram para que a prática não sofresse novamente maiores corrupções, especialmente porque estava proibido cobrar quantias por elas.³²⁰ Os abusos descritos em Trento a serem evitados faziam muito mais referência aos ensinamentos incorretos e aos ganhos monetários sobre a prática e não necessariamente à liberalidade em concedê-las.

Inúmeras foram as indulgências concedidas pelos papas para os mais diversos propósitos. Em 1592, Clemente VIII buscando aumentar a adoração ao Senhor concedeu

³¹⁵ TINGLE, Elizabeth, op. cit., 2015, p. 26.

³¹⁶ Id. *Indulgences in the Catholic Reformation polemic and pastoral uses of pardons in France c. 1520–1715. Reformation & Renaissance Review*, Cambridge, v. 16, nº 2, p. 180-203, jul-2014, p. 184-186.

³¹⁷ Id, op. cit., 2015, p. 26, 31-33.

³¹⁸ Id, op. cit., 2014, p. 200.

³¹⁹ Id, op. cit., 2015, p. 34.

³²⁰ LEA, Henry, op. cit., 1896, p. 446.

indulgência plenária para quem rezasse por uma hora em determinada igreja e para os que não pudessem rezar uma hora completa concedia sete anos e quarentenas. Em 1692, Inocêncio XII concedeu aos franciscanos e aos membros de suas confrarias cem dias de indulgências para quem se dedicasse à oração mental por quinze minutos. Se conseguisse realizar esse exercício diariamente por um mês, o indivíduo ganharia a plenária. Em 1701, por ocasião da Guerra de Sucessão Espanhola, Clemente XI ofereceu indulgência plenária para os que se pusessem a rezar pela paz em dias e templos estipulados na Itália. Em 1728, Bento XIII aplicou uma plenária aos que recitassem diariamente os atos de Fé, Esperança e Caridade pelo período de um mês. A recitação poderia seguir a fórmula original ou com as próprias palavras do fiel. Em 1756, Bento XIV reconfirmou a graça. Em 1770, Clemente XIV concedeu cem dias de perdão aos que dissessem o cântico *Trisagion* e quem o fizesse diariamente por um mês receberia indulgência plenária. Em 1795, Pio VI aplicou 100 dias de indulgências a quem fizesse a oração *Angele Dei* para o seu anjo da guarda. No ano seguinte, concedeu indulgência plenária na hora da morte para quem a rezasse diariamente.³²¹

Até as orações mais rápidas, as jaculatórias³²², foram ornadas com indulgências. Em 1587, Sixto V garantiu cinquenta dias de perdão aos que exclamassem “Louvado seja Jesus Cristo!” e também aos que respondessem “Amém!” ou “Sempre!”. Em 1728, Bento XIII aumentou o indulto para 100 dias. Em 1762, Clemente XIII permitiu a graça aos carmelitas ao dizerem “Louvada seja Maria!” e, em 1864, Pio IX estendeu o privilégio a toda cristandade.³²³

Esses exemplos ajudam a mostrar como os mais diversos exercícios pios contavam com indulgências dadas gratuitamente pelos pontífices. As ações corriqueiras ensinadas pela doutrina católica foram incrementadas com perdões a serem colhidos no futuro. Muitos desses indultos cruzaram o oceano e chegaram às terras portuguesas do ultramar e foram validados através de editais e pastorais dos bispos locais. Devido ao fato de a documentação episcopal estar fragmentária, temos alguns desses documentos que nos contam como essas graças eram aplicadas em terras tropicais.

Uma das concessões feitas pelo papa Bento XIV foi a aplicação de indulgências na prática da oração mental em dezembro de 1746. Nas palavras do pontífice, “não há coisa mais conveniente, Saudável, e necessária que a Oração, a qual é a maneira de haver subida, que faz

³²¹ LEA, Henry, op. cit., 1896, p. 529.

³²² Segundo o padre Raphael Bluteau, as orações jaculatórias seriam um dos três tipos de orações (vocal, mental e jaculatória), sendo essas pequenas exclamações, quando a “alma com grande fervor se levanta a Deus”. Ver: Iaculatorio In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico* ...Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, vol. 4, 1712 – 1728. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/jaculatorio>. Acesso em: 20 de abril de 2018.

³²³ LEA, Henry, op. cit., 1896, p. 530.

a alma das coisas terrenas as celestes, inquirição dos Bens superiores, desejo do Invisível, união com o Espírito Santo.” Dessa maneira, buscando ensinar os fiéis de Cristo a se reportarem a Deus com a devida devoção, o papa concedeu sete anos de perdão e outras quarentenas a quem ensinasse e a quem ouvisse as instruções sobre a oração mental. Para desfrutar desse benefício, os professores e os aprendizes deveriam estar confessados e comungados. Uma vez a cada mês, os participantes dessa lição lucrariam indulgência plenária, sendo esta aplicável aos mortos. As rogativas dos católicos deviam se dirigir “a Deus pela concórdia dos Príncipes Cristãos, extirpação das heresias, e exaltação da Santa Madre Igreja.”³²⁴

Os católicos que já dominavam a prática da oração mental poderiam fazê-la em suas casas, por exemplo. Bento XIV concedeu indulgência plenária aos rezassem por meia ou um quarto de hora diariamente no período de um mês. De modo análogo aos que aprendiam o costume, era necessário estar confessado e comungado e poderiam lucrar o benefício apenas uma vez por mês. O pontífice advertia aos fiéis que as orações fossem feitas em quartos fechados, mas não necessariamente sozinhos. Os católicos poderiam se juntar a mais indivíduos nessa atividade, pois, como a doutrina ensinava, onde tivessem duas ou três pessoas ali estaria Deus. Além disso, o papa também solicitou que nas paróquias se escolhessem um momento para chamar os fregueses a praticarem a oração juntos. Os paroquianos deveriam ser avisados pelos toques dos sinos e se colocariam nas matrizes a rezar com ordem e decência, separando homens e mulheres. E se a ida à paróquia fosse inconveniente, os pais de famílias poderiam escolher o melhor momento para realizarem as rezas em suas residências, preferencialmente diante de uma imagem santa.³²⁵

O exercício da oração mental com bens espirituais pode ser lido como uma base para as demais indulgências que observaremos nesse capítulo. A requisição da oração, da confissão, da comunhão vai ser um elemento que vai se repetir em grande parte das concessões papais, uma vez que as boas obras seriam os requisitos para se apossar dos tesouros celestiais.

Via de regra, os bispos dispensavam graças parciais, enquanto os papas poderiam ceder indulgências plenárias e com duração perpétua. Entretanto, desde o século XVI os bispos da América tinham algumas autorizações especiais cedidas pela Santa Sé, incluindo no

³²⁴ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (doravante ACMRJ). *Pastoral da oração mental*, f. 40v-41. E-236 (Pastorais e editais, 1742-1838). O breve *Quemadmodum nihil* pode ser encontrado traduzido para o italiano no sítio: <https://w2.vatican.va/content/benedictus-xiv/it/documents/breve--i-quemadmodum-nihil-i---16-dicembre-1746--il-pontefice-c.html>. Acessado em: 13 de abril de 2018.

³²⁵ Id.

que tocava à concessão de indulgências. Chamadas de *faculdades decenais*, devido à validade de dez anos, eram privilégios e licenças das quais determinados bispos poderiam lançar mão as suas ovelhas. A obra do jesuíta Simão Marques intitulada *Brasilia Pontificia*, de 1749, trata do assunto ao detalhar as 29 faculdades decenais cedidas pelo pontífice Bento XIII, em 1725. Tal concessão não era inédita, já tendo sido dada anteriormente.³²⁶ Sobre as indulgências, os bispos poderiam três vezes ao ano conceder uma plenária aos fiéis confessados e comungados. Aos convertidos, devido à heresia, poderiam dar uma vez uma plenária. Em artigo de morte, poderiam dar plenária aos fiéis que estivessem, ao menos, contritos, caso não pudessem confessar. Em três dias à eleição do bispo, poderia conceder aos fiéis confessados e comungados que participassem da oração das quarenta horas. Às segundas-feiras, caso não tivesse impedimento no dia, poderiam celebrar uma missa de sufrágio e liberar uma alma encarcerada do Purgatório, por meio da aplicação de uma indulgência por modo de sufrágio.³²⁷

Por meio de todos esses exemplos, observa-se como, após a reforma tridentina, as oportunidades para os fiéis ganharem indulgências eram múltiplas. Participar dos jubileus, visitar templos, orar, altares privilegiados, acompanhar procissões, recitar ladainhas, integrar uma irmandade, entre outros exercícios pios, eram formas de lucrar tais graças e foram aplicadas no Rio de Janeiro setecentista, como veremos a seguir.

2.2 Os jubileus

Segundo Raphael Bluteau, o vocábulo *jubileu* tem sua origem em *Jobel* que no hebraico significava cinquenta. O padre nos conta que era costume entre os hebreus a cada cinquenta anos realizarem o jubileu, isto é, um ano de remissão, quando “se dava liberdade a todos os escravos, as herdades alheadas se restituíam a seus antigos possuidores se rasgavam todos os contratos, & escrituras em prejuízo do Próximo, & sem semear nem cultivar a terra.” Quando realizado, o povo de Deus se colocava a fazer “orações, votos, & sacrificios e graças

³²⁶ SOUZA, Evergton Sales. A construção de uma cristandade tridentina na América Portuguesa: séculos XVI e XVII. In: GOUVEIA, António Simões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (Coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/ Centro de Estudos de História Religiosa, 2014, p. 187-188; MARQUES, Simão. *Brasilia Pontificia: Sive Speciales Facultates, Pontificiae Quae Brasiliae Episcopis Conceduntur...* Lisboa: Ex typis Michaelis Rodrigues, 1749. Há uma tradução e adaptação do título para o espanhol feita pelo sacerdote Domingos Aracena no século XIX: MARQUES, Simão. *América pontificia: o, Tratado completo de los privilegios que la Silla apostólica ha concedido a los católicos de la América latina, i de las gracias que éstos pueden obtener de sus respectivos obispos en virtud de las facultades decenales...* Santiago: Imprenta Nacional, 1868.

³²⁷ MARQUES, Simão, op. cit., p. 4-5.

a Deus pelos benefícios recebidos.”³²⁸ Já na tradição cristã, o ano jubilar ficou atrelado à concessão de indulgências plenárias a todos os fiéis de Cristo. Jacques Le Goff explica que alguns autores eclesiais durante a Alta Idade Média já tratavam do jubileu como um momento de penitência e perdão, embora nunca tivesse sido realizado até 1300. Assim, para o historiador, não é mera coincidência que a prática do jubileu tenha retornado no mesmo momento em que a ideia do Purgatório se fortalecia, uma vez que ambos estavam ligados ao exercício da penitência.³²⁹

O primeiro jubileu foi promulgado por Bonifácio VIII em 22 de fevereiro de 1300 e, segundo o pontífice, os anos jubilares ocorreriam a cada cem anos, sendo proclamados apenas pelos papas. Os cristãos que visitassem as basílicas de São Pedro e São Paulo, estando confessados ou em vias de se confessar, receberiam indulgência plenária. Os fiéis que morassem em Roma deveriam visitar os referidos templos durante 30 dias, enquanto os estrangeiros visitariam por 15. Conforme as fontes da época, a solenidade foi um grande sucesso, contando com a presença de muitos fiéis. As testemunhas falam entre vinte mil até dois milhões de participantes que teriam visitado Roma no referido ano em busca do perdão de suas penas. Com a bula *Unigenitus Dei Filius*, de 27 de janeiro de 1343, o papa Clemente VI reduziu o tempo de espera pelo jubileu para 50 anos, explicando, entre outros motivos, que o tempo era longo e a vida humana era curta. Na mesma bula, acrescentou a visita à basílica de São João de Latrão.³³⁰

Essa solenidade requeria que os indivíduos peregrinassem de suas cidades natais para Roma, onde também jornadeariam entre as basílicas. Porém, diferentemente das demais peregrinações, os jubileus eram agraciados com o perdão total das penas, o que atrairia público para os templos romanos. Assim, para Henry Lea, os jubileus podem ser lidos como uma tentativa da Santa Sé em trazer para si mais peregrinações em um momento em que a prática se disseminava na devoção cristã.³³¹ Essa prática pode ser observada na imagem 7. Nela, representou-se a peregrinação em sete igrejas romanas (Basílica de São Pedro, Basílica de São João de Latrão, Basílica de São Paulo Extramuros, Basílica de Santa Maria Maior, Basílica de São Lourenço Extramuros, Basílica da Santa Cruz de Jerusalém e Basílica de São Sebastião Extramuros) durante o jubileu de 1575, concedido pelo Papa Gregório XIII.

³²⁸ Jubileu. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, vol. 4, 1712 – 1728. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/jubileu>. Acesso em: 20 de abril de 2018

³²⁹ LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Nova Estampa, 1995, p. 384.

³³⁰ LEA, Henry, op. cit., 1896, p. 199-202.

³³¹ Ibid, p. 195-197.

Imagem 7 – Peregrinação nas igrejas romanas no jubileu de 1575



Le sette chiese di Roma per esser venuto l'anno del santo Jubileo concesso da Nostro Signore Gregorio XIII secondo l'antico consueto e fatto questo disegno... Disponível em: http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=3135046&partId=1&people=13127&peoA=131273-2-60&page=1. Acessado em 27 de julho de 2018.

Em termos devocionais, o jubileu era um momento em que havia a união da comunidade cristã, além da busca individual pela salvação através da introspecção. Via de regra, para alcançar a indulgência prometida pelo pontífice era necessário estar confessado, uma vez que o perdão das penas só poderia ser aplicado àquele que já tivesse feito a contrição ou atrição de seus pecados. As indulgências completariam a satisfação dos pecados a Deus. Outro requisito bastante frequente era a necessidade da comunhão³³², ocasião em que o fiel receberia o corpo de Cristo, ligando-se também à coletividade cristã. Dessa maneira, o evento conjugava aspectos coletivos e individuais, já que a comunicação com a Igreja resultava na recepção do perdão das penas.

Dados os efeitos espirituais prometidos nos jubileus, não é de se surpreender que esses eventos contassem com a participação do rebanho de Cristo. Além dos anos santos, os

³³² DOMPNIER, Bernard. Les pratiques dévotionnelles du jubilé. *Revue de l'histoire des religions*, Paris, t. 217, n° 3, p. 443-457, 2000, p. 444, 447.

pontífices também declaravam jubileus em outras ocasiões, principalmente quando acreditavam que a religião estava sob ameaça. Em 1566, o papa Pio V proclamou um jubileu contra o avanço das heresias, o possível ataque dos turcos e a crescente perversidade dos católicos. Como a solenidade sempre demandava boas obras, como as orações, esperava-se que a mobilização dos devotos pudesse atingir a justiça divina. Outra ocasião em que eram proclamados era o momento do advento de um novo papa. O primeiro a dar início a essa tradição que perduraria nos séculos seguintes foi Sisto V em 1585.³³³ Ao longo da Idade Média e Moderna, vários jubileus extraordinários foram concedidos. Estima-se, uma vez que a documentação é imprecisa, que no século XVII foram anunciados 28 jubileus enquanto na centúria subsequente foram 10.³³⁴

Na ocasião do evento, os papas emitiam bulas anunciando a emergência da graça. Os bispos deviam publicá-las em suas dioceses, explicando aos fiéis os benefícios do perdão e como ele poderia ser adquirido. Esse grande convite para peregrinação a Roma também pode ser observado no bispado do Rio de Janeiro. Em 29 de janeiro de 1750, o bispo Dom Frei Antônio do Desterro emitiu uma pastoral convocando seus diocesanos para participarem do ano santo. No início da carta, o prelado afirmou

que vendo Nosso Santíssimo Padre Benedito 14 o grande descuido, com que os homens passam a vida esquecidos da pouca duração dela, em advertirem, que há luz, que logo se escurece se o que logo se corrompe, e [...] o pouco cuidado, que mostram na Salvação de suas Almas, e querendo como vigilantíssimo Pastor lucrar ao seu Rebanho dos insultos do Leão forte, e Chagas, e dar lhe espiritual alimento, com que se fortaleçam para melhor obter no conflito da vida [...]: isto é distribuiu os Tesouros da Igreja Católica, fonte perene de graça, nessa água representada e fundamental Pedra da Fé, como lhe chamam os Santos Padres, e concedeu neste ano Santo grande jubileu, seguindo os exemplos dos seus Predecessores Bonifácio oitavo no ano de mil, e trezentos, e Gregório treze no de mil quinhentos, setenta, e quatro, e na sua Constituição, que principia = Peregrinantibus = concedo a todos os Católicos de qualquer gênero, e condição, que sejam Eclesiásticos, ou Seculares, que por todo este ano de mil setecentos, e cinquenta confessados, e verdadeiramente arrependidos, fortalecidos com a Sagrada Comunhão visitar em as Basílicas de São Pedro, e São Paulo, como também a de São João Lateranense, e de Santa Maria Maior na cidade de São Roma, digo, na cidade de Roma em trinta dias contínuos, ou ainda interpoladas uma vez em cada um, sendo naturais, e moradores na mesma cidade, e sendo estrangeiros, ou peregrinos por quinze dias da mesma [ilegível] visitarem as tais Basílicas, e nelas orarem a Deus pela exaltação da Santa Fé Católica, e extirpação das Heresias, concórdia entre os Príncipes Católicos, e pela

³³³ LEA, Henry, op. cit., 1896, p. 232.

³³⁴ DOMPNIER, Bernard. La célébration des jubilés aux XVIIe et XVIIIe siècles. La pastorale épiscopale et l'imprimé. In: *Colloque «Jubilé, jubilés»*, 2005, Le Puy-en-Velay, p.1. Disponível em: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00671904>. Acesso em 12 de abril de 2018.

Salvação do povo Cristão Indulgência plenária de todos os seus pecados, e remissão de todas as penas por eles merecidas [...].³³⁵

Nesta explicação do bispo, diante do comportamento errante dos fiéis, o papa Bento XIV abriu as portas do tesouro dos méritos a todos os cristãos. Seu intuito, nas palavras do prelado, era prover um “espiritual alimento”, isto é, a indulgência plenária que acabaria por contribuir no processo de salvação daqueles que partilhassem daquele júbilo. A remissão derivaria do patrimônio da Igreja Católica, sendo este constituído pelos “insultos do Leão forte, e Chagas” – uma referência aos méritos de Cristo em sua paixão e crucificação. Conforme a praxe, os católicos que residissem em Roma deveriam visitar 30 vezes as quatro maiores basílicas da cidade, enquanto os estrangeiros deveriam visitar 15. Em cada basílica, o penitente, devidamente confessado e comungado, tinha como tarefa orar para Deus em intenção da Igreja Católica, da paz entre os líderes cristãos, do fim das heresias e da salvação da coletividade cristã. Após cumprirem todos os requisitos, os católicos gozariam o perdão das penas, estando refeitos na graça divina. Como se nota, as condições para lucrar a graça eram bem parecidas com as requisitadas na pastoral da oração mental.

Expôs-se também na pastoral que, através da benevolência de Bento XIV, também seriam dadas as indulgências àqueles que contraíssem moléstias durante a peregrinação, falecendo no percurso a Roma. Também receberiam aqueles que morressem antes de completar todas as visitas requisitadas. As graças, por sua vez, só seriam aplicadas àqueles que falecessem “arrepentidos, e verdadeiramente confessados como se propriamente as visitassem naqueles dias.”³³⁶

Como se observa, o diocesano fluminense usou a fórmula “Indulgência plenária de todos os seus pecados, e remissão de todas as penas por eles merecidas” para se referir à remissão concedida pelo papa, aparentando indicar que o poder da indulgência seria o de mitigar o pecado e não somente as penas. A forma como o bispo se referiu à graça está ligada ao costume que os pontífices medievais e modernos tinham de afirmar que a indulgência plenária remeteria a pena e a culpa. Isso porque as plenárias sempre requeriam a confissão com um confessor, logo, quando eram aplicadas, resultavam na absolvição dos pecados, uma vez

³³⁵ ACMRJ. *Pastoral em que Sua Santidade convida aos Fiéis católicos irem a Roma ao jubileu do Ano Santo*, f. 56v -58. E-236 (Pastorais e editais, 1742-1838).

³³⁶ ACMRJ, E-236, f. 57v.

que o fiel já teria se mostrado arrependido de suas faltas e agora estaria livre de qualquer punição a ser cumprida. Assim, o pecado estaria satisfeito perante Deus.³³⁷

Imagem 8 – Indulgência plenária para a Igreja de Santo Antônio dos Portugueses em Roma (1778)³³⁸



Indulgência plenária e remissão de todos os pecados [...] a quem de qualquer sexo, confessado e comunicado visitar a... Disponível em: http://bdigital.bn.gov.br/wp-content/uploads/2017/12/or884905_1.jpg. Acessado em 27 de julho de 2018.

A fim de convencer os diocesanos a cruzarem mares para chegar a Roma, o bispo lembrou que muitos católicos se arriscavam em viagens por pura vaidade, quando “fazem tantos excessos por uma conveniência caduca”. Diferentemente de uma aventura passageira que não renderia frutos eternos, a ida até o coração do mundo católico poderia trazer bens indispensáveis para a vida futura. Por esse motivo, não deviam temer a jornada até a Santa Sé,

³³⁷ Sobre o uso das fórmulas “*remissio peccatorum*” e “*a poena et culpa*”, ver BYSTED, Ane, op. cit., 2005, p. 14-15.

³³⁸ No documento, observa-se a expressão “*remissionedi tutti li peccati*” no título, fazendo referência ao poder final da indulgência de remitir a totalidade do pecado.

pois com ela alcançam a Salvação de suas Almas, e amizade de Deus, em cuja comparação [ilegível] valem os Maiores, e mais estimados Tesouros de todo o Mundo por que conseguissem uma total remissão das penas temporais, a que pelo Sacramento da Penitência se reduzirão as eternas pelas suas culpas merecidas: que louvável seria, Caríssimos filhos em o Senhor ver-vos com eficácia abraçar os meios mais eficazes de vossa salvação e que gosto vos não causaria, não visto mas presenciareis com a vista aquele portentoso estandarte, com que haveis de ser julgado naquele tremendo dia, de cujos braços, como das torres fortes estão pendendo as vitórias da nossa Redenção: vires aqueles lugares; aonde tantos Mártires conseguiram a púrpura e a Coroa de tantos triunfos que estão apresentando aos pés do Trono do imaculado Cordeiro: achareis tantos, e tão grandes ídolos do gentilismos, não para se adorarem, mas só sim como trunfos das vitórias, que contra os Santos Padres, admirareis tão notáveis, e portentosos edificios, que a todos admiram e se o de Salomão incitou por fama a tantos mil Israelitas para concorrer [ilegível] com mais razão devem todos concorrer aquelas Basílicas, aonde se admira o Sumo Sacerdote, e a mais reverente Sancta Santorum aonde vos unireis com Deus, se nelas conseguireis as graças, que vos facilitam, não vos desanime o dilatado da viagem a aspereza com o muito alcançais: Tornais a resolução dos Magos que tudo deixaram para ver ao Menino Deus e por isso ficaram Santos e Sábios [...], pois foram infinitos, os que se resolveram o procurar tão eficaz meio de se salvarem, vendo se em todas as vezes concursos inumeráveis, [...] assim o espero para maior glória do Senhor, e bem Espiritual das vossas almas.³³⁹ [grifo meu]

A longa viagem não deveria impedir os fiéis de se dirigirem a Roma, visto que seria recompensada com os mais estimados tesouros. Para encorajar os cristãos, Dom frei do Desterro relembra o episódio dos magos que foram até Jerusalém a fim de adorar Jesus após o seu nascimento. A busca por Cristo resultou-lhes em santidade e sabedoria. Além dessa referência bíblica, o bispo recorreu a várias outras que não constam no excerto acima. Todas tinham como objetivo demonstrar que a peregrinação, a visita, o despojamento etc., ou seja, qualquer esforço movido pela fé foi premiado de alguma maneira pela justiça divina.

Além disso, o prelado chamou atenção às construções que os peregrinos veriam em Roma, lembrando a grandeza e os triunfos da religião contra os inimigos. Essa exaltação da Santa Sé e a obrigatoriedade das orações a serem feitas em intenção da Igreja convergiam na afirmação da autoridade eclesiástica e, mais especificamente, no poder do pontífice. O único que podia dispensar o tesouro da Igreja em forma de indulgência plenária era o papa. Celebrar e participar do jubileu eram maneiras de reconhecer tal autoridade. Na ocasião do ano santo, havia uma troca simbólica entre a instituição eclesiástica e seus membros: a Igreja conferia

³³⁹ ACMRJ, E-236, f. 57v-58.

indulgências àqueles que se uniam a ela. Assim, a cerimônia contribuía para atualizar a crença no trono de Roma e também na doutrina católica.³⁴⁰

Ainda na tentativa de induzir à participação ao jubileu, o bispo expôs como a recepção da indulgência plenária seria um meio importante para a salvação. O ser humano, marcado pelo pecado, tinha disponível para si a possibilidade de ter suas penas aliviadas, o que viria a calhar no “tremendo dia” em que fosse julgado por Deus. Nesse momento, estava explícita a relação existente entre o discurso da salvação e as práticas penitenciais. Em vida, a Igreja continuava a oferecer aos cristãos meios de retificarem seus pecados e punições para que na hora de sua morte conseguissem alçar aos céus. A carta do bispo que se iniciou afirmando que a luz do homem escurecia quando ele se corrompia terminou lembrando a todos que era no seio da Igreja que se trilhava o caminho de volta à glória do Senhor. A chama poderia ser acesa novamente com a mediação eclesiástica. Dessa maneira, é possível observar a utilização de um discurso eclesiástico atemorizador para depois apresentar saídas mais tranquilizadoras, tal como Jean Delumeau indicou.³⁴¹

No ano seguinte, em 22 de junho, o bispo comunicou ao seu rebanho que o papa Bento XIV havia estendido o jubileu para toda a cristandade. Tal ato era um desdobramento de uma prática que já ocorria na Igreja desde 1500, no pontificado de Alexandre VI, no qual os bispos locais poderiam solicitar aos pontífices que o júbilo fosse estendido aos seus bispados. A inovação de Bento XIV foi publicar uma bula de extensão em 1751 anunciando a boa nova e remeter encíclicas aos bispos explicando os procedimentos para que os fiéis concorressem à graça.³⁴² Pelas palavras de Dom Frei do Desterro, parece que essa cerimônia nunca teria sido realizada no Rio de Janeiro.

No edital lançado por Dom Frei do Desterro, o bispo afirmou que o Papa Bento XIV

com o seu incomparável zelo as grandes distâncias, e invencíveis obstáculos, que se antepunham a [ilegível] católica dos Nossos Súditos para irem pessoalmente a Roma visitarem as Santas basílicas para lucrarem as Indulgências do ano Santo, e incutido na Sua Paternal caridade como plenipotenciário de Cristo Senhor Nosso na terra, e verdadeiro vigário Seu, e administrador dos Seus Tesouros abriu benignamente estes difundindo por todo o povo Católico as copiosas enchentes de Sua graça concedendo pela Sua Bula a Nós expedida, que principia = Benedictus Deus= que sua carta Encíclica [...] mesmas indulgências e remissões de pecados, e mais graças,

³⁴⁰ DOMPNIER, Bernard, op. cit., 2000, p. 453-456.

³⁴¹ DELUMEAU, Jean. *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. Paris: Arthème Fayard, 1989, p. 352-353.

³⁴² Bernard Dompnier conta que no reino francês os próprios monarcas solicitavam a concessão de alguns jubileus em seus territórios. A solicitação também ocorreu por ocasião do jubileu de 1751, mesmo com a promulgação de extensão universal. Ver DOMPNIER, Bernard, op. cit., 2005, p. 2-3.

que logrará no dito ano Santo os que [ilegível] a Roma estendendo-se de Seu inimitável e Pastoral cuidado a mais [ilegível] os Seus Antecessores, pois só não concede isto aos Reis, e Príncipes como fez Bonifácio nono aos de França, e Portugal, e Sisto 4 ao de Castela Julio 3º ao de Espanha não só para uma Província como fez Sisto 4 para Bolonha, e Gregório 13 para milhão a instância de Seu grande Prelado Carlos Barromeu mas para toda a cristandade desejando como Pastor e benigníssimo com únicas a todo o Seu rebanho tão utilíssimo bem em qualquer parte do Mundo que exista, e misericordiosamente em o Senhor concede indulgência plenária, e remissão de todos os pecados, e todas as mais graças a qualquer pessoa de qualquer sexo, e qualidade, que seja que desde o dia da publicação deste nosso edital até o termo de seis meses depois [...].³⁴³

A decisão do pontífice teria partido de seu grande zelo em cuidar de todos, inclusive daqueles que não puderam participar da solenidade na Santa Sé. Por esse motivo, Bento XIV estava reabrindo o tesouro da Igreja para contemplar a todos com “indulgência plenária, e remissão de todos os pecados”. Assim como deveria ser feito em Roma, os fiéis também deveriam visitar quatro igrejas em quinze dias contínuos ou interpolados. As escolhidas foram a Sé Catedral, a Igreja de São José, a Igreja de Santa Rita e a Igreja da Candelária. Os fiéis deveriam se confessar e comungar em quaisquer desses templos para adquirirem o perdão plenário. Nas igrejas, os penitentes deveriam se colocar em orações com as mesmas intenções descritas no jubileu de 1750.

Para os que não pudessem participar das visitas, foram disponibilizados outros meios para que se lucrasse a indulgência plenária. As pessoas que estivessem embarcadas no período de vigência do jubileu também podiam lucrá-lo, pois

não podendo vir a esta cidade por este impedimento no termo determinado de seis meses, ainda passado ele tanto que chegarem a qualquer porto se ali não houver mais de uma Igreja se a visitarem nos mesmos quinze dias uma vez cada dia, e ali fizerem devotamente as mesmas preces declaradas ganham as mesmas indulgências privilégios, e graças, e da mesma sorte os Religiosos, e Recolhidas, que vivem em comunidade, e presos no tempo determinado, e nesta publicação não saírem dos cárceres ou outra qualquer pessoa impedida por enfermidade, o outro qualquer justo, e racionável impedimento se visitarem a Sua Igreja o oratório uma vez cada dia por quinze contínuos, ou interpolados, fazendo as mesmas deprecações confessados e comungados gozam também as mesmas indulgências como aqueles que visitam as quatro Igrejas, e consecutivamente como as se fossem de Roma no dito ano Santo: aqueles porém tanto Eclesiásticos como Seculares que estão impedidos para fazerem estas visitas nestes dias e não poderem sair a Igreja nestas vezes, ou ainda não estando com este

³⁴³ ACMRJ. *Edital para o qual fez Sua Santidade Ex^a Rm^a [notório?] a todos os Seus Súditos a graça de Sua Santidade que foi servido conceder-lhe lograrem as Indulgências do Ano Santo vindo visitar as quatro Freguesias desta cidade dentro do tempo de seis meses o seguinte*, f.66-67. E-236 (Pastorais e editais, 1742-1838).

impedimento se tiverem inconveniente nestas saídas por facultade Apostólica lhas comutamos em quinze missas nos quinze dias, que deviam visitar as tais Igrejas aplicadas pela mesma tenção do Sumo Padre, e com uma só visita em qualquer das Igrejas confessando-se, e comungando lucrarão as mesmas graças, e se ainda assim forem pobres e impossibilitadas para esmola destas missas poderão por seus confessores, ou Prelados de por si mesmos podendo rezar quinze Estações ou quinze jejuns ordinários, ou dar uma esmola a cada uma das Igrejas declaradas [ilegível] a capacidade de seus bens no que lhes comutamos as quinze [ilegível] confessados, e comungados lucrarão as mesmas indulgências, e as mesmas lucrarão, também as pessoas que por razão da idade, ou de ignorância não comungam, pois obstará que só se confessem fazendo qualquer das coisas determinadas [...].³⁴⁴

Embora a jornada até as igrejas da urbe carioca não revelasse os mesmos perigos que a ida até a Santa Sé, também eram concedidas as graças para quem falecesse sem ter terminado as visitas. De acordo com o bispo, a pessoa “verdadeiramente confessada, contrita, e comungada ganha por comiseração Apostólica as mesmas Indulgências e remissão de pecados como se completasse tudo isso”.³⁴⁵

Na aplicação para o bispado do Rio de Janeiro, pode-se observar que as preocupações com os que não conseguissem realizar as visitas eram diferentes das relacionadas a Roma. Outras formas de adquirir o perdão foram permitidas no edital, como por exemplo, a comutação das visitas em missas, em esmolas para as igrejas a serem visitadas e a realizações de orações. Interessante notar que as comutações eram permitidas, todavia era necessário que os fiéis estivessem confessados e comungados, excetuando-se os casos daqueles que não pudessem receber o corpo de Cristo. O jubileu, bem como outras maneiras de recepção de indulgências, acabava por incentivar a circulação dos católicos nos espaços sagrados, fomentando também a participação em atividades da Igreja e exercícios pios. A solenidade, assim, contribuía tanto para os católicos, com a obtenção da indulgência, quanto para a instituição eclesiástica que através do jubileu poderia exercer sua jurisdição em locais afastados com o intermédio do bispado.³⁴⁶ A confissão e comunhão, sacramentos aplicáveis somente por sacerdotes, reafirmavam a imprescindibilidade da Igreja para a aquisição de perdões e, conseqüentemente, a aproximação com Deus.

Sob a intenção de facilitar a confissão de todos os fiéis, o pontífice teria permitido que os pecadores escolhessem os confessores, desde que esses estivessem sob a autoridade do bispo do Rio de Janeiro. Estava facultado aos confessores “absolver de todos os pecados por

³⁴⁴ ACMRJ, E-236, f. 66v.

³⁴⁵ Ibid, f. 67.

³⁴⁶ TINGLE, Elizabeth, op. cit., 2015, p. 63.

mais enormíssimos que sejam ainda reservados a Sé Apostólica, ou ordinário impondo penitência saudável poderão também os mesmos confessores dispensar em qualquer irregularidade”, porém “não poderão dispensar em qualquer inabilidade incapacidade defeito ou irregularidade pública”³⁴⁷

O bispo terminou seu edital lembrando aos diocesanos a importância do jubileu para a salvação, especialmente para aqueles que não se colocaram aos “inconvenientes como se experimenta na dilatada peregrinação” a Roma. Por esse motivo, o bispo recomendava “que vós utilizeis deste bem tão singular, e incomparável”, uma vez que aqueles que conseguem a indulgência no júbilo e finalizam “esta vida [...] vão puros para a outra ver a face de Deus de todos tão desejada, e espero que nenhum paralítico da culpa deixe de se salvar com estas tão salutíferas águas para se purificarem de toda a mácula, e conseguirem a Saúde espiritual da alma”.³⁴⁸ Para que todos pudessem participar deste bem espiritual, o bispo mandou que o edital fosse pregado na porta da Igreja catedral – na época situada na igreja de Nossa Senhora do Rosário – e remetido para as demais comarcas do bispado a fim de que fosse noticiado nas paróquias mais distantes.

Em 17 de setembro de 1751, o bispo publicou um novo edital com vistas a tratar algumas questões sobre o jubileu, pois era zelo pastoral “procurar todos os meios mais eficazes para a Salvação de nossos Súditos, e desejando por-lhes prontos os necessários para conseguirem o grande Benefício”. No documento, o bispo reforçou a importância entre os sacerdotes de realizarem a confissão dos fiéis, já que estava permitido que qualquer clérigo aprovado pela jurisdição episcopal pudesse realizar a confissão. Desejava-se que as igrejas estivessem “assistidas de muitos confessores para que com facilidade possam todos receber o Sacramento da Penitência e Eucaristia por meio de quais se dignará a Misericórdia Divina de o dispor para receberem este tão Santo e nunca para estas partes concedido Jubileu.”³⁴⁹

Ainda no edital, o bispo solicitou que o Santíssimo Sacramento ficasse exposto nos altares das quatro igrejas previamente determinadas. Para que isso fosse possível, contava com a ajuda dos irmãos do Santíssimo Sacramento que, antes de realizarem a ladainha de preces³⁵⁰, deveriam assistir o corpo de Deus com sua cera e cantar o Tantum. Era comum nas

³⁴⁷ ACMRJ, E-236, f. 67.

³⁴⁸ Id.

³⁴⁹ ACMRJ. *Edital que Sua ExaRma houve por bem mandar passar sobre a providência para todos os seus súditos alcançarem o Júbilo do Ano Santo o seguinte*, f.68v-69v. E-236 (Pastorais e editais, 1742-1838), f. 69.

³⁵⁰ No documento, refere-se como “ladainha de preces” (“[...] os Reverendos Párocos de tais Freguesias cantando antes da Ladainha de preces o Tantum na Exposição [...]”), porém acredita-se que possa ser uma referência à procissão de preces. Na definição de Bluteau, a ladainha pode ser entendida como uma procissão, já que consiste em um momento em que realizam preces e exortações a Deus. Ver: Ladainha. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulárioportuguez& latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio

igrejas matrizes a existência de uma irmandade do Santíssimo Sacramento, sendo esta encarregada de zelar e promover o culto eucarístico. Os irmãos do Santíssimo tinham como função cuidar do sacrário, fornecendo os paramentos necessários para tratá-lo com decência, acompanhar a saída do viático até os enfermos, contribuir para a festividade do Santíssimo Sacramento, entre outras responsabilidades.³⁵¹ Além dos irmãos do Santíssimo Sacramento, o bispo também desejava que os demais fiéis participassem da exposição do Senhor e solicitou que o pároco dobrasse o sino para avisá-los. A exposição ocorreria nas tardes dos primeiros quinze dias do período de vigência do jubileu, que começava a contar em primeiro de outubro e terminaria em março do ano seguinte.³⁵²

Com essa decisão, o prelado aproveitava a movimentação nas igrejas para contar com a participação dos fiéis em outro exercício pio que era a adoração à hóstia. O culto ao corpo de Deus, existente desde o período medieval, passou a ter um papel de destaque na piedade moderna, sendo uma afirmação do dogma católico sobre a eucaristia e a transubstanciação, além de uma manifestação católica frente os protestantes.³⁵³ Considerando a baixa frequência de comunhão dos fiéis, conforme afirma Sergio Chahon, a contemplação da hóstia era um momento em que o fiel poderia criar uma intimidade com a mesma. Através de devocionários da época, acredita-se que era uma prática costumeira entre os católicos de visitar a hóstia consagrada com vistas a pedir perdão pelos pecados e refletir sobre seu mistério. Recomendava-se também nos catecismos a proclamação da fé diante do corpo de Deus.³⁵⁴ Dessa maneira, a exposição do Santíssimo Sacramento incrementava a cerimônia do jubileu, permitindo a conexão dos fiéis com Cristo e auxiliando no processo de salvação.

Em 22 de outubro de 1751, o bispo do Rio de Janeiro publicou mais um edital sobre os procedimentos acerca do jubileu, uma vez que teriam surgidos “sinistras inteligências” em relação aos editais passados. Segundo o prelado, alguns fiéis acreditavam que poderia se confessar e comungar em qualquer igreja para ganhar o jubileu e que as orações a serem feitas nas igrejas poderiam ser de devoção individual ao invés de se dirigirem ao sumo pontífice. Outros achavam que era necessário estar confessado e comungado para iniciar o ciclo de

das Artes da Companhia de Jesus, vol. 5, 1712 – 1728. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/ladainha>. Acesso em: 29 de abril de 2018.

³⁵¹ MARQUES, João Francisco. Rituais e manifestações de culto. In: _____; GOUVEIA, António Camões (coord.). *História religiosa de Portugal*. Humanismos e reformas. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2000, vol. 2, p. 568.

³⁵² ACMRJ, E-236, f. 69.

³⁵³ DOMPNIER, Bernard. Un aspect de la dévotion eucharistique dans la France du XVIIe siècle: les prières des Quarante-Heures. *Revue d'histoire de l'Église de France*, Paris, vol. 67, n°178, p. 5-31, 1981, p. 5.

³⁵⁴ CHAHON, Sérgio. *Os convidados para a ceia do senhor. As missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores(1750-1820)*. São Paulo: Edusp, 2008, p. 338-339, 349.

visitações, porém Dom Frei do Desterro afirmou que apenas as últimas visitas deveriam ser feitas já confessados e comungados. Isso porque “na mais provável opinião de Deus baste que se consuma a última penitência ou obra imposta no Jubileu para conseguir-se a graça dele, porém bom é se querem fazer todas as visitas em graça, mas isto é perfeição, e mais merecimentos, e não necessidade para o Jubileu”. O bispo também explicou que as visitas não precisavam se iniciar na catedral, porém era necessário que o fiel entrasse no templo para que cumprisse a visita. Estabeleceu ainda que o percurso entre as igrejas poderia ser feito de carruagem, especialmente entre aqueles que tivessem dificuldades. Todavia, seria bom se fizesse o caminho a pé “ainda que seja laborioso para assim edificarem as mais pessoas mostrando também a devoção, e zelo com que procuram este Santo Jubileu” e, assim, estariam “imitando a tantos em Cardeais, excelentíssimos prelados, e sereníssimos príncipes, que giraram e andaram em Roma sempre de pé visitando”.³⁵⁵

Neste edital, o bispo apresentou novamente formas de comutar as quinze visitas em outras atividades para as pessoas enfermas, decrépitas e impossibilitadas. Essas poderiam trocar as quinze visitas pelo pagamento de quinze coroas ou poderiam rezar Ave Maria por quinze vezes em intenção do papa. Caso mais dúvidas fossem suscitadas, o prelado recomendava que os católicos buscassem saná-las com os reverendos capitulares da catedral e com os prelados maiores, estes teriam a faculdade de comutar as visitas em outros meios para a obtenção do jubileu.³⁵⁶

Em 2 de novembro do dito ano, Dom Frei do Desterro emitiu mais um edital dilatando o jubileu para as comarcas mais distantes da catedral. No documento, ele afirmou que estava “atendendo aos justos impedimentos que alguns deles terão não só pela distância como Cuiabá Goiás Colônia Rio Grande Santa Catarina como também pela pobreza moléstias velhice e outras ponderáveis razões” e, por isso, “desejando Paternalmente dar-lhes a providência para que nenhum fique privado deste tão grande Benefício” estava notificando as demais comarcas sobre o jubileu do ano santo. As indulgências seriam adquiridas de modo semelhante ao aplicado à urbe: deveriam ser escolhidas quatro igrejas para se realizarem as visitas conforme seriam feitas na cidade do Rio de Janeiro.³⁵⁷

O alargamento do jubileu até as paragens mais distantes do mundo católico devia ser intermediado pelos párocos. Abria-se a possibilidade de ganhá-lo em âmbito local, porém

³⁵⁵ ACMRJ. *Edital porque Sua Ex^a Rm^a houve por bem declarar algumas dúvidas sobre se ganhar o Júbilo do ano Santo o seguinte*, f.69v-70v. E-236 (Pastorais e editais, 1742-1838), f. 70.

³⁵⁶ *Ibid*, f. 70-70v.

³⁵⁷ ACMRJ. *Edital que Sua Ex^a Rm^a houve por bem conceder aos Reverendos Vigários da vara das comarcas deste Bispado para se poder ganhar júbilo do Ano Santo reputando-lhes as Igrejas para as visitas o seguinte*. E-236 (Pastorais e editais, 1742-1838), f. 71-72.

desejava-se que a graça fosse supervisionada pelos sacerdotes das matrizes, que deveriam selecionar os espaços mais convenientes para o povo. Buscava-se, colocando sob a responsabilidade do clero local, que os pastores enquadrassem o comportamento dos fiéis no exercício das boas obras requeridas pela solenidade. Assim, em linhas gerais, a extensão promulgada por Bento XIV movimentava todo o aparelho hierárquico da Igreja. O papa anunciava o jubileu para toda a comunidade cristã, lembrando seus benefícios. O bispo se dedicava a explicar todos os procedimentos requeridos de acordo com o pontífice. A cargo dos párocos estava a seleção dos espaços e a organização de cerimônias, como por exemplo, as procissões.³⁵⁸ Procurava-se montar um evento de fato universal, capaz de abarcar toda a comunidade cristã em prol da exaltação da Igreja Católica, cuja participação era recompensada com a distribuição de perdões plenários. Ao darem um passo a mais em direção de sua salvação, os participantes do jubileu religavam-se, concomitantemente, a Deus e à instituição eclesiástica.

Os jubileus também eram promulgados na ocasião de entronização de novos papas. Com a morte de Bento XIV em 1758, o novo pontífice, Clemente XIII, promulgou um novo jubileu universal que “depois de publicado, e completo em Roma, e na Itália, se designou de o fazer participante aos mais Povos”. Nesse caso, a solenidade tinha como objetivo reconhecer a autoridade do papa recém-entronizado e reforçar o prestígio da Santa Sé perante a religião.³⁵⁹ Por esse motivo, o bispo Dom frei Antonio do Desterro, no edital de 06 de dezembro de 1760, solicitou aos fiéis que rogassem “incessantes vezes ao mesmo Deus, e sejam ouvidos de sua Divina Piedade, [...], que felicite, conserve, e aumente o Estado da Santa Igreja Católica, dando ao Seu Supremo Pastor todo o adjutório necessário, e os auxílios mais eficazes da Sua Divina Graça.”³⁶⁰

Para alcançar o bem espiritual oferecido era requisito que

todo o Fiel Cristão de um, e outro sexo, que no espaço de duas semanas, quais assinarem os ordinários dos lugares, ou os seus Vigários, visitar ao menos uma vez as Igrejas, que os mesmos Ordinários, ou os ditos seus Vigários deputarem, ou alguma deles, e ali conforme sua devoção fizer a Deus devotas preces, e jejuar quarta-feira, sexta, e sábado de qualquer das ditas duas semanas, e se confessar, e comungar no Domingo imediatamente seguinte, ou em outro qualquer dia da mesma Semana, e der alguma esmola aos pobres conforme a sua devoção.³⁶¹

³⁵⁸ DOMPNIER, Bernard, op. cit., 2000, p. 451-453

³⁵⁹ Ibid, p. 455-456.

³⁶⁰ ACMRJ. *Edital de Jubileu universal concedido pelo Santíssimo Padre Clemente 13 na sua assunção ao Pontificado*. E-236 (Pastorais e editais, 1742-1838), f. 104v.

³⁶¹ Id.

Diferentemente dos jubilos de ano santo, Clemente XIII requisitou mais obras pias a serem cumpridas. Normalmente, os jubileus extraordinários focavam mais na devoção individual do que na coletiva, embora ambas fossem trabalhadas.³⁶² As preces a serem rezadas não tinham intenção pré-determinada, podendo variar de acordo com a piedade do fiel. Da mesma forma, a prática do jejum era um exercício solitário, a ser feito com a devida introspecção. Depois desse período com manifestações interiores da fé, o indivíduo deveria se ligar ao corpo de Deus em um ritual partilhado por toda a comunidade católica.

Além disso, demandava-se que o indivíduo contribuísse monetariamente com a parcela mais necessitada do mundo cristão, os pobres. Conforme visto anteriormente, acudir os mais necessitados era um bom ato aos olhos da justiça divina, caracterizado como uma obra pia. Por meio dessas atividades, o tesouro dos méritos gasto com os penitentes era também reaproveitado em forma de boas ações. O acesso ao bem da Igreja dependia, então, do esforço particular, quando “todos, e cada um com o amor [que] devem ter as suas almas trabalhem por a limpá-las, e lavá-las de todos os pecados, com que estejam manchadas no miserável e infeliz estado da culpa para as unirem com Deus por meio deste Santo Jubileu.” Apenas se empenhando e “fazendo as obras pias ordenadas pelo Sumo Pontífice” se alcança a “remissão pleníssima de todos os seus pecados”.³⁶³ A mensagem que ficou aos fiéis é a de que Deus agraciaria aqueles que em seu nome desempenhasse boas obras.³⁶⁴

A graça concedida pelo novo papa estaria disponível entre os dias 16 e 29 do mês de dezembro de 1751. Os templos escolhidos para que os fiéis cumprissem suas orações eram a catedral e as igrejas da Candelária, de São José e de Santa Rita. As populações que não fossem atendidas por essas matrizes poderiam participar da solenidade em suas próprias paróquias. As duas semanas ficariam a eleição de cada pároco. Entre os católicos que residissem mais afastados de suas freguesias, foi dada a possibilidade de receberem a graça nas capelas filiais vizinhas a eles, tudo de acordo com a orientação dos párocos. Era necessário visitar apenas uma vez a igreja paroquial ou as capelas selecionadas.³⁶⁵

A partir do apostolado de Bento XIV, a comunicação do jubileu aos fiéis do Império Português foi ampliada até as terras americanas, alcançando pela primeira vez o rebanho sob o pasto do bispo do Rio de Janeiro. Em 1770, com a ascensão do papa Clemente XIV, um novo jubileu foi aplicado nessas bandas, seguindo termos muito semelhantes aos requisitados pelo

³⁶² DOMPNIER, Bernard, op. cit., 2000, p. 452.

³⁶³ ACMRJ, E-236, f. 105v.

³⁶⁴ Na tradição cristã, o processo de salvação dependia de uma vida regrada, na qual as boas obras possuíam um impacto positivo diante Deus. Sobre essa questão, consultar O'CALLAGHAN, Paul. *Christ our hope: an introduction to eschatology*. Washington: The Catholic University of America Press, 2011, p. 62.

³⁶⁵ ACMRJ, E-236, f. 105-105v.

jubileu de Clemente XIII analisado.³⁶⁶ A promulgação e extensão de jubileu nos ajuda a perceber como se deu a lógica das indulgências após as mudanças ocorridas no Concílio de Trento. A abertura do tesouro dos méritos estava condicionada a realização de boas obras, fossem elas as orações, as doações, as visitas etc. Causava-se a mobilização dos católicos em torno das indulgências e a Igreja, em troca, enriquecia-se com a participação e a frequência dos fiéis em seus rituais. As indulgências não deveriam mais ser sinônimas de uma salvação fácil, mas sim de um caminho laborioso para a limpeza dos pecados.

2.3 “Só a lembrança nos faz ainda tremer”: o terremoto de 1755 e as indulgências

Na manhã de primeiro de novembro 1755, o reino de Portugal foi acometido por um grandioso terremoto, cuja capital foi a principal cidade arruinada. Conta-se que, além dos tremores, ocorreram incêndios e fortes ondas. A tragédia foi descrita sinteticamente por Diogo de Mendonça Corte Real, secretário de Estado da Marinha e Ultramar, em uma carta de 11 de novembro do dito ano ao governador do Rio de Janeiro, Gomes Freire de Andrade. Em seu escrito, o secretário diz

que aconteceu, não só em Lisboa, mas em todo o Reino, com o Terremoto nunca visto pela intenção, e extensão dele no dia primeiro deste mês às 9 horas, e meia da manhã, de que resultou muita mortandade de gente em Lisboa, por terem caído a maior parte das Igrejas, e arruinado todos os edifícios: a que se seguiu imediatamente o fogo, que pegou em várias partes; [...] e em todos esses sítios ficou tudo reduzido a cinzas, por se lhe não poder acudir de modo algum, por ter fugido toda a gente de Lisboa, e não ser possível arriscarem-se aos perigos iminentes das ruínas, e do fogo; e este continuou o estrago em infinitas casas, e Palácios: de forma, que toda a gente se tem posto em Arraias por fora de Lisboa. A estes dois elementos de terra, e fogo se seguiu o da água; porque passado pouco tempo depois do Terremoto, entrou o mar pela Barra dentro, como uma montanha, e fez sair este Rio tão rapidamente fora do seu limite, ainda em águas vivas [...].³⁶⁷

Nessa cena digna de uma representação do final dos tempos, Corte Real comunicou que felizmente a família real sobreviveu ao trágico evento, restando só o susto, e que até o momento em que redigia a carta ainda era possível sentir tremores.³⁶⁸

³⁶⁶ ACMRJ. *Editais de publicação do Breve do Jubileu Geral na Exaltação do Santíssimo Padre Clemente XIV com a carta Régia, pelo qual foi Sua Majestade, que Deus grande servido dirigir a Sua Ex^a Rm^a o dito Breve, e a Carta Encíclica do mesmo Santíssimo Padre para se publicar neste Bispado na forma abaixo.* E-239 (Portarias e Ordens, 1761-1779), f.144v-147.

³⁶⁷ Arquivo Histórico Ultramarino (doravante AHU)_ACL_CU_17, Cx. 49, D. 4937.

³⁶⁸ AHU_ACL_CU_17, Cx. 49, D. 4937.

A situação da família real contrapunha-se ao que se sucedeu na capital do reino. As habitações, igrejas e mais edifícios encontravam-se em estado de ruína. Embora não haja um número exato das pessoas falecidas, estima-se que a perda gire a partir de 20 mil mortos.³⁶⁹ Numa carta do secretário de Estado nos Negócios Estrangeiros e Guerra Sebastião José de Carvalho e Melo ao referido governador, datada de 14 de abril de 1756, informa-se que conseguiram “assim vermos em poucos dias sepultados os mortos, cuja corrupção nos ameaçava uma peste”. A cidade teria ficado erma, achando-se “reduzida a um acúmulo de ruínas”, tendo os moradores abandonado “suas Casas, e bens ao roubo dos muito malfeitores, que o terremoto fez sair das Galés, e das Cadeias.” Mesmo diante desse quadro, o secretário mostrava-se otimista em relação ao futuro de Lisboa, um comportamento esperado dado seu cargo, disse que se podia “esperar que dentro em poucos anos terá El Rey Nosso Senhor uma Corte muito mais favorável do que era a antiga, e os Seus Vassallos uma Cidade, muito mais brilhante e muito mais proporcionada para a comodidade dos seus habitantes”.³⁷⁰

Dada a morosidade natural das comunicações do reino com suas colônias, não se sabe ao certo quando a notícia oficial do terremoto chegou aos trópicos. Em 27 de fevereiro de 1756, a irmandade dos clérigos de São Pedro do Rio de Janeiro organizou uma procissão da penitência com o objetivo de aplacar a justiça divina. O sermão ficou sob a responsabilidade do padre baiano Antonio Pereira da Camara, tendo sido publicado no ano seguinte em Lisboa. Na publicação, ao oferecer suas palavras para D. José I, o sacerdote exprimiu que não sabia “se por castigo, se por amor, ou se por uma, e outra coisa” Deus teria permitido o poderoso terremoto que “de outro igual se não recorda a memória”.³⁷¹ Mas se no oferecimento da obra o sacerdote abria dúvidas sobre o posicionamento de Deus diante a tragédia, o mesmo não se pode dizer sobre suas afirmações no sermão.

Na época em que a prédica foi proferida, não se tinham informações confirmadas das consequências do terremoto, muitos acreditavam serem elas falsas. Mesmo assim, o sacerdote afirmou

³⁶⁹ MARQUES, João Francisco. A acção da igreja no terramoto de 1755: Ministério Espiritual e Pregação. *Lusitana Sacra*, Lisboa, 2ª série, 18, 2006, p. 225.

³⁷⁰ AHU_ACL_CU_17, Cx. 50, D. 5036. Para reedificar Lisboa, seria necessário muito dinheiro. A solicitação de donativos para Lisboa foi feita em carta do secretário Corte Real ao governador Freire de Andrade, datada de 11 de fevereiro de 1756. Nela, expunha-se a necessidade de doações à cidade em ruínas, cujo valor não era estipulado, mas acreditava-se que os vassallos dos trópicos auxiliariam baseados nos “incentivos da amizade e civilidade”. Consultar: AHU_ACL_CU_17, Cx. 50, D. 4992.

³⁷¹ CAMARA, António Pereira da. *Sermão na procissão de penitencia, que fês de noite a Reverendo Irmandade dos Clerigos de S. Pedro da Cidade do Rio de Janeiro por ocasião do Terremoto que houve em Lisboa no primeiro de Novembro de 1755... prégado á porta da Igreja da Crus ao passar da Procissão / pello Padre Antonio Pereira da Camara sacerdote do habito de S. Pedro.....* Lisboa : Na Officina Patriacal de Francisco Luiz Ameno, 1757, p. 4.

quando esperamos o bem, sempre devemos reear o mal; justamente recorremos a Deus, como apelando dos rigores da sua justiça para as branduras da sua misericórdia; para de qualquer modo, que fosse o castigo, não passe com ele adiante, e cheguemos a experimentar, por assim o merecermos [...].³⁷²

Independentemente da gravidade do sismo, as gentes de cá já deveriam se prevenir dos castigos que a divindade reservaria aos pecadores.

O sermoneiro acreditava que a centelha que teria despertado a ira divina era a grandiosidade dos pecados cometidos pelos homens. Conquanto enriquecessem templos, realizassem sacramentos, adorassem o Santíssimo Sacramento etc., a enormidade dos delitos praticados pelos lisboetas ultrapassava qualquer boa obra. As faltas eram tão extensas que “os nossos pecados tanto provocaram as iras dos Céus, que alteraram o coração infinito do mesmo Deus, que como se lhe faltara a sua invencível paciência [...]”. Nem um dia tão privilegiado como aquele em que se comemora a corte celestial teria sido capaz de aplacar a indignação divina, revelando que “quando Deus não quer, Santos não rogam”.³⁷³

Voltando-se para a realidade do Rio de Janeiro, o sacerdote pôs-se a enumerar diversos vícios e comportamentos que mereciam ser reformados. Acreditava que, nesse momento, todos estariam em espírito de se emendar com o Senhor. Após a retratação das faltas cometidas, afirmou: “ficará esta cidade tão outra como santa; embainhará Deus a espada da sua justiça, confessando, que a valentia do nosso arrependimento o fez suspender; pois não achando mais pecados que castigar, ficou em paz conosco, de que resultará a maior glória”.³⁷⁴ Entretanto, segundo ele, esse estado de graça não perduraria por tanto tempo devido à falta de perseverança dos católicos.

Essa desconfiança do padre advinha do que o mesmo havia testemunhado quatro anos antes com a publicação do jubileu do ano santo que, como visto, durou entre 1751 e 1752. Em suas palavras, os cristãos cumpriram com as obrigações requisitadas no jubileu concedido por Bento XIV, mas não efetuaram uma reforma espiritual íntima. Segundo Camara,

Não faltaram Missões, não faltaram penitências, não faltaram confissões gerais; visitaram-se as Igrejas como toda a devoção; e vimos por tempo de seis meses, que durou o indulto, o Céu aberto na terra como todo o tesouro das suas graças. Agora pergunto.

³⁷² CAMARA, Antonio, op. cit., 1757, p. 16-17.

³⁷³ Ibid, p. 21-22.

³⁷⁴ Ibid, p. 29-30.

Vimos por ventura pedirem-se os perdões, perdoarem-se as injúrias, reconciliarem-se as inimizades, acabarem-se os ódios, entregar-se a fazenda alheia, restituir-se a fama do próximo, satisfazerem-se os legados, cumprirem-se os testamentos, pagarem-se as dívidas, comporem-se as demandas, ou as trapças que laboram nesses auditórios, respeitar-se o sagrado para o não profanarem com conversas indecentes, e assistências pouco devotas, e observa-se no seu vigor primitivo, por ser coisa que não prescreve a imunidade Eclesiástica? Nada disto vimos, antes ficou tudo como estava.³⁷⁵

A efervescência devocional observada no período dos seis meses do jubileu teria se perdido conforme a graça se findou. Pelo que sugere o sermônista, o cumprimento das obras piás requeridas pelo sumo pontífice era resultado do desejo de adquirir as graças espirituais concedidas no jubileu e não uma verdadeira e constante reforma interior do povo. Era por esse motivo que se questionava se “as demonstrações tão públicas, tão devotas, e tão penitentes, com que toda esta cidade se tem portado depois logo das primeiras notícias, que tivemos de Portugal, sem esperarmos a averiguação da verdade” seriam “fervores ocasionados talvez mais do receio próprio, que da calamidade alheia”.³⁷⁶ Estariam os católicos atemorizados pela possibilidade do castigo divino ou movidos pelo sentimento coletivo de dor? A experiência com o jubileu lhe deixava desconfiado.

Não obstante o comportamento de seus filhos, Deus com sua natureza misericordiosa seria capaz de perdoar todos os agravos feitos contra sua honra, pois ele “não tarda para o castigo, também para o perdão não tarda, nem costuma tardar; antes tão pronto está a toda a hora a usar conosco da sua soberana clemência”.³⁷⁷ Esse foi o tom com o qual o sacerdote chegou ao final do seu sermão. Mesmo aborrecido com as constantes transgressões humanas, o Deus adorado seria repleto de perdão e estaria sempre disposto a ofertá-lo aos que buscam emendar-se novamente. Nesse sentido, a penitência, sacramento eclesiástico que permitiria o retorno à amizade com a divindade, tinha um papel de destaque em momentos em que acreditavam ser explícito o excesso da arrogância humana. O terremoto castigou os pecadores antes mesmo da morte, pairando, no discurso religioso, como um aviso e exemplo aos sobreviventes. Agora, restava a esses volverem-se ao caminho da salvação, de tal maneira que os penitentes “vejam os anjos com alegria lá desse trono de glórias as nossas lágrimas; ouçam os demônios com raiva lá das profundezas desse abismo os nossos suspiros.”³⁷⁸

³⁷⁵ CAMARA, Antonio, op. cit., 1757, p. 31-32.

³⁷⁶ Ibid, p. 32.

³⁷⁷ Ibid, p. 40.

³⁷⁸ CAMARA, Antonio, op. cit., 1757, p. 44.

Em uma carta escrita em 15 de junho de 1756, o sacerdote Paulo de Souza Rocha relatou a ocorrência de procissão da penitência devido o sismo em Lisboa.³⁷⁹ Conforme a tônica do discurso eclesiástico do momento, Rocha afirmou que era “geral o temor em que todos vivemos de que também cá nos chegue o rigor da Divina justiça principalmente sendo já os pecados maiores, e havendo gente menos virtuosa”.³⁸⁰ Em contraposição ao reino, a América estava alicerçada em pecados ainda maiores, sendo composta por negros e indígenas que não compartilhavam das virtudes cristãs. Tudo isso contribuiria para um quadro mental de pavor a um possível castigo divino.

O bispo do Rio de Janeiro, por sua vez, logo que ouvira as primeiras notícias sobre a catástrofe teria mandado realizar três dias de preces públicas, não se alongando mais devido a chegada da quaresma. A interrupção das rogativas tinha como objetivo “evitar alguma censura dos muitos incrédulos que entendiam não ser o caso para tanto”. A situação mudou após a Páscoa, quando chegou um navio em Santos trazendo a notícia sobre a calamidade. Com a atualização da informação, Desterro teria mandado realizar mais oito dias de preces com o sermão da Missão, sendo o próprio prelado que o começava e terminava. De acordo com Rocha, era “feito com tal espírito e fervor, que os soluços do povo faziam o eco na Igreja que se ouviam em grande distância da rua”. O último sermão foi sucedido por várias *Ave Maria* e, assim, partiu uma procissão da penitência³⁸¹ pelas ruas da cidade acompanhada pelo povo. Encerrando a procissão, ia o bispo de capa magna “levando a Imagem de Santo Cristo indo descalço com uma grossa corda no pescoço, e a Coroa de espinhos na cabeça”. Os cônegos e os clérigos também foram descalços e coroados com espinhos. Segundo o relato de Rocha, a procissão percorria com a maior ordem, porém logo que saíram da Sé foram tomados por uma chuva muito forte, que enchia as ruas, mas ainda assim o préstito prosseguiu com uma “disciplina que durou quase um quarto de hora”. Sobre a seriedade do cortejo, o sacerdote afirmou: “tenho visto muitas procissões de penitência, mas mais rigorosa que esta ainda não vi.”³⁸²

³⁷⁹ A carta está trasladada na obra manuscrita: NIPHO Y CAGIGAL, Francisco Mariano et al. *Memorias tragicas de todos os terramotos, naufragios, tempestades, pestes, e eclipses, e cometas que tem havido em Portugal. Recopilado pello Ben[eficia]do Manuel Thomaz Machado, confessor do Real Recolhimento do Castelo*, 1758, 110 f. Disponível em: <http://purl.pt/27116>. Acesso em: 02 de maio de 2018. De acordo com o tratamento dado a fonte pela Biblioteca Nacional de Portugal, Paulo Rocha esteve à frente do bispado de São Paulo num período de vacância ao final do século XVIII. É possível encontrar mais informações sobre o clérigo em: ZANON, Dalila. *A Ação dos Bispos e a Orientação Tridentina em São Paulo (1745-1796)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, 1999, 186 f.

³⁸⁰ ROCHA, Paulo apud NIPHO Y CAGIGAL, Francisco, op. cit., 1758, f. 104.

³⁸¹ Acredita-se que a procissão relatada na carta de Rocha não seja a mesma do sermão de Antonio Pereira da Camara, uma vez que a primeira teria se realizado após a Páscoa e a segunda no mês de fevereiro de 1756.

³⁸² ROCHA, Paulo apud NIPHO Y CAGIGAL, Francisco, op. cit., 1758, f. 104- 104v.

Para o conhecimento do povo, o bispo teria mandado publicar sobre o cortejo e, tendo “faculdade do Pontífice para conceder Indulgência plenária a todo o tempo que durar a missão que fizer”, engrandeceu a ocasião com uma plenária. O bispo também teria passado a mesma ordem para outras freguesias do bispado. No Rio de Janeiro, a participação das pessoas teria sido tamanha que nos confessionários da Sé não se dava conta de confessar todo mundo e o mesmo teria acontecido nos conventos da cidade. Por ter acontecido na parte da noite, as mulheres estavam proibidas de saírem na procissão, entretanto afirmou que se escutava nas casas das ruas que passavam “rigorosas disciplinas clamando Senhor Deus misericórdia.”³⁸³

Ainda que não saibamos a quem se endereçava a carta do sacerdote, observa-se sua preocupação em relatar como a procissão da penitência transcorreu com muita decência e muita devoção dos participantes. Manifestava-se que a sociedade fluminense estava auxiliando espiritualmente os vassalos da capital e família real. Se conjugarmos as palavras dos padres Paulo Rocha e Antonio Camara, sem perder de vista seus comprometimentos de batina, podemos aventar que em algum grau a população temeu que o castigo divino se prolongasse para essas terras. É de se pensar também o impacto que a concessão de uma indulgência plenária para a procissão tenha causado nos fiéis. Depois de confessados, somariam a uma procissão cujo objetivo era a retratação de pecados e, ao final dela, sairiam com todas as penas temporais perdoadas. Esse era um ganho muito importante, especialmente se lembrarmos do discurso do homem pecador que está presente em todos os documentos que temos visto nesse capítulo. O terremoto que destruiu Lisboa era uma oportunidade para enrijar o discurso do medo. Assim, a preocupação com uma possível retaliação divina sobre os habitantes do Rio de Janeiro existia e, como veremos, permaneceu por certo tempo na preleção do bispo.

Em uma carta particular de Dom frei do Desterro a Diogo Mendonça Corte Real, de 22 de julho de 1756, o prelado conta a situação da cidade, que também passava por intempéries. As chuvas caíam com intensidade naquele período, tal como visto na carta de Paulo Rocha sobre a procissão da penitência. Segundo Desterro,

nesta terra escapamos do terremoto, mas não de inundações de chuvas tão violentas, que em pouco tempo se alagou parte da cidade, arruinando-se bastantes casas, que fugiu a gente para os altos e na Capela deste Palácio, que está um deles, se recolheram bastantes pessoas e em outras partes repetiu isto em duas ocasiões, de que pelamisericórdia de Deus estamos livres:

³⁸³ Ibid, f. 108.

queira o mesmo Senhor que essa cidade esteja já sossegada de todo o susto [...].³⁸⁴

De acordo com o cronista oitocentista Balthazar da Silva Lisboa, fortes chuvas atingiram a cidade no início de abril de 1756, sendo precedidas de “veementes concussões de ar, e espantosos furacões”, tendo o aguaceiro durado por três dias. Conta o cronista que as pessoas abandonaram suas casas quando as águas começaram a subir e buscaram abrigo nas igrejas. As inundações foram tão severas que as pessoas usavam canoas para se deslocarem pelas ruas da cidade.³⁸⁵ Não obstante as dificuldades sofridas em mais de uma ocasião, em julho daquele ano o bispo depositava sua confiança na Providência Divina que a cidade ficaria sossegada, sem maiores alardes.

O recurso às forças celestiais face às calamidades era uma saída poderosa no imaginário católico. Em 1756, o pontífice Bento XIV assentiu a súplica do rei D. José I para que São Francisco de Borja se tornasse o santo protetor contra terremotos em Portugal. Em 10 de outubro do mesmo ano, dia dedicado ao santo, viu-se em Lisboa a realização de uma grande festividade em sua homenagem, com a participação das irmandades e das dignidades eclesiástica no cortejo.³⁸⁶ A mesma solenidade deveria ser cumprida na América. Ao ter ciência de uma ordem régia sobre a festividade, Dom Frei do Desterro escreve de volta, em 9 de junho de 1757, a Sebastião José de Carvalho afirmando que a festa iria ocorrer com grande solenidade, na qual o mesmo participaria juntamente com o cabido e o clero local. Na correspondência, o bispo comunica que

a sentidíssima lembrança, que conservo do lamentável estrago não só dessa Corte, mas também de algumas Cidades desse Reino, me moveu a determinar que em todos os anos nos três dias antecedentes ao primeiro de Novembro se fizessem rogações em todas as Igrejas deste Bispado, concluindo-se esta ação no mesmo dia de todos os Santos com uma procissão pública de preces, que formam todas as Irmandades, e clérigos desta cidade, e nos mesmos dias concedo pelas faculdades, que tenho Apostólicas Indulgência plenária, e remissão de todos os pecados a todos, os que confessados, e comungados devota, e humildemente assistirem as mesmas preces rogando a Deus que pela sua infinita clemência Livre a todos os Reinos, e Domínios de Sua Majestade de tão tremendíssimo castigo [...].³⁸⁷

³⁸⁴ AHU_ACL_CU_017-1, Cx. 84, D. 19484.

³⁸⁵ LISBOA, Balthazar da Silva. *Annaes do Rio de Janeiro: contendo a descoberta e conquista deste paiz, a fundação da cidade com a historia civil e ecclesiastica, até a chegada d'El Rei Dom João VI ; além de noticias topographicas, zoologicas, e botânicas*. Rio de Janeiro: Na Typ. Imp. e Const. de Seignot-Plancher e Ca, 1834, t. I, p. 155.

³⁸⁶ MARQUES, João Francisco, op. cit. 2006, p. 240.

³⁸⁷ AHU_ACL_CU_017-1, Cx. 87, D. 20166.

Impulsionado pela catástrofe lisboeta, o bispo desejava realizar um préstito que certamente atrairia uma maior participação do povo graças à indulgência concedida, de modo parecido à procissão da penitência ocorrida no ano anterior. As súplicas por misericórdia divina seriam incrementadas por uma procissão realizada no dia de Todos os Santos. Embora esse seja o mesmo dia do terremoto, é importante ressaltar os significados religiosos da data, já que é o dia em que se comemoram as santidades católicas. É pelos santos que muitas preces se direcionavam, pois se acreditava que tinham o poder de interceder a Santíssima Trindade pelos fiéis.³⁸⁸ Nada mais conveniente do que a procissão de preces ocorrer nesse dia solene. Todavia, era necessária uma autorização pontifícia para que o exercício se repetisse todos os anos. Dessa forma, Dom frei do Desterro rogava a Sebastião José de Carvalho que se apresentasse o pedido ao papa, caso o secretário achasse a súplica pertinente.³⁸⁹

Não foi possível encontrar nenhum documento que aponte para a aprovação da rogativa de Desterro. Entretanto, existe um edital de 24 de outubro 1758, no qual o bispo anunciava os três dias de preces e uma procissão conforme teria descrito a Sebastião José de Carvalho. Na missiva, explicava o motivo do exercício pio que decorreria no bispado:

Fazemos saber que por quanto é chegado o tempo, e está próximo o dia em que Nosso Senhor desembainhando a Espada Sua [ilegível] Justiça descarregou o golpe sobre Lisboa, cabeça do Reino de Portugal, lançando-a por terra, com aquele lamentável terremoto, que todos sucederam, de cujos funestos estragos só a lembrança nos faz ainda tremer, e recear que volte também sobre nós aquela mesma espada e desejando Nós que isto é da nossa parte aplicar com repetidas deprecações a ira de Deus, e que mediante a intercessão de todos os santos suspenda qualquer castigo que nos queira dar pelos nossos tão execrados, e abomináveis pecados [...].³⁹⁰

O bispo foi taxativo: era preciso rezar para Deus a fim de que sua justiça não puna os pecadores fluminenses como fez tremer os lisboetas. Ocorridas na Sé e nas matrizes da cidade, as deprecações começariam no dia 30 de outubro e terminariam em primeiro de novembro. Nesse dia de tarde se faria uma procissão com todo o clero e as irmandades de todas as matrizes. O convite não seria novidade aos diocesanos, visto que no edital o bispo revela que a procissão deveria ocorrer com a mesma formalidade do ano anterior e "para que

³⁸⁸ DELUMEAU, Jean, op. cit., 1989, p. 179.

³⁸⁹ AHU_ACL_CU_017-1, Cx. 87, D. 20166.

³⁹⁰ ACMRJ. *Edital que Sua Ex^a Rm^a mandou passar para se fazerem preces três dias contínuos nas Igrejas Matrizes desta cidade e procissão de preces no dia de todos os Santos na Catedral com Indulgência plenária para toda a pessoa que visitarem qualquer dessas Igrejas*, f. 87-87v. E-236 (Pastorais e editais, 1742-1838), f. 87.

vão todos de mais boa vontade, além de orar cada um por si, e de satisfazer a Deus pelos seus pecados, concedemos quarenta dias de indulgência na forma da Igreja a todas as pessoas que forem, e acompanharem a procissão.”³⁹¹

A quem não pudesse ir às igrejas rezar, Desterro aconselhava que orassem em suas próprias habitações para “não só para moverem a clemência para o futuro, senão ainda em conhecimento, e ação de graças do benefício passado de nos preservar em a Sua piedade daquele tão tremendo castigo”. Já aqueles que, estando confessados e comungados, pudessem visitar qualquer uma das quatro matrizes para rezar em intenção da Igreja Católica ou pelo papado receberiam indulgência plenária. Conforme vimos, as indulgências deviam ser aplicadas nos penitentes para que retratassem os delitos, mas o bispo informou que esse requisito era importante “para que nossas orações cheguem aos ouvidos de Deus, e sejam dele mais bem aceitas”.³⁹²

Em mais uma ocasião, o bispo fez uso das indulgências para inclinar os fiéis a participarem das atividades religiosas. Também é importante notar que os bens espirituais concedidos ficaram circunscritos às populações das quatro freguesias da área central da cidade do Rio de Janeiro, não sendo anunciados em outras partes do bispado. E mesmo que os católicos dos rincões quisessem participar, não haveria tempo hábil, uma vez que a publicação do edital se deu com menos de uma semana de antecedência.

De qualquer modo, o costume dessas preces em proximidade da data do terremoto parece ter se fundado por alguns anos, sofrendo apenas pequenas mudanças. Em um edital de 25 de outubro de 1762, Desterro concedeu os 40 dias de indulgência para os que acompanhassem a procissão, porém a visita e orações deveriam ocorrer na catedral da Sé para adquirir a plenária.³⁹³ Em 17 de outubro de 1764, as preces e as orações foram engrandecidas somente com os 40 dias de indulgências, sendo esse edital o último encontrado sobre esse costume.³⁹⁴

Dez anos depois das inundações que fizeram do Rio de Janeiro um rio em abril, a situação era diferente: a cidade enfrentava um período de estiagem. Em 24 de dezembro de

³⁹¹ ACMRJ. E-236, f. 87.

³⁹² Ibid, f. 87v.

³⁹³ ACMRJ. *Edital que sua Ex^a Rm^a é servido mandar passar para se fazerem preces três dias contínuos nas Igrejas Matrizes desta cidade, e Procissão de Preces no dia de todos os Santos de tarde na Catedral com 40 dias de Indulgências, para todas as pessoas, que assistirem as preces, e acompanharem a procissão, com indulgência plenária para todos os que visitarem a Igreja Catedral desde as primeiras vésperas até o pôr do Sol do dia de todos os Santos na forma abaixo.* E-239 (Portarias e Ordens, 1761-1779), f. 29v.

³⁹⁴ Id. *Edital que Sua Ex^a Rm^a houve por bem mandar passar para se fazerem Preces três dias contínuos nas Freguesias desta cidade, e partir da Catedral uma Procissão de Preces no dia de todos os Santos de tarde, e pelo qual concede Indulgência, digo, quarenta dias de Indulgências na forma da Igreja a todos os que assistirem as Preces para cada vez que se fizerem.* E-239 (Portarias e Ordens, 1761-1779), f.55v.

1766, o bispo publicou um edital em que conclamava seu rebanho para orações públicas rogando a chegada das chuvas diante do Santíssimo Sacramento e os clérigos para realizarem missas com a recitação da oração para chuvas, *Ad Petendam Pluviam*. Os calores do verão sem a chuva para aplacá-los eram, na visão de bispo, um reflexo dos pecados cometidos ao Senhor. Assim, a punição era a “a falta de chuvas, que a tantos dias experimentamos”, uma vez que ela ocasionava a falta de “refúgio aos corpos nos intensos calores da presente estação, e a esperança de se perceberem da terra os frutos necessários para o alimento dos mesmos corpos na esterilidade em que esta necessariamente se constitui por lhe faltarem as águas, e a de secar o Sol.”³⁹⁵

Em 6 de setembro de 1768, Dom Frei do Desterro publicou um novo edital relatando as intempéries que a cidade vinha sofrendo. Essas, sem novidade alguma, eram as represálias mandadas por Deus aos pecadores. Por esse motivo, os fiéis deveriam realizar orações e participar das procissões de penitência que deveriam ocorrer nas freguesias. A indulgência plenária seria concedida àqueles que, estando confessado e comungado, fossem rezar em uma das matrizes da cidade. As atitudes espirituais promulgadas no edital foram acompanhadas de uma longa explicação sobre os castigos da justiça divina.

São muitos, e diferentes os modos, com que a Divina Justiça provocada das nossas abomináveis culpas costuma punir-nos, usando muitas vezes, e quase sempre de uns castigos, que sendo no seu obrar menos violentos ao mesmo tempo, que nos dão a conhecer ter Deus contra nós desembainhado a espada da sua Justiça para o castigo nos estão segurando que acharemos propícia a sua Misericórdia para o remédio, e perdão, se contritos, e emendados das culpas passadas o buscarmos por meio da confissão, das súplicas, e das orações. E quem duvidará que um desses modos de castigar é a falta de chuvas, que a tantos tempos experimentamos, faltando-nos em elas a esperança de se perceberem da terra os frutos necessários para alimento dos corpos na esterilidade, em que essa se constitui por lhe faltarem as águas, que a fertilizam, e a se secar o Sol. E quem também duvidará que não seja admoestação paternal, com que a piedade divina nos avisa, o tremer da terra, que há pouco tempo se observou nesta cidade, e nos lugares de fora, mas sempre juízo, para que nos emendemos, e não venhamos a experimentar os últimos estragos. Não será esta a primeira vez em que de semelhantes castigos use Deus: muitas têm sido as ocasiões, em que a falta das águas, a esterilidade da terra, e os terremotos foram o verdugos aos homens, e o merecido castigo dos pecadores, que sem atenderem a piedade, em que antes do castigo os ameaçava com ele, se deixaram ficar nas suas ditas culpas, sem baterem por meio da Penitência, e das Súplicas nas portas da Misericórdia daquele mesmo Senhor, que em outras muitas vezes tendo desembainhando

³⁹⁵ ACMRJ. *Edital em que Sua Ex^a Rm^a foi servido mandar que nas Igrejas desta cidade, e mais partes, se fizessem Preces públicas em o Senhor exposto a porta do Sacrário, nos três dias sucessivos a Sua publicação, e que os Reverendos Sacerdotes dissessem nas Missas, que celebrassem a Oração = ad petendam pluviam = até haver chuva.* E-239 (Portarias e Ordens, 1761-1779), f.85v - 86.

a espada para castigar por semelhantes modos, movido das súplicas, que arrependidos, e fervorosos lhe fizeram aqueles mesmos, contra os que se mostrava irado, depôs o castigo, e em vez da última ruína os encheu de bênçãos, e dos frutos da sua Piedade: E conhecendo Nos a vista do que já experimentamos na falta das chuvas, e na grande seca, que por isso nos oprime, e naquele tremor, e ameaço da terra, que foi percebido de tantas pessoas que Deus está justamente indignado contra nós, e que as nossas culpas o tem provocado ao merecido castigo, desejosos de conseguir da Sua grande piedade a suspensão desse, e aplacar a Sua divina Justiça, por meio da Santa Penitência, e de humildes e fervorosas deprecações, pelo presente nosso edital exortamos, e admoestamos a todos os nossos súditos, que estão adormecidos nas culpas, queiram levantar-se, e recordar-se do evidente perigo, em que nos achamos, recorrendo logo, e sem perda de tempo aos Santos Sacramentos da Confissão, e da Comunhão com verdadeiro arrependimento, e firme propósito de emenda, para que purificadas as nossas almas de todas as culpas, e manchas, em que se achem ensurdecidas, possamos bater com confiança as portas da Infinita Misericórdia do nosso Deus, e Pai sempre piedoso, e conseguir dela o alívio da presente calamidade; e a suspensão daqueles castigos, que nos estejam impendentes [...].³⁹⁶

O discurso episcopal foi marcado pela responsabilização do indivíduo; o homem procurou o pecado e ele mesmo devia encontrar os meios para retornar à trilha da glória celestial. Os algozes sobre o homem só acontecem em consequência de seus atos. A mesma divindade que lançou mão de punições catastróficas estaria pronta para absolver as faltas humanas. A construção da figura divina apresenta essas duas facetas que não seriam contrárias, pois o Senhor estaria sempre disposto a amar os justos e penalizar os transgressores. O castigo em vida seria um alerta para que os pecadores se emendassem. Aqueles que voltassem ao caminho da retidão não teriam a salvação negada dada a infinidade da misericórdia divina. Isso nos ajuda a pensar a importância dos ritos fúnebres ocorridos antes e depois da morte. Uma vida imersa em pecados ainda poderia ser recuperada aos olhos do Salvador, bastariam a contrição interna e o intermédio da Igreja. Os sacramentos, as orações, as indulgências e demais rituais contribuiriam para o reencontro com Deus. Em sua compaixão, até quem não morresse puro teria chances de alcançar o Paraíso, sendo necessária somente uma parada no Purgatório. O tom atemorizador era acompanhado pelo apaziguador, no qual mesmo depois da morte existiria para alguns a possibilidade de salvação.

Por meio dos vários exemplos tratados nesse item podemos observar como as indulgências foram um meio de fomentar a atividade devocional entre os fiéis católicos,

³⁹⁶ ACMRJ. *Edital que Vossa Excelência Reverendíssima há por bem mandar publicar para se fazerem Preces públicas nas Igrejas desta cidade por nove dias com o Santíssimo exposto, Missões, e Procissões de penitência pela falta da chuva, e ameaça de terremoto; e concede por ele Indulgência Plenária a todas as pessoas, que se confessarem no último dia das Preces, e quarenta dias de Indulgência as que assistirem a elas, e as Missões, tudo como nele se contém.* E-239 (Portarias e Ordens, 1761-1779), f.112-113.

usadas muitas vezes como barganha, canalizando o anseio pela salvação em exercícios pios. Ainda que o Purgatório não estivesse expresso no campo do discurso, é impossível dissociá-lo dessas práticas penitenciais, uma vez que o livramento desse local se passava pelo perdão das penas, o que poderia ser alcançado com as indulgências. Dessa maneira, medos como o Purgatório que se faziam presentes no discurso da hierarquia eclesiástica também fortaleciam variadas práticas devocionais entre os fiéis, como analisarei a seguir.

2.4 Apossar-se do Tesouro dos Méritos

Nos itens anteriores observamos como as indulgências foram aplicadas a partir da iniciativa papal ou episcopal. Conforme visto, o poder dos bispos estava restrito, desde o Concílio de Latrão IV (1215), à concessão de 40 dias de perdão, mas, como visto, as faculdades decenais possibilitavam algumas prerrogativas especiais aos bispos na América. Essas indulgências conferidas pelo papado e pelos bispos nem sempre refletiam as necessidades espirituais ou os interesses locais. Assim, os católicos podiam suplicá-las à Santa Sé de acordo com suas devoções particulares, podendo ser obtidas em ocasiões e rituais escolhidos pelos próprios fiéis com a chancela do aparelho eclesiástico.

Todas as indulgências solicitadas à Santa Sé deveriam passar por aprovação papal. Algumas chegaram até aqui sob a forma de breves apostólicos e outras por decretos da Congregação das Indulgências e Relíquias, com o consentimento do pontífice. A criação da congregação foi iniciativa de Clemente IX em 1669 para inspecionar os livros com sumários de indulgências, proibir indulgências apócrifas, examinar a validade dessas graças, entre outras atividades. A congregação foi fechada em 1681 e reaberta em 1710 no pontificado de Clemente XI.³⁹⁷ Para além da congregação, as indulgências também eram fornecidas via breves apostólicos emitidos pela Secretaria dos Breves. Georges Provost conta que é possível encontrar a emissão de pelo menos 14 mil graças concedidas entre 1769-1787, somente pela secretaria.³⁹⁸

O breve, juntamente com a bula e o privilégio, era um dos três principais atos pontifícios. Por meio do documento, a Santa Sé resolvia questões menores e súplicas variadas de maneira mais célere. Acredita-se que os breves apostólicos passaram a ser emitidos por

³⁹⁷ LEA, Henry, op. cit., 1896, p. 560-561.

³⁹⁸ PROVOST, Georges. Indulgences et sensibilité ultramontaine dans la France du XVIIIe siècle: à partir du cas breton. In: *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*. Tome 101, n° 2, 1994. p. 7-26, p. 9.

volta do século XV no pontificado de Martinho V, tendo sido um dos principais instrumentos para comunicar atos do papado durante o período moderno.³⁹⁹

Dessa forma, a documentação que nos permite vislumbrar essa faceta da prática das indulgências na cidade do Rio de Janeiro é a série de breves apostólicos existente no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (ACMRJ), composta por 66 envelopes de documentos referentes às indulgências para o século XVIII. Para a análise proposta neste capítulo foram consultados somente os breves apostólicos referentes ao Rio de Janeiro, englobando as freguesias da urbe e do recôncavo da Guanabara. O ACMRJ dispõe ainda de mais alguns documentos para as demais partes do bispado do Rio de Janeiro. É importante destacar que a obtenção de um breve papal era um privilégio de poucos, sendo concedido às associações e pessoas de prestígio.⁴⁰⁰

Devido à maneira pela qual a sistematização das fontes foi realizada pelo arquivo, alguns dos 66 documentos apresentam mais de um processo, de modo que, no total, foi possível encontrar 83 processos diferentes para o período. A referência mais antiga disponível de breves de indulgências data de 1723, uma solicitação de altar privilegiado pela irmandade de Nossa Senhora do Pilar do Mosteiro de São Bento, mas o arquivo só possui 3 registros documentais para essa década. Não há nenhum processo disponível para a década de 1760 e mais da metade dos documentos são dos dois decênios finais do século XVIII. Isso sugere que, infelizmente, parte da documentação que dizia respeito às indulgências se perdeu com o passar dos anos.

Tabela 1 – Número de processos abertos por década

Década	1720	1730	1740	1750	1760	1770	1780	1790	Total
Nº	3	4	8	14	0	8	27	20	83

FONTE: ACMRJ. Série: Breves apostólicos, notações: 5, 7, 17, 34, 36A, 50, 52, 67, 89, 93, 93A, 97, 103, 105, 114, 127, 128, 156, 141A, 153, 154, 155, 160, 161, 162, 167, 172, 182, 186, 187, 188, 189, 191, 199, 213, 227, 233, 234, 235, 236, 239, 242, 244, 255, 258, 259, 260, 264, 269, 271, 274, 285, 286, 288, 293, 295, 302, 299, 303, 316, 317.

³⁹⁹ PONCET, Olivier. Secrétairerie des brefs, papauté et curie romaine. Plaidoyer pour une édition. *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, t. 108, n°1, 1996, p. 385-387.

⁴⁰⁰ Essa afirmação se baseia em outras pesquisas que igualmente verificaram como tais documentos estavam ligados a pessoas distintas. Consultar: CARVALHO, Live França. *As capelas do Recôncavo da Guanabara e seus usos rituais no século XVIII*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em História Social: Instituto de História, 2013 e BRAGA, Vitor Cabral. *Lugares para “bem morrer” no Recôncavo da Guanabara/RJ: Irmandades, ritos e tensões na geografia da morte (c.1720 a c.1800)*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2015.

Por meio dessas fontes do ACMRJ, sabe-se que os suplicantes se dirigiam à Câmara Eclesiástica do Bispado do Rio de Janeiro em posse dos documentos necessários para dar início ao processo de aprovação de uma ou várias graças. Normalmente, apresentavam-se certidões, petições e o breve papal, ou decreto, com a descrição da indulgência. Com exceção do breve, os outros documentos não eram anexados ao processo, de modo que não é possível saber quais os meios utilizados pelos impetrantes para a aquisição daquelas graças. Em algumas análises para a França, Philippe Desmette afirma que o pedido poderia ser levado a Roma por um mercador, um clérigo ou outro indivíduo com essa incumbência. Essas rogativas podiam ser redigidas por um pároco ou capelão de irmandade.⁴⁰¹ No mundo lusitano, é provável que tais solicitações chegassem à Santa Sé através da ação do núncio apostólico⁴⁰², o que porventura explique a ausência de breves para a década de 1760, período em que houve o corte de relações entre Portugal e o papado.⁴⁰³

Diante dos papéis reunidos, o escrivão da câmara os aceitava e autuava para que fosse dado início a aprovação da graça. Perante a apresentação feita pelo escrivão, o ordinário podia solicitar que os impetrantes comprovassem, eventualmente, algumas premissas de acordo com o breve ou decreto emitido em Roma. Esse documento era comumente costurado ao processo, sendo também traduzido para o português. Para dar seguimento ao pedido, eram colhidos testemunhos e, em certos casos, bastava a redação de uma certidão por algum clérigo acerca dos termos a serem comprovados. De posse de toda documentação, o ordinário fazia sua apreciação da súplica e dava sua sentença. Quando autorizada, a graça seria emitida via edital para o conhecimento geral. Ao final, os impetrantes precisavam pagar os custos do processo.

Elizabeth Tingle argumenta como as indulgências eram capazes de mediar as relações entre o centro e a periferia do mundo católico, acrescentando mais poder à Igreja Católica, pois fortalecia a Cúria Romana enquanto cabeça da religião e, ao mesmo tempo,

⁴⁰¹ Sobre essa questão, consultar DESMETTE, Philippe. *Les brefs d'indulgences pour les confréries des diocèses de Cambrai et de Tournai aux XVIIe et XVIIIe siècles (A.S.V., Sec. Brev., Indulg. Perpetua, 2-9)*. Turnhout: Brepols Publishers, 2002, 42 et seq; TINGLE, Elizabeth, op. cit., 2015, p. 157-158.

⁴⁰² Na trilha da constituição dos laços entre as monarquias e a Cúria Romana no período moderno, os núncios apostólicos eram personagens que atuavam nas relações diplomáticas, servindo como representantes e moderadores em questões e conflitos entre os poderes temporal e espiritual. Sobre a nunciatura em Portugal, consultar: SANTOS, Fernanda Cristina. A persistência do projecto português nos documentos da Nunciatura Apostólica de Lisboa. *Revista lusófona de Ciência das Religiões*, Lisboa, n. 16/17, ano XI, 2012, p. 79-101.

⁴⁰³ Em 1760, durante o período pombalino, há a ruptura das relações diplomáticas entre o papado e Portugal dada a expulsão do núncio apostólico, uma vez que o mesmo representou o descontentamento de Roma frente à expulsão da Companhia de Jesus em 1759. Essas ações integram uma série de atitudes tomadas durante a administração ministerial de Marquês de Pombal contra ao enriquecimento e influência retidos pela Igreja Católica no mundo lusitano. Tais questões estão aprofundadas em: SOUZA, Evergton Sales de. Igreja e Estado no período pombalino. *Lusitania Sacra*, Lisboa, 23, jan-jun, 2011, p. 207-230.

legitimava o poder do bispo localmente. Os prelados detinham a autonomia de confirmar ou recusar a indulgência obtida da Santa Sé. Dessa forma, a historiadora entende que a supervisão e regulamentação das graças realizada pelo bispado repercutia na confirmação da autoridade episcopal, objetivo esse que constava nos ideais tridentinos. Para obter uma indulgência, o impetrante deveria, então, mobilizar tanto o poder central quanto o local, de modo a aproximar ambas as esferas.⁴⁰⁴

É importante ressaltar que as fontes analisadas ao longo deste item não permitirão observar se as indulgências foram aplicadas de fato no dia a dia entre os fiéis. Os breves nos possibilitam descobrir quais eram as ocasiões (festas, procissões, novenas etc.) e os rituais (comunhão, orações, exposição da hóstia etc.) eleitos pelos impetrantes para que fossem somadas indulgências, além de podermos observar as devoções atreladas a esses perdões. Mas, a partir dessas fontes, não é possível examinar como seria a recepção dos católicos diante das graças concedidas pela Santa Sé.

Importa ressaltar também que a análise desse conjunto documental é inédita, indicando informações valiosas sobre as condições as quais as graças poderiam ser concedidas no Rio de Janeiro. Trabalhos como de Dalila Zanon e Patrícia Ferreira analisam as indulgências em Minas Gerais e São Paulo apenas a partir das disposições episcopais.⁴⁰⁵ Para a Europa, as pesquisas de Elizabeth Tingle e Philippe Desmette se baseiam nos breves apostólicos, mas, em contraste com o Rio de Janeiro, tais documentos não constavam em processos, estavam normalmente de posse das irmandades e particulares impetrantes. Os historiadores indicam que os breves apostólicos eram enquadrados e pendurados à vista dos fiéis,⁴⁰⁶ enquanto para o Rio de Janeiro os documentos ficavam sob a posse da administração episcopal. Ao invés do breve apostólico, os impetrantes daqui recebiam um edital. De acordo com Tingle, a presença física do documento advindo da Cúria Romana desempenhava um papel crucial, uma vez que atestava a sua veracidade e autenticidade. Por tal razão, era colocado próximo ao altar a ser privilegiado, à comunhão, às relíquias ou em outros locais do

⁴⁰⁴ TINGLE, Elizabeth, op. cit., 2015, p. 52-53, 72-73.

⁴⁰⁵ ZANON, Dalila. "As indulgências e as devoções aos santos em São Paulo no século XVIII". In: Anais do XVIII Encontro Regional de História – O historiador e seu tempo. ANPUH/SP. Assis: 2006. Disponível em: <http://www.anpuhsp.org.br/sp/downloads/CD%20XVIII/pdf/ST%2029/Dalila%20Zanon.pdf> Acesso em: 17 de julho de 2014; SANTOS, Patrícia Ferreira dos. De verbo ad verbum: a ética do perdão na evangelização da sociedade mineradora no século XVIII. In: Anais do XXV Simpósio Nacional De História – ANPUH. Fortaleza: 2009. Disponível em: <http://anpuh.org/anais/wpcontent/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.0163.pdf>. Acesso em: 17 de julho de 2014.

⁴⁰⁶ DESMETTE, Philippe, op. cit., 2002, p. 38-41.

templo, de modo a permitir a visualização do fiel e, assim, gerar um foco visual a se concentrar nas orações.⁴⁰⁷

Além dos breves apostólicos, é possível encontrar referências sobre a aplicação de indulgências para o Rio de Janeiro setecentista em outras fontes. O ACMRJ possui dois encadernados que tratam sobre as provisões, os editais, as sentenças etc. registrados pela Câmara Eclesiástica. São eles: o E-185 (Colações de párocos e cônegos e sentenças de execução dos breves apostólicos, 1744-1799) e o E-205 (Provisões em geral, 1728-1732). Muitas vezes, em ambos os manuscritos, informa-se o dia em que o documento foi redigido e o tipo de indulgência, porém sem oferecer a mesma riqueza de detalhes dos processos de aceitação dos breves apostólicos. Alguns dos registros são de indulgências em relação às quais o arquivo não dispõe do processo. O encadernado E-205, por exemplo, apresenta apenas quatro graças concedidas em sua totalidade, sendo três altares privilegiados e uma “indulgência de um breve impetrado da Santa Sé Apostólica”.⁴⁰⁸ Por esse motivo, na análise feita a seguir deu-se preferência à contabilização dos breves apostólicos em detrimento dos encadernados, visto que aqueles apresentam informações menos sintéticas.

Grande parte dos processos abertos para confirmar os breves emitidos pela Santa Sé foi aceita pelo ordinário. Dos 83 documentos, 77 foram deferidos, 5 foram negados e um não é possível saber, pois encontra-se muito deteriorado. Comumente, a negativa ocorria porque os impetrantes deixavam de comprovar algum dos requisitos necessários ou já possuíam algum benefício semelhante. No Rio de Janeiro, a Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo, por exemplo, teve dois processos para altares privilegiados recusados. No primeiro, de 1756, seria escolhido um altar da capela da ordem para ser privilegiado nos dias da comemoração dos defuntos, nos oitavários⁴⁰⁹ e em cada sábado. Para tal, era necessário que os terceiros provassem que foram os próprios que reivindicaram a graça, que nenhum dos seis altares laterais da capela era privilegiado, que todos os dias eram rezadas mais de cinco missas e que o altar-mor da capela não era privilegiado nos mesmos dias desse novo privilégio. Nos testemunhos colhidos, foi descoberto que os dias para as missas fúnebres

⁴⁰⁷ TINGLE, Elizabeth, op. cit., 2015, p. 137.

⁴⁰⁸ ACMRJ. Provisões em geral, 1728-1732, E-205, f. 3, 6, 20v.

⁴⁰⁹ Segundo o padre Raphael Bluteau, oitavário era o “espaço de oito dias, consagrados à celebração de uma festa solene”. Assim, o oitavário eram os oito dias seguintes à morte de uma pessoa. Ver: Oitava, & Oitavário. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, vol. 6, 1712 – 1728, p. 51. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/oitavario>. Acesso em: 20 de abril de 2018.

privilegiadas seriam coincidentes no altar-mor e num altar lateral a ser definido. Por esse motivo, o ordinário não consentiu o benefício.⁴¹⁰

No segundo caso, de 1783, a recusa do benefício teve como motivo a discrepância dos testemunhos. Os terceiros precisavam demonstrar que eram rezadas pelo menos 35 missas diariamente pelas almas, uma vez que no breve era afirmado que o privilégio só deveria ser validado se as 35 missas diárias fossem de fato ditas. Aparentemente os depoentes não coordenaram tão bem seus testemunhos: o negociante José da Cunha Barbosa afirmou que eram rezadas 25 missas ou mais, o escrivão da Alfândega Jeronimo Pinto Ribeiro disse que se rezavam as 35 missas e o sacristão João Lopes Barreira Claves afirmou que só no “ano de [mil setecentos e] setenta e seis se disseram na dita capela onze mil setenta e tantas missas, e regulados uns dias por outros tem-se sondado serem cada dia trinta até quarenta missas diárias”. Diante da inconsistência do número de missas, o provisor Francisco Gomes Vilas Boas não deferiu a súplica dos terceiros.⁴¹¹

Certamente, a solicitação de uma indulgência à Santa Sé era um processo dispendioso, o que nos leva a considerar que apenas pessoas de cabedal ou instituições religiosas pudessem obter uma concessão pontifical como essa. De posse do breve apostólico ou do decreto, mais dinheiro seria colocado para que a graça fosse validada pela câmara eclesiástica local. A partir das 83 graças aqui analisadas, a tabela 2 apresenta quais impetrantes puderam arcar com tal investimento.

Tabela 2 – Número de breves de indulgências por tipo de impetrante

Impetrante	Número de breves
Irmandade	54
Ordem Terceira	12
Paróquia	5
Capela particular	4
Convento	3
Recolhimento	3
Oratório	2
Total	83

FONTE: ACMRJ. Série: Breves apostólicos, notações: 5, 7, 17, 34, 36A, 50, 52, 67, 89, 93, 93A, 97, 103, 105, 114, 127, 128, 156, 141A, 153, 154, 155, 160, 161, 162, 167, 172, 182, 186, 187, 188, 189, 191, 199, 213, 227,

⁴¹⁰ ACMRJ. Série: Breves Apostólicos, notação 153.

⁴¹¹ ACMRJ, Série: Breves Apostólicos, notação 236.

233, 234, 235, 236, 239, 242, 244, 255, 258, 259, 260, 264, 269, 271, 274, 285, 286, 288, 293, 295, 302, 299, 303, 316, 317.

Os breves apostólicos setecentistas nos permitem entrever as estratégias adotadas pelas associações leigas na busca por benefícios a serem desfrutados *post mortem*. Entre os 83 processos consultados, 66 (ou 79%, aproximadamente, do total) estavam ligados a irmandades e ordens terceiras. Dessas 66 graças, 32 estavam restritas aos confrades, o que revela um número equilibrado entre as concessões de perdão de uso exclusivo aos irmãos e de uso público. Ao tencionarem enriquecer suas devoções com indulgências, as irmandades do Rio de Janeiro tornavam acessível uma coleção de graças a serem usufruídas por vivos e mortos, não sendo disponibilizadas nas igrejas matrizes. Não podemos perder de vista que estamos tratando da região central da cidade, onde estavam erigidas várias capelas e igrejas de diversos sodalícios, cuja presença física era apenas mais uma das demonstrações da significativa presença e atuação das associações religiosas e do catolicismo leigo na América portuguesa.

Dos 83 processos, apenas cinco deles eram para graças aplicadas à paróquia, representando um número bem modesto. Aqui há duas questões a serem pensadas. A primeira diz respeito à provável dificuldade de os párocos terem recursos ou laços sociais para alcançarem breves de indulgências da Santa Sé. A segunda, de termo mais prático, pode estar relacionada ao fato de que muitas irmandades que solicitavam os breves estavam alocadas nas paróquias e, em certos casos, os templos não podiam acumular benefícios semelhantes. O que é certo é que as irmandades no contexto colonial coligiam uma série de atividades religiosas que, muitas vezes, não eram proporcionadas pela hierarquia eclesiástica devido às limitações do padroado régio.⁴¹²

Vale lembrar que a ereção de novas matrizes era feita a partir do beneplácito régio. Segundo Arlindo Rubert, era possível que os bispos criassem novas freguesias, contudo optavam por aguardar a decisão do monarca, tendo em vista que os custos para a manutenção da mesma viriam da coroa, por meio do padroado.⁴¹³ Nesse sentido, Caio Boschi destaca que em certos momentos as irmandades poderiam substituir o papel do clero paroquial, atuando como intermediárias da prática religiosa. Além disso, ao executar ritos e exercícios espirituais variados, os sodalícios desoneravam a coroa, posto que as receitas das irmandades vinham da contribuição de seus próprios irmãos. Um exemplo é a atuação das Misericórdias que, como

⁴¹² BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986, p. 64-65.

⁴¹³ RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil. Expansão territorial e Absolutismo estatal (1700-1822)*. Rio Grande do Sul: Editora Pallotti, 1988, p. 162.

visto no capítulo anterior, propiciavam o socorro espiritual e organizavam funerais, não só dos seus irmãos, mas igualmente dos desvalidos da localidade.⁴¹⁴

No período colonial, as origens de muitas irmandades estavam relacionadas ao desenvolvimento do culto de determinado santo em pequenos oratórios. Os devotos reunidos em torno daquela santidade buscavam arrecadar dinheiro para a construção de templos para o sodalício. Assim, ligados a uma piedade particular, os fiéis uniam-se não somente com fins espirituais, mas também assistenciais. Eram esses leigos que organizavam o culto, angariavam fundos para o funcionamento dos sodalícios, promoviam a festividade ao santo homenageado, buscavam as indulgências para suas atividades devocionais, entre outras tarefas. Através de seus compromissos, as irmandades estabeleciam as regras e os costumes aos quais os irmãos estavam submetidos, sendo necessário que esses estatutos fossem aprovados pelo Estado.⁴¹⁵

Assim, a adesão à irmandade não passava somente pelo desejo de se reunir em torno de determinado culto a um santo ou mistério com vistas à obtenção de boas obras, mas igualmente pela aspiração de ter um suporte em vida e uma segurança na hora da morte. As associações detentoras de indulgências destacavam-se das demais por oferecerem aos seus fiéis bens espirituais insubstituíveis. Proporcionar a diminuição do tempo de tormentos ou a liberação das almas de irmãos defuntos do Purgatório era uma oferta irrecusável na comunidade local. Por tal razão, Marie-Hélène Froeschlé-Chopard indica a íntima ligação entre as indulgências e os sodalícios no período moderno, em virtude do uso das graças para a atração de confrades. Essa importância estava materializada nos livros e folhetos editados pelas confrarias informando quais indulgências as mesmas dispunham para seus integrantes, além de outros benefícios que pudessem oferecer.⁴¹⁶ A título de exemplo, a Biblioteca Nacional de Portugal dispõe de uma publicação da irmandade de Santa Maria de Madalena na igreja da dita santa em Lisboa, na qual se comunicam as indulgências e outros privilégios a serem gozados pelos irmãos.

⁴¹⁴ BOSCHI, Caio, op. cit., 1986, p. 65-66.

⁴¹⁵ BOSCHI, Caio, op. cit., 1986, p. 58 et seq; OLIVEIRA, Anderson J. Machado de. *Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Quartet/FAPERJ, 2008 p. 257-258; AZZI, Riolando. *A Instituição Eclesiástica durante a Primeira Época Colonial*. In: HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977, t. 2, p. 234-235.

⁴¹⁶ FROESCHLÉ-CHOPARD, Marie-Hélène. *Dieu pour tous et Dieu pour soi: Histoire des confréries et de leurs images à l'époque moderne*. Paris: L'Harmattan, 2006, p. 162-163.

Imagem 9 – *Sumário das Indulgências* da Irmandade de Santa Maria de Madalena em Lisboa (1579)



SUMMARIO das Indulgencias, Priuilegios, Conseruatorias, [...] aos irmãos & Confrades da irmãdade & cõfraria de Sancta Maria Magdalena [...]. Lisboa: Marco Borges, 1579.

Os dados colhidos nos revelam que as irmandades eram as principais instituições à frente da requisição de indulgências e, em certos casos, essas graças estavam associadas à própria ereção das confrarias e às atividades cotidianas menos solenes dos irmãos. Um desses exemplos é o breve apostólico alcançado pelos irmãos de Nossa Senhora da Lapa dos

Mercadores, da cidade do Rio de Janeiro, em 1753. No início do documento, o papa Bento XIV afirmou:

Considerando nós a fragilidade da nossa mortalidade, e a condição do que mero humano, e a severidade do tremendo Juízo, desejamos que todos os fiéis cheguem ao mesmo Juízo com boas obras, e piedosas preces, para que por elas seus pecados lhe sejam perdoados, e eles mesmos mais facilmente possam conseguir, e merecer alcançar os gostos da eterna felicidade. Como quer que, conforme entendemos por letras que nos foram mandadas, na Igreja ou Oratório público da Boa Virgem Maria na cidade do Rio de Janeiro nas Índias, exista canonicamente erigida, ou que ainda se acha de erigir a juntamente pia, e devota Confraria dos fieis cristãos de um e outro sexo debaixo do nome, e invocação da mesma B. Virgem Maria chamada de Lapa contanto que não seja somente para os homens de sua especial arte para glória e louvor de Deus todo poderoso, remédio das almas e socorro do Próximo, cujo irmãos e irmãs confrades se costumarão sempre, ou pretende exercitar em muitas obras de piedade, caridade, e misericórdia.⁴¹⁷

Todas as concessões que o pontífice fazia por meio do breve partiam da crença que a confraria desenvolvia exercícios pios e assistenciais, não só entre os seus confrades, mas também com os demais. Assim, as graças destinadas à irmandade acabariam por inflar a sensibilidade cristã entre os irmãos, o que contribuiria para que mais fiéis estivessem preparados para a salvação quando chegasse a hora do passamento.

Para atrair mais devotos compromissados às obras de piedade, Bento XIV concedeu

misericordiosamente em o Senhor indulgência plenária a todos os fiéis de um, e outro sexo, que para o futuro entrarem na dita confraria no dia primeiro de sua entrada, se verdadeiramente contritos, e confessados receberem o Santíssimo Sacramento da Eucaristia, e tanto assim os irmãos e irmãs confrades já ajuntados, como aos que pelo tempo vindouro se escreverem de ajuntar na dita irmandade, para que estas cada vez mais se animem no exercício destas mesmas obras pias, e para que os mais fiéis de Cristo se movam a entrar na dita confraria, a continuarem para o futuro no mesmo santo exercício, e [...] no artigo da morte de quaisquer dos irmãos, ou irmãs, se também verdadeiramente contritos, confessados, e refeitos com a Sagrada Comunhão, ou, se isto não puderem fazer, ao menos contritos, e arrependidos invocarem com a boca, podendo ou ao menos com o coração o Santíssimo Nome de Jesus, também concedemos da mesma maneira indulgência plenária, fazendo-lhes algum sinal de penitência [...].⁴¹⁸

A indulgência logo na adesão à confraria teria como objetivo animar os fiéis nas boas obras que deveriam ser executadas pela instituição. Mais uma vez, a boa obra é a causa

⁴¹⁷ ACMRJ, Série: Breves Apostólicos, notação 127, f.5.

⁴¹⁸ Ibid, f. 5v.

da concessão da graça, sendo esta utilizada como instrumento eclesiástico para estimular o espírito religioso dos fiéis. Convém também notar que uma plenária seria aplicada no artigo de morte, propiciando um consolo maior aos irmãos moribundos que partiriam desta vida com todas as penas temporais remidas.

As visitas às igrejas realizadas pelos irmãos também contariam com indulgências, desde que eles as fizessem confessados e refeitos com a eucaristia e se pusessem a rezar em prol da Santa Madre Igreja. Para a visita feita no dia de Nossa Senhora da Lapa, receberiam uma plenária, enquanto nas festividades de Nossa Senhora sob as invocações de Purificação, Natividade, Encarnação e Conceição adquiriam sete anos de perdão e outras quarentenas. Além disso, os confrades que

todas as vezes que assistirem na mesma igreja, capela, ou oratório as missas que pelo decurso do tempo se celebrarem, ou aos officios divinos, que se fizerem, ou assistirem as congregações públicas, ou privadas da mesma confraria em qualquer parte, que se fizerem ou receberem aos pobres em hospedagens, ou compuserem paz entre os inimigos, ou a fizerem compor, ou procurar se componha e também se acompanharem aqueles que levarem os corpos dos defuntos tanto dos seus mesmos confrades, como os de outros quaisquer defuntos a sepultura, ou acompanharem quaisquer procissões, que se houverem de fazer licença do ordinário, ou acompanharem ao Santíssimo Sacramento tanto nas procissões como quando pelo decurso do tempo se leva aos enfermos ou no caso em que estejam impedidos, dado para isto o sinal no sino rezarem de joelhos uma vez a oração do Padre Nosso, e Ave Maria ou também cinco vezes as mesmas orações rezadas pelas almas dos irmãos, ou irmãs da mesma confraria, ou reduzirem a alguém desencaminhado para o caminho da perfeição e salvação, e ensinarem aos ignorantes os preceitos de Deus, que mais necessários são para se salvarem, ou exercitarem outra qualquer obra de piedade, ou caridade de todas as vezes que exercitarem qualquer obra das sobreditas lhe relaxamos sessenta dias das penitências a eles impostas, ou devidas, por qualquer modo, na costumada forma da Igreja.⁴¹⁹

Ao final do breve, o irmão da Lapa, caso cumprisse todos os requisitos, receberia uma indulgência plenária ao integrar o sodalício, uma plenária em artigo de morte, uma plenária ao visitar a igreja na festa principal e várias parciais entre visitas ao próprio templo e ações caritativas ao próximo. Se um indivíduo fosse um confrade ideal, ele disporia de um acervo de indulgências considerável quando na prestação de contas com Deus, após a sua morte. Entretanto, se isso não fosse suficiente e ele fosse detido no Purgatório, todas essas concessões poderiam ser-lhe transmitidas por modo de sufrágio. Assim, o confrade poderia continuar sendo beneficiado até mesmo no *post mortem*.

⁴¹⁹ ACMRJ, Série: Breves Apostólicos, notação 12, f. 6v.

Não é difícil imaginar que essas concessões animassem de fato os fiéis, como propusera o papa. Nesse caso, as indulgências foram utilizadas como instrumentos atrativos para o recrutamento de novos irmãos. Estudando as confrarias em Cambrai, na França, Philippe Desmette mostra que a partir do século XVII não há praticamente ereção de irmandades sem a reivindicação de indulgências à Santa Sé, de tal sorte que se confunde às vezes o ato de criação com a concessão desses benefícios. Afirma também que existiria um “modelo clássico de indulgência confraternal”, no qual se aplicavam “três indulgências plenárias (na entrada, durante a festa principal e no artigo da morte); quatro indulgências de sete anos e sete quarentenas nos dias de festivais secundários; sessenta dias de perdão a cada vez que exercitam um trabalho de piedade ou caridade.”⁴²⁰ Pesquisando nos arquivos da Cúria Romana, Marie-Hélène Froeschlé-Chopard argumenta que tal conjunto de graças era recorrentemente concedido pelo papado às confrarias europeias, de modo ser verificável mais de 40.000 indulgências às irmandades entre 1640 e 1650.⁴²¹

O modelo descrito foi o que se verificou para a irmandade da Lapa. As origens desta irmandade remontam a um oratório dedicado a santa próximo à Rua da Cruz desde o século XVII. Em 1747, deu-se início à construção da igreja. Em 1750, ainda que não estivesse finalizada, foi sagrada e passou a realizar seu culto em um altar provisório na capela-mor. Apenas em 1755 que as obras foram concluídas.⁴²² O breve apostólico foi emitido em 15 de março de 1751, o que torna possível imaginar que a solicitação tenha sido feita próxima à sagração do templo. Isso explicaria também o motivo de o papa se referir no breve à igreja como pronta ou a se erigir. Assim, o momento em que a irmandade formalmente passou a usufruir de um templo próprio também foi o qual os irmãos buscaram munir-se com graças perpétuas.

A ação dos devotos de Nossa Senhora da Lapa não seria incomum. Como a concessão e aprovação da graça poderia demorar, a precaução em requisitar à Roma a graça é compreensível. De todo modo, também manifesta a relação indissociável entre as indulgências e os sodalícios, onde as associações não cessavam de suplicar as graças

⁴²⁰ Tradução minha: “[...]Trois indulgences plénières (à l'entrée, à l'article de la mort et lors de la fête principale); quatre indulgences de sept ans et sept quarantaines aux jours des fêtes secondaires; soixante jours de pardons à chaque fois qu'ils exercent une oeuvre de piété ou de charité.” DESMETTE, Philippe. *Dans le sillage de la Réforme catholique : les confréries religieuses dans le Nord du diocèse de Cambrai (1559-1802)*. Tese (Doutorado em Filosofia e Letras)- Université Catholique de Louvain, 2005, 832p, p. 268. Disponível em: <http://hdl.handle.net/2078.1/149812>. Acesso em: 12 de dezembro de 2015.

⁴²¹ FROESCHLÉ-CHOPARD, Marie-Hélène, op. cit., 2006, p. 164.

⁴²² IPHAN. *Igreja de Nossa Senhora da Lapa dos Mercadores (Rio de Janeiro, RJ)*. Disponível: http://portal.iphan.gov.br/ans.net/tema_consulta.asp?Linha=tc_hist.gif&Cod=1735. Acesso em: 25/05/2018; OLIVEIRA, Miriam Andrade Ribeiro de; JUSTINIANO, Fátima. *Barroco e Rococó nas igrejas do Rio de Janeiro*. Brasília: Iphan/Programa Monumenta, 2008, vol. 2, p.11.

pontificias. Nessa lógica, a recepção da indulgência seria o coroamento de um processo em curso.⁴²³ Um grupo de devotos se une em torno de uma veneração, erige um templo e, finalmente, coleta o privilégio.

Além da irmandade da Lapa dos Mercadores, há no ACMRJ mais quatro processos com concessões de indulgências semelhantes a esse caso. São referentes às confrarias de Nossa Senhora da Boa Morte, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora da Lapa do Desterro e São Pedro dos Clérigos. O exemplo da Lapa dos Mercadores é interessante, uma vez que, em novembro de 1781, se juntou no processo um pedido para que o edital emitido em 1754 constando todas as graças fosse novamente escrito, pois as letras deles já tinham se apagado.⁴²⁴ Talvez por manuseio ou pela exposição, o edital tenha se deteriorado. Dada a sua funcionalidade, o edital era um instrumento valioso para os irmãos, e também para os futuros, e o ordinário assentiu a redação de um novo edital. Esse exemplo nos sugere que, para o Rio de Janeiro colonial, o edital passado pela Câmara Eclesiástica era o documento utilizado pelos impetrantes para comunicar a obtenção de determinada graça, em virtude de o breve apostólico ficar sob a posse do bispado.

Nas relações entre as indulgências e as irmandades no Rio de Janeiro, é necessário citar as graças impetradas em 1783 pela Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, localizada na Igreja de Nossa Senhora da Conceição do Hospício dos Pardos. Sobre a história das confrarias da Boa Morte, Froeschlé-Chopard conta que a primeira foi ereta em 1648 na Igreja de Jesus em Roma, templo fundado pela Companhia de Jesus. Em 1729, foi promovida à arquiconfraria, possuindo, assim, filiais pelo mundo católico. A associação era reflexo da preocupação jesuítica, após a reforma tridentina, em se preparar para a morte por toda a vida e não somente às vésperas dos últimos suspiros.⁴²⁵ Estava focada na salvação individual, de modo que as orações coletivas, meditações e demais exercícios espirituais estavam sempre centrados nos indivíduos que os recitavam, expressando, dessa forma, a inquietação diante da morte de si. Nesse sentido, a historiadora argumenta como essa sensibilidade individual é resultado das progressivas mudanças ocorridas nas associações no

⁴²³ FROESCHLÉ-CHOPARD, Marie-Hélène, op. cit., 2006, p. 165.

⁴²⁴ ACMRJ, Série: Breves Apostólicos, notação 127, f. 14.

⁴²⁵ CHARTIER, Roger. Les arts de mourir, 1450-1600. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 31e Année, n°. 1 (Jan.- Feb., 1976), p. 51-75; ARAÚJO, Ana Cristina, op. cit., 1997, p. 170-174; RODRIGUES, Claudia. Nas fronteiras do além... p. 62-65. Expressão dessa preocupação, serão discutidas, no capítulo a seguir, algumas questões ligadas à obra seiscentista do padre jesuíta Estevão de Castro, autor do manual de bem-morrer *Breve aparelho de e modo fácil para ajudar a bem morrer um cristão...* O livro teve grande difusão no mundo lusitano, sendo possível encontrar menções à obra nos testamentos setecentistas do Rio de Janeiro.

período moderno: mesmo estando perante uma devoção coletiva, o elemento individual ganha força dentro da vida fraternal.⁴²⁶

Em 1783, os irmãos da Boa Morte procuraram a câmara eclesiástica do Rio de Janeiro em busca de impetrar as mesmas graças concedidas pelo papa Benedito XIII, em 23 de setembro de 1729, para a confraria original em Roma. Para tal, apresentaram um “Sumário de todas, e cada uma das Indulgências” desfrutadas pela irmandade primária. Entre as graças, estavam: uma plenária aos irmãos comungados no dia de adesão à associação; uma plenária aos irmãos moribundos que evocassem com a boca ou o coração o nome de Jesus no leito de morte; uma plenária aos irmãos confessados que comungarem na mesma igreja nas sextas-feiras ou domingos quando houver exposição do Santíssimo Sacramento; sete anos e quarentenas de indulgências aos irmãos que se flagelassem com disciplina ou rogassem à Maria nas mesmas sextas-feiras ou domingos com exposição do Santíssimo Sacramento; um ano de indulgência aos irmãos que acompanhassem os defuntos até a sepultura e, estando impedidos por doença, rezassem um Pai Nosso e Ave Maria ao ouvirem o sino do cortejo fúnebre, aos que participassem do culto divino durante a semana, aos que visitassem pobres enfermos nos hospícios ou presos nos cárceres, aos que examinassem a consciência antes de dormir; aos irmãos que visitassem a igreja da confraria durante o período da quaresma lucrariam as Indulgências das Estações. Além dessas, os irmãos arrependidos e confessados que comungassem na igreja da irmandade receberiam uma plenária nos dias das seguintes festas: Natal, Ressurreição, Assunção, Epifania, Pentecostes, Corpo de Cristo, Purificação de Nossa Senhora, Assunção, Conceição, Natividade, Nascimento de São João Batista, São José, Comemoração de Todos os Santos e nas festividades de cada um dos Santos Apóstolos.⁴²⁷

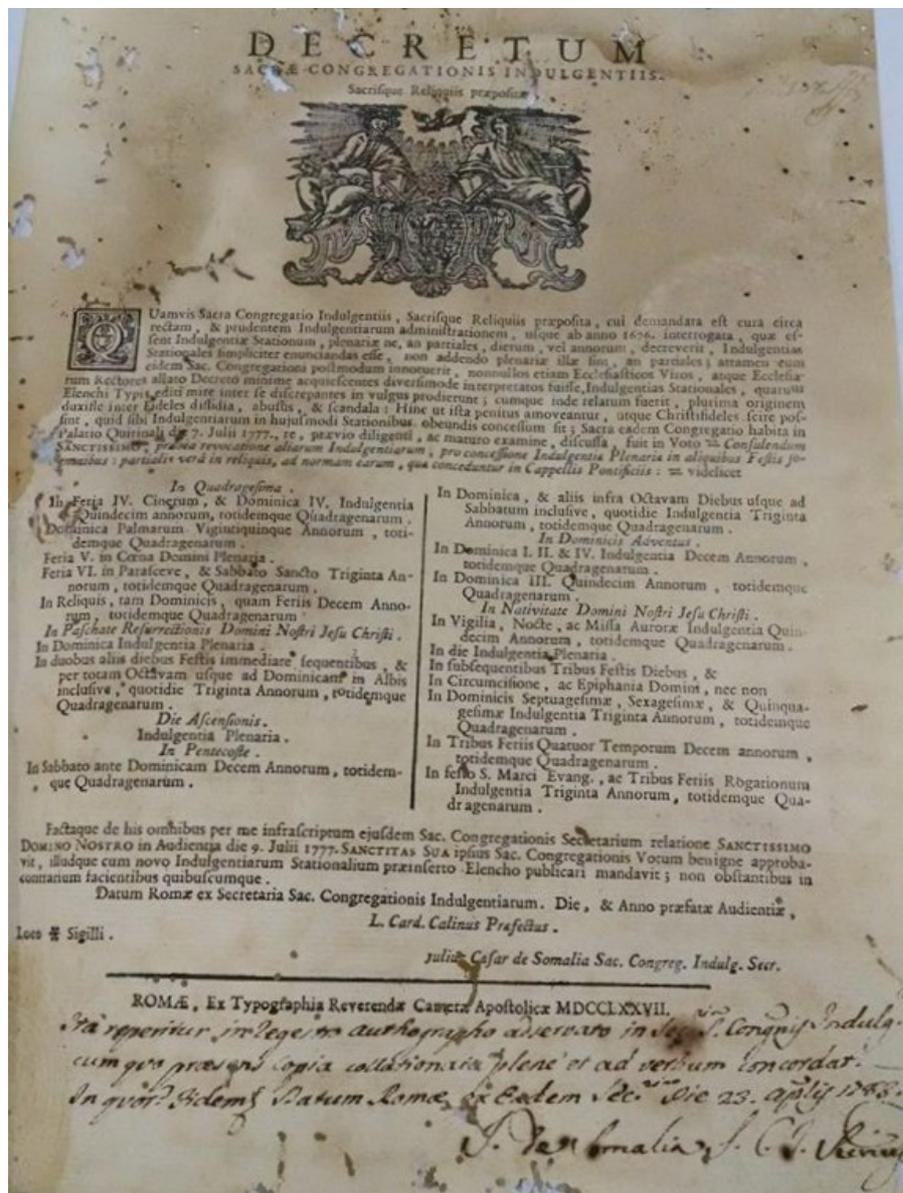
Para lucrarem as Indulgências das Estações, apresentaram os confrades um decreto impresso, onde se determinava todos os dias e as respectivas indulgências aplicadas de acordo com os dias da quaresma e outras festas do calendário litúrgico. A prática de conceder esses perdões na *Via Sacra* teria surgido com os franciscanos, em virtude do costume de encenarem as estações do martírio de Cristo em seus claustros, sendo a primeira indulgência concedida aos irmãos em 1686. Em 1726, o papa Clemente XIII ampliou o perdão a todos os cristãos que visitassem as estações da via dolorosa eretas pelos franciscanos. Cada estação deveria ser construída em dobro, uma para cada gênero. A cada estação, o sacerdote recitaria a meditação referente à mesma e os fiéis, devidamente

⁴²⁶ FROESCHLÉ-CHOPARD, Marie-Hélène, op. cit., 2006, p. 248-250.

⁴²⁷ ACMRJ, Série: Breves Apostólicos, notação 235, f. 6, 6v.

contritos, deveriam rezar o Pai Nosso e a Ave Maria. O mesmo procedimento deveria se repetir em todas as estações.⁴²⁸

Imagem 10 – Decreto das Indulgências das Estações (1777)



ACMRJ, Série: Breves Apostólicos, notação 235, f. 8.

O exercício se difundiu no mundo católico e prática passou a ser aplicada a outras ordens. Dada a série de abusos ocorridos, a Congregação das Indulgências, em 1748, decidiu que a ereção da *Via Crucis* só poderia ocorrer com a autorização escrita do superior e ordinário da ordem ou do pároco. Lea conta que em Portugal era comum a construção das estações em oratórios e capelas tão pequenos que de uma estação para a outra dava-se apenas passos, o que levou a determinação que entre as estações deveriam ser bem

⁴²⁸ LEA, Henry, op. cit., 1896, p. 464 - 467.

espaçadas. Em 1758, foi autorizado que os fiéis ficassem parados e apenas o sacerdote percorresse as estações, enquanto executavam os exercícios espirituais comuns à prática.⁴²⁹ Isso ajuda a explicar o motivo de o decreto (imagem 10) obtido pelos irmãos da Boa Morte advertir, em seu preâmbulo, que fossem aplicadas as plenárias e as parciais a partir do determinado no documento, uma vez que muitos escândalos e controvérsias aconteciam nas Indulgências das Estações.

Na quarta-feira de Cinzas e no quarto domingo da quaresma, seriam concedidos 15 anos e 15 quarentenas de perdão. Na quinta-feira da Semana Santa, uma plenária. Na sexta-feira e do Sábado de Aleluia, 30 anos e outras quarentenas. No Domingos e demais dias da Semana Santa, 10 anos e outras quarentenas. Na Páscoa, uma plenária. Esses são alguns dos muitos ganhos que estavam previstos no decreto.

Por meio dos exemplos da irmandade da Lapa e Boa Morte, buscou-se demonstrar como a concessão de indulgências esteve atrelada aos sodalícios. As ordens terceiras, assim como no exemplo da Boa Morte, também gozavam de perdões que eram concedidos a todos os terceiros das ordens existentes no mundo católico. Para a Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo, a obra *Thesouro carmelitano...* do frei José de Jesus Maria possui um capítulo (“Das inumeráveis Indulgências, que ganham, e podem ganhar os Terceiros do Carmo”) dedicado a informar aos terceiros todas as indulgências que podiam receber ao tomar o hábito da ordem. À semelhança ao visto para as irmandades, lucrariam uma plenária no dia que os irmãos recebessem o hábito do Carmo.⁴³⁰

Para além da lógica de agregar mais irmãos através de inúmeras indulgências, Froeschlé-Chopard ressalta a função das irmandades frente ao perecimento humano. A historiadora argumenta que o Purgatório está em todas as confrarias, não importando a devoção principal da associação. Para isso, a mesma se vale da afirmação de Michel Vovelle de que o Purgatório é o *ausente-presente* (“absence-present”) nos testamentos provençais do século XVIII. Ainda que não estivesse explicitado diretamente, seria a crença no Purgatório que fundamentaria as práticas lúgubres e o recurso às indulgências nos sodalícios. É evidente que a veneração a alguns santos, como São Miguel e São José, estivesse atrelada à morte, mas muitas dessas confrarias nem sempre carregavam em seus títulos a invocação das Almas do Purgatório. No culto mariano, por exemplo, os laços entre a Virgem e as encarceradas na via purgativa eram tamanhos, a ponto da santa ser considerada rainha do

⁴²⁹ LEA, Henry, op. cit., 1896, p. 467.

⁴³⁰ MARIA, José de Jesus. *Thesouro carmelitano manifesto: e oferecido aos irmãos, & irmãs da veneravel Ordem Terceira da Rainha dos Anjos, Mãe de Deos, Senhora do Carmo...* Lisboa: Miguel Manescal, 1750, p. 108.

Purgatório. Prova disso é a criação em 1592 da arquiconfraria de Santa Maria do Sufrágio, edificada em Roma. A vinculação de Maria e outras santidades ao socorro das almas não precisava estar manifesto no título do sodalício. Assim, a historiadora explica que as “práticas idênticas recomendadas por todas as irmandades devotas da Reforma Católica significam que nem sempre é clara a fronteira entre as diferentes associações, das quais muitos fiéis participaram simultaneamente.”⁴³¹ Em outras palavras, embora estivessem sob titulações distintas, as confrarias, muitas vezes, reproduziam os mesmos exercícios espirituais e buscavam privilégios semelhantes.

A exemplo do catolicismo europeu, encontramos no Rio de Janeiro a mesma primazia das irmandades no recurso às indulgências. Os casos analisados anteriormente estão relacionados aos perdões dados aos irmãos, porém será visto adiante que algumas indulgências das associações eram aplicáveis para o público cristão em geral. Das 83 solicitações de perdões, verifica-se que 40 foram para altares privilegiados, 25 para visitas às igrejas e 18 para atividades pias diversas. Vejamos as principais.

2.5.1 Os altares privilegiados

O diferencial de um altar privilegiado era que as missas de sufrágio rezadas nele teriam o poder de libertar as almas do Purgatório através da aplicação de uma indulgência à alma cuja missa foi intencionada. Nesse sentido, esses locais materializavam um poderoso instrumento para a salvação, aplacando totalmente os suplícios aos quais uma alma poderia estar submetida. Conforme discutido, a instituição eclesiástica não possuía o direito de retirar diretamente os fiéis defuntos das chamadas purgatoriais, entretanto poderia aplicar indulgências por modo de sufrágio. Assim, a missa, a principal forma de sufragar as almas, poderia ser acompanhada por uma graça.

Antes do pontificado de Gregório XIII no século XVI, a concessão de altares privilegiados era rara. Henry Charles Lea afirma que a prática tem suas origens na Basílica de Santa Praxedes, em Roma, e que os papas Leão X e Clemente VII aplicaram o mesmo privilégio para outras igrejas. No decorrer do período moderno, especialmente no pontificado de Gregório XIII, tais privilégios se difundiram pela cristandade, principalmente entre as igrejas de ordens regulares. O mesmo pontífice concedeu aos clérigos o privilégio de rezar

⁴³¹ Tradução minha: “[...] pratiques identiques préconisées par toutes les confréries dévotes de la Réforme catholique font que la frontière n’est pas toujours nette entre les différentes associations, auxquelles participaient d’ailleurs simultanément bien des fidèles.” FROESCHLÉ-CHOPARD, Marie-Hélène, op. cit., 2006, p. 241.

missas pelas almas com indulgências, isto é, ao invés da graça estar atrelada ao altar estava ligada ao celebrante. Em 1606, visando coibir abusos, o papa Paulo V solicitou a revisão das concessões feitas e impôs limitações. Apenas igrejas que rezassem mais de 40 missas por dia poderiam dispor de um altar privilegiado diário. Os templos que celebrassem menos de 14, obteriam somente dois dias para o dito privilégio, enquanto os que rezassem menos de sete missas teriam unicamente um dia para tal graça. Em 1724, o papa Benedito XIII teria concedido a elevação a altar privilegiado diário para toda catedral católica que não possuísse um. Em 1759, o pontífice Clemente XIII teria concedido um altar privilegiado diário a todas as paróquias do mundo católico por sete anos. Findado o período, cabia ao bispo da localidade estender a graça nas dioceses por mais sete anos, caso não houvesse impeditivo para a renovação. Ademais, as indulgências dos altares privilegiados eram uma das poucas que não eram suspensas por ocasião do jubileu.⁴³²

Os benefícios de uma missa rezada a partir de um altar privilegiado eram sempre ressaltados pelos pontífices nos breves. Em um breve de 1747 para a Irmandade das Almas da freguesia da Candelária, Bento XIV explicou como a graça seria aplicada em prol dos defuntos.

Para perpétua memória desta graça aplicados [ilegível] com caridade paterna a salvação das Almas, algumas vezes engrandecemos os lugares sagrados com espirituais dádivas de indulgências para que dali as almas dos fiéis defuntos possam alcançar os sufrágios dos merecimentos de Nosso Senhor Jesus Cristo, e de seus santos, e ajudar com eles serem guiados por misericórdia de Deus das penas do Purgatório para a salvação eterna. Portanto querendo nos ilustrar com esta especial graça a Igreja Paroquial da Bem Aventurada Virgem Maria chamada da Candelária da cidade do Rio de Janeiro na qual se acha colocado o altar da Irmandade de São Miguel Arcanjo, e das Almas do Purgatório que se de presente não acha condecorada com semelhante privilégio concedemos, e permitimos, confiados da misericórdia de Deus todo poderoso, e na autoridade de seus bem aventurados Apóstolos Pedro e Paulo, que todas as vezes que algum sacerdote secular, ou regular celebrar no dito altar missas dos defuntos no dia da sua comemoração, e todos os mais dias dentro da sua oitava, e em lá dia serial de qualquer semana que há de ser assinado pelo ordinário pela alma de qualquer irmão, ou irmã da dita irmandade que desta vida passa-se na graça de Deus, a mesma alma alcance o perdão do Tesouro da Igreja por modo de sufrágio, e tal sorte que sendo favorecido e ajudados com os merecimentos do mesmo Senhor Jesus Cristo, da Bem-Aventurada Virgem Maria, e de todos os santos, fique ou seja livre das penas do Purgatório. Não obstante quaisquer coisas que façam em contrário valerão as presentes letras tão somente por dez anos. Dado em Roma junto a Santa Maria Maior

⁴³² TINGLE, Elizabeth, op. cit., 2015, p. 83-84; LEA, Henry, op. cit., 1896, p. 364-368.

debaixo do anel do pescador no dia catorze de abril de mil setecentos, e quarenta e sete no ano sétimo do nosso pontificado [...].⁴³³

Como o altar privilegiado derivava da concessão de indulgências, a explicação do seu poder era a mesma daquelas. O pontífice era o detentor da autoridade dos apóstolos Pedro e Paulo, o que lhe permitiria dispensar o tesouro dos méritos criado pelos santos e, principalmente, por Jesus Cristo no lenho da cruz. As penas temporais a serem cumpridas no Purgatório seriam quase instantaneamente apagadas pelo perdão alcançado via o sacrifício eucarístico, uma vez que a Igreja Católica só poderia aplicar indulgências aos defuntos por modo de sufrágio. O rito realizado em altar privilegiado era incrementado de tal forma que permitiria vislumbrar a salvação eterna. Jean Delumeau chama atenção ao fato de que o privilégio era aplicado para uma única alma por vez, sendo, assim, uma graça personalizada. O celebrante até poderia intencionar a missa para vários defuntos, todavia a indulgência seria aplicada a um defunto específico.⁴³⁴

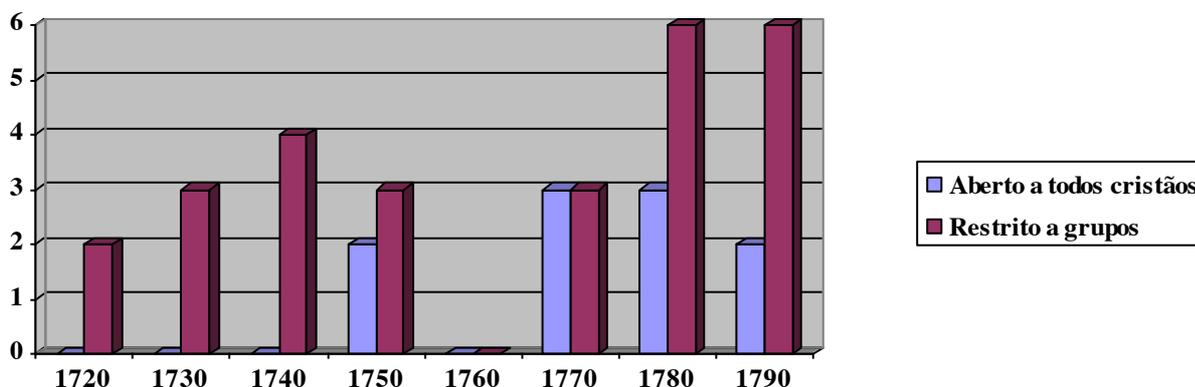
De acordo com o breve supracitado, as missas realizadas em comemoração dos defuntos (em 2 de novembro), as realizadas nos oito dias que seguem após o falecimento (o chamado oitavário) e aquelas em um determinado dia da semana teriam o poder de perdoar as penas temporais existentes. O dia da semana escolhido pela irmandade foi a segunda-feira. Segundo a doutrina católica, os suplícios do Purgatório cessavam no domingo, Dia do Senhor, e retornavam no dia seguinte.⁴³⁵ Dessa forma, as missas rezadas na segunda-feira auxiliariam as almas que regressavam às penas temporais e, especialmente no caso do breve mencionado, o altar privilegiado garantiria que a alma ficasse “livre das penas do Purgatório”.

⁴³³ ACMRJ, Série: Breves Apostólicos, notação 103, f. 4.

⁴³⁴ DELUMEAU, Jean, op. cit., 1989, p. 384.

⁴³⁵ CAMPOS, Adalgisa Arantes. *As Irmandades de São Miguel e as Almas do Purgatório: culto e iconografia no Setecentos mineiro*. Belo Horizonte: C/ Arte, 2013, p. 97-98.

Gráfico 1 – Aprovação de altares privilegiados por década



FONTE: ACMRJ.Série: Breves apostólicos, notações: 5, 17, 36A, 50, 52, 89, 93A, 103, 105, 128, 141A, 154, 160, 172, 186, 187, 188, 189, 191, 213, 233, 234, 239, 242, 244, 255, 264, 269, 285, 286, 295, 299, 302, 303, 317.

Entre os 40 processos para altares privilegiados que consultei, 37 foram deferidos, sendo 27 impetrados para atender determinados grupos como irmãos confrades, irmãos terceiros, recolhidas etc, conforme mostrado no gráfico 1. Isto é, o privilégio só era válido para missas rezadas em intenção de almas ligadas àquelas associações em vida. O que vemos aqui é que a maioria das solicitações de altares privilegiados buscava beneficiar apenas determinados cristãos circunscritos a associações leigas e ordens terceiras.

Já os 10 altares restantes podiam ter missas ditas em intenção de qualquer cristão. Diferentemente dos outros 27 altares privilegiados, a aplicação de indulgências via sufrágios nesses 10 casos não estava restrita a cristãos específicos, sendo disponíveis a quem encomendasse a missa aos responsáveis por aquele altar. Dentre esses 10, 5 foram obtidos por associações leigas (para que fossem altares abertos a todos os cristãos, independente de pertencerem a uma associação), 4 foram alcançados por particulares para paróquias e 1 para uma capela particular. Geralmente, essas concessões tinham um tempo de duração estabelecido pelo pontífice no próprio breve ou decreto. Os períodos variavam entre 7, 10 e 15 anos. Apenas a partir da década de 1770 encontram-se altares privilegiados validados perpetuamente, conforme pode se observar no quadro 2.

Quadro 2 – Concessões de altares privilegiados no século XVIII

Aprovação	Altar/local	Ocasão	Duração
03/03/1723	Altar de N. S. do Pilar do Mosteiro de São Bento	Dia da comemoração dos defuntos, oitavário, quinta-feira	10 anos
21/07/1728	Altar de Santana da Ig. do Convento de N.S. do Carmo	Dia da comemoração dos defuntos, oitavário, terça-feira	10 anos
02/04/1735	Altar de N. S. da Conceição da Irmandade de N. S. na Ig. da Candelária	Dia da comemoração dos defuntos, oitavário, sábado	10 anos
23/12/1738	Altar do Santíssimo Sacramento na Ig. da Candelária	Dia da comemoração dos defuntos, oitavário, quinta-feira	10 anos
03/09/1739	Altar-mor de São José na Igreja de São José	Dia da comemoração dos defuntos, oitavário, segunda-feira	10 anos
09/11/1746	Altar da Ir. de N. S. da Boa Morte na Ig. de N. S. da Conceição do Hospício dos Pardos	Dia da comemoração dos defuntos, oitavário, segunda-feira	10 anos
13/07/1747	Igreja de N.S. da Glória	Dia da comemoração dos defuntos, oitavário, segunda-feira	7 anos
09/07/1749	Altar de Santana na Freg. De N. S. do Pilar do Iguassu	Dia da comemoração dos defuntos, oitavário, terça-feira	10 anos
27/10/1749	Altar da Ir. de São Miguel e das Almas na Ig. Candelária	Dia da comemoração dos defuntos, oitavário, segunda-feira	10 anos
13/09/1753	Altar de N. S. da Lapa na Ir. de N. S. da Lapa dos Mercadores	Dia da comemoração dos defuntos, oitavário, segunda-feira	10 anos
22/09/1755	Altar de São Miguel da Ig. de N. S. do Loreto de Jacarepaguá	Dia da comemoração dos defuntos, oitavário, segunda-feira	10 anos
28/10/1756	Altar da Capela da Ordem 3ª de N. S. do Carmo	Dia da comemoração dos defuntos, oitavário, sábado	10 anos
08/03/1757	Altar de São Miguel na Ig. da Freguesia dos Campos dos Goitacazes	Dia da comemoração dos defuntos, oitavário, segunda-feira	7 anos
17/10/1759	Altar da Santana na Ig. de N. S. da Conceição do Hospício dos Pardos	Dia da comemoração dos defuntos, oitavário, terça-feira	10 anos
15/02/1772	Todos os altares da Ig. de N. S. da Conceição do Hospício dos Pardos para missas para a Ir. de N. S. da Boa Morte	Missas de defuntos pelos irmãos defuntos da Boa Morte	perpétuo
22/12/1772	Qualquer altar da Ordem 3ª de N. S. do Carmo	Dia do óbito e disposição de qualquer irmão, no aniversário	perpétuo
29/03/1773	Altar de N. S. da Graça na Igreja de Santa Rita	Todas as missas de defuntos	perpétuo
18/10/1776	Altar-mor de sua Igreja do Convento de N. S. da Conceição da Ajuda	Todas as missas de defuntos	perpétuo

2x/12/1779	Altar do Nosso Senhor dos Passos na capela da Ordem 3ª de N. S. do Carmo	Todas as missas de defuntos	perpétuo
08/04/1783	Altar de Santana na Ig. de N. S. da Lapa dos Mercadores	Todas as missas de defuntos	perpétuo
08/04/1783	Altar da Irmandade de N. S. da Lapa dos Mercadores	Todas as missas de defuntos	perpétuo
27/06/1783	Altar-mor de N. S. do Carmo e outros altares da Ordem 3ª de N. S. do Carmo	Dia falecimento de irmãos no altar-mor e demais dias em outros altares da igreja	perpétuo
25/06/1784	Altar de N.S. do Bonsucesso na Igreja de N.S. da Visitação	Todas as missas de defuntos	perpétuo
25/06/1784	Igreja do Hospital da Santa Casa de Misericórdia	Todas as missas de defuntos falecidos no hospital	perpétuo
25/06/1784	Todos os altares da Santa Casa de Misericórdia	Dia do óbito e disposição de qualquer irmão	perpétuo
01/10/1784	Igreja de São José	Missas fúnebres dos irmãos de N. S. do Amparo	-
13/03/1786	Capela de Nossa Senhora dos Homens	Oitavário, dia da comemoração dos defuntos, segunda-feira, quarta-feira, sexta-feira, sábado	perpétuo
09/11/1787	Altar-mor da Igreja de N. S. do Loreto de Jacarepaguá	Todas as missas de defuntos	15 anos
18/06/1788	Altar de São Brás do Mosteiro de São Bento	Missas de defuntos pelos irmãos	perpétuo
12/02/1790	Qualquer altar da Ig. De N. S. da Candelária	Todas as missas de defuntos	perpétuo
26/08/1791	Altar-mor da capela da Ordem 3ª de N. S. do Carmo	Todas as missas de defuntos	perpétuo
29/05/1794	Qualquer altar do Recolhimento de N. S. do Parto	Todas as missas em intenção das recolhidas defuntas	perpétuo
29/05/1794	Qualquer altar do Recolhimento de N. S. do Parto	Missa no dia do óbito ou deposição das recolhidas defuntas	perpétuo
11/03/1795	Altar de N. S. da Conceição na Capela de N. S. da Conceição	Oitavário, segunda-feira, sexta-feira, sábado	perpétuo
14/05/1796	Oratório de Antônio de Oliveira Braga	2 dias de cada semana nas missas dos familiares defuntos	perpétuo
07/03/1797	Oratório do Capitão Luiz Antônio Ferreira	2 dias de cada semana nas missas dos familiares defuntos	licença do Ordinário
01/03/1799	Altar do Divino Espírito Santo na Ig. do Seminário de N. S. da Lapa	Todas as missas para defuntos	perpétuo

FONTE: ACRMJ. Série: Breves apostólicos, notações: 5, 17, 36A, 50, 52, 89, 93A, 103, 105, 128, 141A, 154, 160, 172, 186, 187, 188, 189, 191, 213, 233, 234, 239, 242, 244, 255, 264, 269, 285, 286, 295, 299, 302, 303, 317.

Em grande parte desses indultos havia a possibilidade de eleição dos dias para elevarem os altares, estando essa prerrogativa a cargo da autoridade eclesiástica local. Todavia, verifiquei nos processos que os impetrantes informavam quais dias em que gostariam de desfrutar do bem espiritual. Em sete processos optou-se pelos mesmos três dias tal como a Irmandade das Almas da Candelária já em outros sete documentos, os dias da semana variavam, mas mantinham-se o dois de novembro e os dias do oitavário. Por três vezes escolheu-se que o altar fosse privilegiado em missas realizadas no dia do óbito ou de sepultamento; e em outros seis documentos observam-se dias variados. E, para fechar os 37 processos de altares privilegiados, há 14 solicitações em que o privilégio não estava ligado a dias específicos, sendo possível aplicar indulgências em todas as missas fúnebres ali rezadas.

Em 7 dos 37 altares privilegiados aprovados, afirma-se que esses seriam “como se fossem privilegiados”. Em termos de funcionamento, eles não apresentam diferenças substanciais em relação às outras concessões. Cinco foram impetrados por associações leigas e dois pelo Recolhimento do Parto. Em cinco deles, as missas poderiam ser ditas em qualquer altar dos templos em que os impetrantes estavam sediados e, em outros dois, elegeu-se o altar cuja graça estaria vinculada. Embora aquela afirmação difira dos demais breves, não foi encontrado indícios que tais concessões fossem diferentes.

De maneira geral, os altares privilegiados eram um meio de tornar mais atrativos os locais para a encomendação de missas fúnebres, já que seriam celebrações com indulgências. Assim, se de um lado as almas lucrariam com as graças capazes de as libertar do Purgatório, do outro as irmandades lucrariam com as esmolas advindas desses ritos. Essas, que já realizavam cerimônias em intenção de seus irmãos, teriam a possibilidade de acrescer réis aos seus cofres rezando também missas para as almas dos fiéis que em vida não compunham a instituição.

O mesmo valor econômico desses altares devia existir para as paróquias, entretanto é interessante ressaltar a importância dessa graça em termos geográficos. Os altares privilegiados concedidos a todos os defuntos estavam localizados em templos nas freguesias da Candelária, do Santíssimo Sacramento da Sé, de Santa Rita e da São José, sendo essas regiões marcadas por um grande número de igrejas que também concentravam a maioria das indulgências obtidas. Saindo da parte central da cidade do Rio de Janeiro, as paróquias de Campos dos Goitacazes e de Nossa Senhora do Loreto de Jacarepaguá (uma vez em 1755, com duração de 10 anos, e outra concessão em 1787 com duração de 15 anos) também obtiveram altares privilegiados. A concessão desses privilégios em paragens mais distantes da

parte central da cidade abria a possibilidade de mais fiéis defuntos usufruírem dos benefícios papais.

No mapa 1, é possível conferir alguns dos templos com altares privilegiados mencionados no quadro 2.

Não se pode perder de vista ainda o status que a obtenção de um altar privilegiado carregava, visto que era uma concessão vinda de Roma na qual se reconhecia a prática daquele templo em auxiliar as almas dos fiéis defuntos. Nessa lógica, como assinala Sergio Chahon, a missa era como um *objeto* sobre o qual os fiéis lançavam mão diante da inquietude acerca do *post mortem*. A celebração eucarística era um instrumento ambicionado pelos fiéis com fins à satisfação das necessidades espirituais decorrentes do Purgatório.⁴³⁶ Quantos mais espaços que permitissem a liberação das almas purgantes, melhor para a Igreja Padecente. Entre eles, além das igrejas matrizes e de irmandades, estavam os oratórios e as capelas.

Diferentemente de outros espaços sagrados, os oratórios e as capelas estavam sob o cuidado de particulares. A ereção desses ambientes dependia da aprovação eclesiástica, estando submetida a vistorias e regras da legislação eclesial. Porém, todos os custos para sua manutenção estavam a cargo do proprietário, o que tornava o privilégio restrito a poucos. As capelas precisavam ser construídas com pedra e cal como um templo religioso independente em algum lugar decente. Precisavam dispor de todos os paramentos litúrgicos para a realização de missas, estando aberta apenas enquanto os ritos transcorressem. Os oratórios, por sua vez, não eram um espaço separado, mas sim colocado no interior das habitações para as devoções individuais partilhadas entre os moradores da residência. Os oratórios poderiam ser transformados em altares mediante o consentimento eclesiástico, por meio de provisões episcopais ou breves apostólicos. Na análise de Chahon, a procura por essas permissões eclesiásticas revela um traço devocional da época, já que almejavam o sacrifício eucarístico de maneira privativa e mais próxima, e também social, uma vez que a ereção desses locais estava reservada à elite colonial que desfrutava desse privilégio para realizarem seus exercícios pios de modo exclusivo.⁴³⁷ Entre os breves analisados aqui foram encontrados uma capela e dois oratórios com altares engrandecidos pela Santa Sé.

Em 1795, o capitão e cavaleiro professo da Ordem de Cristo Antonio dos Santos deu entrada na Câmara Eclesiástica ao processo de elevação do altar maior da capela de Nossa Senhora da Conceição no Campo de São Domingos. O breve apostólico obtido pelo capitão data de três de fevereiro de 1784, o que significa que a solicitação foi feita, pelo menos, em 1783, porém só foi aprovada doze anos depois. A demora se explica pelo fato de o capitão ser o testamenteiro do fundador da capela, o reverendo cônego Antonio Lopes Xavier, que era tio de sua esposa. O sacerdote havia erguido a capela a sua própria custa e ao finalizá-la requisitou a licença para o seu funcionamento em 1757. O patrimônio da capela estava

⁴³⁶ CHAHON, Sergio, op. cit., 2008, p. 417-418.

⁴³⁷ Ibid, p. 41 et seq.

atrelado às casas que o clérigo possuía no Campo de São Domingos, somando cem mil réis. A capela recém-construída possuía como padroeira a Senhora da Conceição, cuja imagem de quatro palmos e coroada em prata estava guardada na Sé Catedral, esperando a licença do ordinário para que pudesse ser levada em procissão até a capela. Com o passar dos anos, a capela se expandiu e o templo, em 1772, contava com mais três altares dedicados a Santana, Santo Cristo e Santo Antônio. Em 1783, devido ao falecimento do reverendo Xavier, Antonio dos Santos tentava ser reconhecido como o administrador do templo. Para isso, levantou toda a documentação disponível sobre a capela com a Câmara Eclesiástica e em 1784 requereu à rainha D. Maria I uma provisão para tal.⁴³⁸

Certamente, a solicitação do altar privilegiado ocorreu em paralelo a essa movimentação, conforme nos indica a data do breve pontifício. Por ser o novo administrador do edifício religioso, o capitão buscou engrandecer o altar principal com indulgências aplicáveis às almas em sofrimento. Todas as missas fúnebres tencionadas a qualquer cristão rezadas nos oito dias após o falecimento e nas segundas-feiras, sextas-feiras e sábados seriam vinculadas a uma indulgência, desde que aquela alma tivesse “apartado deste mundo unida com Deus em caridade”.⁴³⁹

Uma das almas que poderia se beneficiar desse bem era a do próprio fundador da capela, uma vez que em seu testamento solicitou que missas em sua intenção fossem ditas em seu templo. Além de utilizar o edifício como altar para seus sufrágios, o sacerdote também esperou ser enterrado no local – vale lembrar que o sepultamento no interior de uma capela dependia de autorização para tal. Não foi possível averiguar se o corpo do cônego foi inumado na capela, mas em 1778 sabe-se que ocorreu o sepultamento da portuguesa Inácia Rosa no templo.⁴⁴⁰ Observa-se aqui a ampliação dos usos da capela erguida pelo cônego para além das missas cotidianas que ambicionava rezar. Frente à morte, o templo religioso ganharia novos contornos, servindo como mais um espaço em que os católicos puderam ser sepultados, ter seus sufrágios rezados e ainda obter indulgências após o falecimento.

Ao passo que as capelas poderiam ter seus rituais abertos ao público, os oratórios funcionavam de maneira mais reservada. Assim, a missa realizada em altar privilegiado num oratório ficava restrita apenas ao proprietário e sua família. Buscando esse tipo de privilégio, Antonio de Oliveira Braga conseguiu em maio de 1796 a permissão para que o altar do

⁴³⁸ AHU_ACL_CU_17, Cx. 123, D. 9959.

⁴³⁹ ACMRJ, Série: Breves Apostólicos, notação 299, f. 5.

⁴⁴⁰ Não foram encontrados indícios que relacionem a defunta com a capela. Em seu testamento, Inácia Rosa solicitou que fosse inumada na Igreja de São Domingos, porém foi sepultada na referida capela. ACMRJ, Livro de óbitos e testamentos da freguesia do Santíssimo Sacramento da Sé, 1776-1784 (AP0156), f. 136.

oratório em sua casa fosse privilegiado dois dias de cada semana para que se aproveitasse “por modo de Sufrágio pelas almas dos defuntos da Família dos Impetrantes”.⁴⁴¹

Mais tarde no mesmo ano, o capitão Luis Antônio Ferreira e sua mulher Thereza de Jesus deram entrada nos papéis para que nos oratórios de suas casas⁴⁴² fosse possível a realização do sacrifício eucarístico em diversas ocasiões. Entre as solicitações, os impetrantes pediram ao pontífice que o altar fosse privilegiado em três dias da semana, porém Pio VI permitiu apenas dois dias da semana. A existência dessa graça duraria de acordo com a licença do ordinário para funcionamento do oratório. Em março de 1797, ocorreu a visita do local, que foi descrito como muito decente, estando ereto em uma sala sem uso comum.⁴⁴³ Com a aprovação da impetração, o casal teve a sua disposição o culto divino no interior de sua residência, mantendo uma relação mais aproximada com Deus e também com seus mortos. Semanalmente, os membros defuntos da família seriam recordados durante o ritual da missa, sendo este um sufrágio incrementado com indulgências.

Tais pedidos estão fundamentados em um crucial aspecto da crença no Purgatório: a solidariedade entre os vivos e mortos. Expressa-se um cuidado específico, pois intencionava-se socorrer seus próprios mortos, obrigação orientada pela própria instituição eclesiástica. Indo além de oferecer simplesmente o ritual eucarístico, a missa iria condecorada com indulgência. Cabe se perguntar: se as missas iriam com plenárias, teria sentido a constante aplicação dessas graças aos mesmos defuntos? Esse tipo de questão parece não ter lugar diante de uma religião na qual a acumulação de bens espirituais não era mal vista, mas sim incentivada. Se tais almas já estivessem libertas do Purgatório, mal não faria as mesmas e, de todo modo, a celebração da eucaristia seria sempre bem-vinda e estimulada pela Igreja Católica.⁴⁴⁴

A importância do altar privilegiado no processo de salvação ajuda a explicar o porquê de a graça ter sido a mais buscada pelos católicos junto a Santa Sé, demonstrando também o cuidado que possuíam com os mortos. O altar engrandecido era mais um dos diversos instrumentos disponibilizados pela instituição eclesiástica para a redenção, porém era um benefício a ser colhido apenas no *post mortem*. Assim, a vinculação das indulgências às

⁴⁴¹ ACMRJ, Série: Breves Apostólicos, notação 302, f. 7.

⁴⁴² Na sentença do processo, afirma-se que as concessões valeriam para os oratórios existentes nas casas da cidade e do campo do casal. O processo apresenta apenas a visita do oratório da casa citadina, localizada na rua Direita (atual Rua Primeiro de Março). A localização da outra habitação não está indicada no processo. Ver ACMRJ, Série: Breves Apostólicos, notação 303.

⁴⁴³ Ibid.

⁴⁴⁴ Sobre os poderes e a necessidade de missas no cotidiano, consultar o capítulo 4: CHAHON, Sergio, op. cit., 2008, p. 358 et seq.

missas fúnebres refletia diretamente na crença no Purgatório, materializando-a nos vários sufrágios a serem executados em nome das almas partidas. Uma missa em um altar privilegiado poderia valer mais espiritualmente que as várias solicitadas em altares comuns pelos cristãos e, assim, era seu grande atrativo.

2.4.2 As visitas às igrejas

Conforme observado anteriormente, os papas e os bispos lançavam mão de indulgências para incentivar os fiéis a reunirem-se e participarem de exercícios piedosos ao visitarem determinados templos. As ocasiões e as igrejas a serem frequentadas ficavam sob a eleição do aparelho eclesiástico, restando ao rebanho cristão seguir as admoestações para usufruírem dos benefícios concedidos. Contudo, os católicos poderiam rogar à Santa Sé que indulgências fossem aplicadas em igrejas e em circunstâncias determinadas pelos próprios de acordo com suas venerações particulares.

Ao longo do século XVIII, foi possível encontrar 25 processos que concediam indulgências às visitas de templos no Rio de Janeiro. Dezenove desses foram impetrados por irmandades, três por particulares para capelas e os outros três entre o Recolhimento do Parto, o Convento dos reformados de São Francisco do Rio de Janeiro e a matriz da Candelária.

Os pontífices iniciavam estes breves afirmando que o benefício servia “para aumentar a religião dos fiéis, e para a salvação das almas”, quando se aplicavam “com piedosa caridade aos celestiais tesouros da Igreja”. Os requisitos para as visitas seguiam as mesmas fórmulas necessárias nas concessões do jubileu e outras graças papais, sendo imprescindível que os fiéis estivessem confessados e comungados ao frequentar os templos. Os visitantes deveriam também orar “a Deus pela concórdia dos Príncipes Cristãos, extirpação das heresias, e exaltação da Santa Madre Igreja”.⁴⁴⁵

Um traço marcante das visitas a serem realizadas pelos católicos era o requerimento da confissão e comunhão. Parte integrante do programa tridentino, a reconciliação com o Divino era imprescindível para que ocorresse a permuta entre as boas obras e a distribuição do tesouro dos méritos. Assim, esse tipo de indulgências fomentava a frequência dos fiéis nos confessionários e nos altares das igrejas. Aproveitando-se da movimentação em torno da eucaristia, a matriz da Candelária tornou-se, em 1786, um local de recepção de plenárias para os fiéis contritos que comungassem no primeiro domingo de cada mês na dita igreja. Segundo

⁴⁴⁵ ACMRJ, Série: Breves Apostólicos, notação 161.

o processo consultado, nestes domingos havia uma licença do ordinário para a comunhão geral naquela paróquia. A partir desse momento, um ato que deveria ser constante na disciplina do rebanho de Cristo passa a ser mais convidativo com a repartição de indulgências, especialmente se recordarmos que no contexto colonial a frequência de comunhão era baixa.⁴⁴⁶

Ao serem atreladas a um templo, as indulgências incrementavam ainda mais os locais sagrados. Para Elizabeth Tingle,

a criação de um “tempo do perdão” em uma igreja e comunidade, através da decoração, comportamento pessoal e liturgia coletiva estabeleceu um espaço devocional para o indivíduo católico se comunicar com Deus de um modo ainda mais concentrado do que durante os ritos diários. Este era um espaço e tempo disponíveis para todos os que se beneficiariam dele, independentemente de seu grupo social ou gênero.⁴⁴⁷

Circunscritas a um espaço e tempo determinados, as indulgências permitiam um acesso mais facilitado à graça e ao Senhor através de orações e outros rituais católicos. De certa forma, as visitas para a obtenção de indulgências podem ser lidas como um desdobramento da aplicação de graças através da oração mental, já retratada. As atividades piás eram as mesmas, entretanto condicionavam-se as graças à frequência a igrejas. A boa obra para alcançar uma indulgência necessitava não só da oração, mas também da participação em solenidades católicas. Cabe ressaltar que nos casos observados não eram as matrizes que receberiam a movimentação de fiéis, como nos jubileus, mas sim igrejas ligadas a associações religiosas e devoções específicas que desejavam que certas comemorações contassem com o engajamento do rebanho cristão. Assim, com exceção da súplica do Recolhimento do Parto, todas as demais visitas concedidas estavam abertas a participação de qualquer cristão. Além de congregar mais fiéis em prol de uma sensibilidade em especial, as visitas eram uma oportunidade para as instituições leigas demonstrarem seu poder e arregimentar novos irmãos.

Essa lógica gregária, contudo, não valeria para os recolhimentos. Constituídos para o depósito de mulheres de vários estados, esses ambientes eram marcados pela clausura e pela rotina religiosa entre as recolhidas. Dessa maneira, não era de bom tom que as habitantes do

⁴⁴⁶ CHAHON, Sergio, op. cit., 2008, p. 246.

⁴⁴⁷ Tradução minha: “The creation of ‘pardon time’ in a church and community, through decoration, personal behaviour and collective liturgy established a devotional space for the individual Catholic to communicate with God in an even more concentrated way than during daily rites. This was a space and time available to all who would avail themselves of it, whatever their social group or gender.” TINGLE, Elizabeth, op. cit., 2015, p. 154.

recolhimento do Parto vagueassem pelas ruas da urbe fluminense para lucrar indulgências. Era, então, no próprio espaço do confinamento que as recolhidas teriam a chance de adquirir uma indulgência plenária e mais relaxações. Em junho de 1793, o papa Pio VI acolheu o pedido das recolhidas por intermédio de seu benfeitor e administrador Capitão João da Costa Pinheiro. No breve apostólico, o pontífice permitiu que fosse escolhido um dia para que as recolhidas lucrassem uma plenária ao visitar a igreja do recolhimento, desde que estivessem confessadas, comungadas e se colocassem a rezar pela Igreja como costumadamente se requeria. Além disso, receberiam outra plenária se visitassem a igreja, confessadas e comungadas, nos nove dias imediatos ao dia escolhido. Nos outros oito dias da novena, adquiririam a remissão de sete anos de perdão e outras quarentenas.⁴⁴⁸

O dia aprovado pelo ordinário foi o do Santíssimo Coração de Jesus. Certamente, essa opção deriva da relação que a fundadora do recolhimento, a negra Rosa Egipcíaca, mantinha com a devoção aos Sagrados Corações da família de Deus. Em uma de suas profecias, a madre do recolhimento havia afirmado que o Rio de Janeiro enfrentaria um grande dilúvio, ficando totalmente destruído como Lisboa após o terremoto de 1755. Rosa conseguiu convencer algumas famílias a se abrigarem no recolhimento à espera do cataclismo, afirmando que o edifício se transformaria na Arca dos Cinco Corações e que esta rumaria pelo oceano até o encontro do rei D. Sebastião. Ao se casar com o monarca, os dois dariam início ao reino dos Sagrados Corações. Ainda que as colocações da madre a tenham levado ao Tribunal do Santo Ofício em 1763⁴⁴⁹, vemos por essa escolha das recolhidas que a piedade iniciada por Rosa persistiu no Recolhimento do Parto trinta anos depois.

Levando-se em consideração os breves consultados, a aplicação de mais de um perdão durante as visitas aos templos em vários dias aparenta ser comum na época. Em cada ocasião era possível lucrar um tipo de indulgência, normalmente a plenária, no dia da festividade agraciada, e as parciais, nos dias próximos a data escolhida. É interessante notar que a recepção de uma indulgência plenária, capaz de mitigar todas as penas, não excluía a concessão de outras relaxações menores. Na economia da salvação católica, acumular benefícios espirituais seria avançar mais um passo a Deus. Através do quadro 3, é possível observar que ao final do século XVIII estava constituída uma espécie de calendário de graças que se repetiria todos os anos perpetuamente. Coletar indulgências em vida, conforme assinala Elizabeth Tingle, seria uma forma de obter certo controle sobre seu destino

⁴⁴⁸ ACMRJ, Série: Breves Apostólicos, notação 295, f. 9-9v.

⁴⁴⁹ MOTT, Luiz. Rosa Egipcíaca: Uma Santa Africana no Brasil Colonial. *Cadernos IHU Idéias*, São Leopoldo, ano 3, nº 38, 2005, p. 15-17.

derradeiro, compondo garantias no *post mortem*, posto que muitos testamentos não eram cumpridos fielmente e muitos sufrágios eram esquecidos. Diferentemente destes, as indulgências não requeriam o auxílio de terceiros.⁴⁵⁰

Quadro 3 – Indulgências concedidas para a visitação de templos com duração perpétua

APROVAÇÃO	LOCAL A VISITAR	OCASIÃO	GRAÇA CONCEDIDA
22/12/1783	Igreja de N. S. da Conceição do Hospício	No dia da Assunção de Maria (15 de agosto) e na novena precedente	Indulgência plenária e sete anos e sete quarentenas de perdão
25/06/1784	Igreja da Santa Casa de Misericórdia	No domingo dentro da oitava de Nossa Senhora da Visitação	Indulgência plenária
29/01/1786	Igreja de N. S. da Candelária	Nos primeiros domingos de cada mês em que há comunhão geral e no dia de N. S. da Candelária (2 de fevereiro)	Indulgência plenária
14/02/1786	Igreja de N. S. Mãe dos Homens	Na novena de Nossa Senhora Mãe dos Homens	Indulgência plenária e relaxação de sete anos e outras tantas quarentenas das penitências
11/06/1788	Altar de São Brás na Igreja do Mosteiro de São Bento	No dia de São Brás (3 de fevereiro) e no dia da Santíssima Trindade	Indulgência plenária
02/04/1791	Capela da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo	No segundo domingo de cada mês em que há comunhão geral	Indulgência plenária
?/08/1791	Capela da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo	Nos dias das festividades de Nossa Senhora: da Purificação (2 de fevereiro), da Pureza (junho), do Carmo (16 de julho), da Assunção (15 de agosto), da Natividade (8 de setembro), do Patrocínio (novembro) e da Conceição (8 de dezembro).	Indulgência plenária e relaxação de sete anos e outras tantas quarentenas
24/04/1793	Alguma das Igrejas dos Frades da Ordem dos Menores de São Francisco	No dia da festa de Santa Barbara e nos dois dias seguintes	Indulgência plenária
29/05/1794	Igreja do Recolhimento de N. S. do Parto	No dia do Santíssimo Coração de Jesus e na novena imediata seguinte	Indulgência plenária e sete anos e outras quarentenas
01/03/1799	Igreja de N. S. da Lapa do Desterro	No dia dos Reis e nos dois consecutivos	Indulgência plenária
01/03/1799	Igreja de N. S. da Lapa do Desterro	Na novena antecedente ao domingo de Pentecostes	Indulgência plenária
02/03/1799	Igreja de N. S. da Lapa do Desterro	No domingo de Pentecostes e nos dois dias seguintes	Indulgência plenária
02/03/1799	Igreja de N. S. da Lapa do Desterro	Em cada um dos dias da Quaresma e outros declarados no Missal	Indulgências e relaxações de penitências
02/03/1799	Igreja de N. S. da Lapa do Desterro	Na sexta feira imediatamente seguinte a oitava da Solenidade do Corpo de Cristo, nos primeiros domingos de cada mês e quaisquer outros dias	Indulgência plenária e cem dias de perdão

FONTE: ACMRJ. Série: Breves apostólicos, notações: 235, 244, 258, 260, 269, 286, 288, 293, 295, 316, 317.

⁴⁵⁰ TINGLE, Elizabeth, op. cit., 2015, p. 159.

Os vivos, por outro lado, também poderiam alcançar tais bens espirituais e aplicá-los aos mortos por sufrágios. Esse foi o caso em cinco dos 25 processos consultados. Assim, além dos altares privilegiados, as indulgências também poderiam chegar às almas do Purgatório através do esforço e piedade de um vivo que buscasse a contrição e a eucaristia. Nesses casos, a administração destas graças aos mortos ocorreria de modo gratuito, sem as expensas de uma missa. Logo, se algum ente querido tivesse partido desta vida, havia a possibilidade de auxiliá-lo sem custos com orações e indulgências.

Em outubro de 1788, a irmandade de São José do Rio de Janeiro conseguiu a aprovação do indulto obtido da Congregação das Indulgências que beneficiava semanalmente tanto os vivos quanto os fiéis defuntos. Na concessão, quaisquer cristãos receberiam sete anos e outras quarentenas de perdão se visitassem a dita igreja nas quartas-feiras do ano. Requisitava-se que o fiel o fizesse estando confessado e comungado e que se dispusesse a rezar pela Sua Santidade “por algum espaço de tempo”. Em uma determinada quarta-feira sob a eleição do ordinário, e a escolhida foi a quarta-feira de Cinzas, os católicos receberiam uma plenária ao invés das parciais. O exercício semanário vigoraria por 15 anos.⁴⁵¹

Ao optarem por ajudar as almas necessitadas do Purgatório, os visitantes da matriz de São José estariam cumprindo sua obrigação em auxiliar o próximo. De acordo com a crença católica, a execução de trabalhos piedosos de misericórdia contribuía também para a salvação individual. Essa ideia se assentava na doutrina da comunhão dos santos, que tinha como base a crença nas trocas entre as Igrejas Padecente e Militante⁴⁵², assunto abordado no capítulo anterior. Dessa maneira, as visitas serviam para a edificação individual, ao estimularem a confissão e a comunhão, mas também como um exercício caritativo a outrem. Juntamente a outras atividades atreladas a indulgências, as visitas faziam parte do esforço eclesial de fomentar a participação e a frequência dos católicos nos espaços sagrados.

2.4.3 Outras piedades indulgenciadas

Como temos visto neste capítulo, as indulgências no contexto pós-Trento foram utilizadas como instrumentos de fomento à devoção e afirmação da religião católica. Para o Rio de Janeiro setecentista, essas graças estiveram ligadas principalmente ao engrandecimento de altares e às visitas aos templos, entretanto também é possível observá-las em outras

⁴⁵¹ ACMRJ, Série: Breves Apostólicos, notação 271, f. 5-6.

⁴⁵² EIRE, Carlos. *From Madrid to Purgatory: The art and craft of dying in sixteenth-century Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 210.

atividades de cunho religioso, como orações coletivas, procissões e até mesmo o ingresso em irmandades.

Uma dessas atividades eram as orações das 40 horas. Criadas na Itália no século XVI, as 40 horas faziam uma referência ao tempo entre a morte de Cristo e sua ressurreição, constituindo-se num tempo de penitência com preces expiatórias.⁴⁵³ Buscando receber indulgências para esse exercício meditativo, os devotos do Santíssimo Sacramento alcançaram em 1754 um breve apostólico de Bento XIV. No documento, o papa concedia

[...] Indulgência plenária, e remissão de todos os seus pecados a todos os fiéis de Cristo de um e outro sexo, que verdadeiramente arrependidos, e confessados, e também refeitos com a Sagrada Comunhão, que por algum espaço de tempo assistirem devotamente a Oração das quarenta horas continuamente, não sendo porém interpolados senão no tempo noturno, a qual se há de instituir tão somente uma vez no ano com licença do Ordinário na Igreja paroquial da Bem-Aventurada Virgem Maria, chamada vulgarmente da Candelária da Cidade do Rio de Janeiro, se ali fizerem piedosas orações a Deus, pela concórdia dos Príncipes Cristãos, extirpação das heresias, e exaltação da Santa Madre Igreja. As presentes terão seu valor tão somente por espaço de dez anos.⁴⁵⁴

A graça foi aprovada pelo bispado do Rio de Janeiro em 19 de fevereiro de 1757 mediante a comprovação de que a matriz da Candelária não dispunha de nenhum benefício semelhante. Para a comprovação, foi apresentada uma certidão do pároco da igreja Inácio Manuel da Costa Mascarenhas, na qual o sacerdote afirmava que a última graça assemelhada teria se findado em 1753. Parece, com efeito, que essa solicitação teria como objetivo dar continuidade a uma prática iniciada anteriormente e que, conforme declarou o pároco, durou uma década.

O desejo de partilhar da visão eucarística teria partido dos devotos do Santíssimo Sacramento da Candelária, porém poderia ser compartilhado por todo o rebanho católico. No processo observado, não há menção que esses devotos constituíam de fato uma irmandade, mas é sabido que durante o catolicismo moderno era usual a existência de confrarias dedicadas a essa veneração nas paróquias.⁴⁵⁵ A prática teve suas raízes no século XVI, na Itália, quando foi ereta uma confraria ligada a esta devoção na igreja de Santa Maria sopra Minerva. Os confrades tinham como missão contribuir para a conservação do Santíssimo

⁴⁵³ DOMPNIER, Bernard, op. cit., 1981, p. 6-7.

⁴⁵⁴ ACMRJ, Série: Breves Apostólicos, notação 162, f. 4.

⁴⁵⁵ Dom Sebastião da Vide admoestava que nas igrejas instituíssem confrarias para a veneração do Santíssimo Sacramento, do nome de Jesus, de Maria e das almas do Purgatório. VIDE, Sebastião Monteiro da; FEITLER, Bruno (orgs.). *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Ed. Edusp, 2010, livro VI, título, LX, § 869, p. 452.

Sacramento nas igrejas e também para garantir que aquele fosse tratado com decência nas procissões. Ao mesmo tempo em que o culto à hóstia ocorria de maneira coletiva, este também se manifestava de modo individual, através da introspecção. Dessa maneira, a veneração ao sacrifício de Jesus combinava devoção comunitária e individual.⁴⁵⁶

A oração das 40 horas compunha a devoção eucarística que, após o concílio tridentino, cresceu entre os fiéis, graças ao incentivo que as ordens e as congregações religiosas deram ao Santíssimo Sacramento. Segundo João Francisco Marques, a partir do século XVI, tornaram-se comuns as exposições solenes da eucaristia para o público.⁴⁵⁷ No século XVII, conforme revela Tingle sobre o caso francês, a oração de 40 horas estava associada às indulgências concedidas nas paróquias como um meio de sacralizar o tempo e o espaço da graça, de maneira que os leigos compreendessem a atividade como um momento especial.⁴⁵⁸ Na América Portuguesa, a meditação sobre o lenho da cruz era de valor igualmente importante. Nas *Constituições Primeiras*, previa-se que o Santíssimo Sacramento fosse exposto com toda a decência na quinta-feira da Semana Santa, quando Cristo partiu da vida terrestre deixando “as riquezas de seu divino amor, [...] para que o homem caído na culpa com o bocado do pomo da árvore da morte se levantasse”. Sob o acompanhamento dos clérigos, a exposição da eucaristia deveria contar com a participação dos demais fiéis. Ainda segundo a legislação sinodal, a exibição do corpo de Deus em qualquer outra data precisaria de licença eclesiástica.⁴⁵⁹

É importante ressaltar a existência do costume da elevação da hóstia no decorrer da missa, momento em que os fiéis se encontravam com o Senhor. Segundo Sergio Chahon, muitos católicos ficavam privados da visão eucarística devido à relativa baixa frequência da comunhão. Assim, as cerimônias em torno da veneração do Santíssimo Sacramento proporcionavam uma oportunidade para a criação de uma intimidade com a hóstia consagrada.⁴⁶⁰ Além da importância devocional, as relações constituídas com a eucaristia serviam como um meio de reafirmar os dogmas católicos frente às heresias. No século XVII, na Itália, a oração das 40 horas era teatralizada nas igrejas com o intuito de revelar o triunfo da Igreja Católica diante das críticas reformistas. Por meio deste culto, a hierarquia

⁴⁵⁶ FROESCHLE-CHOPARD, Marie-Hélène. De la confrérie du Saint-Sacrement au culte du Sacré-Cœur: Le passage de l’homme à l’individu. *Revue Provence historique*, Provença, t. 39, Fascicule 156, 1989, p. 135-137.

⁴⁵⁷ MARQUES, João Francisco. Rituais e manifestações de culto. In: _____; GOUVEIA, António Camões (coord.). *História religiosa de Portugal*. Humanismos e reformas. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2000, vol. 2, p. 564-565.

⁴⁵⁸ TINGLE, Elizabeth, op. cit., 2015, p. 141.

⁴⁵⁹ DA VIDE, Sebastião Monteiro da, op. cit., 2010, livro I, título XXXII, p. 180-182.

⁴⁶⁰ CHAHON, Sergio, op. cit., 2008, p. 336-338.

eclesiástica esperava que os fiéis revivessem a piedade cristã, proclamassem sua crença na fé católica e refletissem sobre o pecado ante o corpo de Deus.⁴⁶¹

As orações com indulgências não se limitavam às pessoas da Santíssima Trindade. Em 1783, a irmandade de Nossa Senhora da Conceição impetrou na Santa Sé um breve para que todos os contritos alcançassem 200 dias de indulgências ao recitarem a ladainha de Nossa Senhora na igreja do Hospício, na cidade do Rio de Janeiro. A evocação da santa também poderia ser feita em intenção dos mortos, sendo as graças aplicadas aos defuntos por modo de sufrágio.⁴⁶² Assim como nas visitas aos templos, as orações foram enriquecidas com indulgências que colaborariam para a abreviação do tempo de purgação. Súplicas aos santos para a salvação era a tônica da época, especialmente se pensarmos na Virgem que estaria posicionada de maneira privilegiada ao Senhor. Elizabeth Tingle comenta que na França seiscentista, além das missas fúnebres, investia-se também em outros exercícios, como a recitação de *Salve* e outras litanias cantadas, para sufragar os fiéis defuntos. Para ela, esse investimento derivaria do desenvolvimento do culto mariano e do Santíssimo Sacramento no âmbito paroquial. Assim, esses exercícios eram desempenhados juntamente às com as missas e até em detrimento destas. O entrecruzamento entre estas e as rezas a Nossa Senhora pela rememoração das almas seria considerado, então, um meio eficaz a redução dos suplícios dos defuntos.⁴⁶³

Não se pode afirmar que aquela graça obtida pela irmandade foi ambicionada com o único objetivo de servir de sufrágio, mas é um indicativo da preocupação que os vivos mantinham com os mortos. Esse cuidado pode ser observado no fato de que, em aproximadamente 66% dos 83 breves consultados, as indulgências poderiam ser aplicadas aos mortos. Como afirmado outras vezes, as indulgências se constituíam num importante recurso a ser manuseado no julgamento das almas. De posse dos tesouros celestiais, uma verdadeira contabilidade de graças deveria existir entre o Criador e o pecador na ocasião da morte.

A Igreja permitia que a aquisição de indulgências acontecesse até nos últimos suspiros dos fiéis. Na década de 1780, a Santa Casa de Misericórdia e a Irmandade de São Brás do Mosteiro de São Bento, da cidade do Rio de Janeiro, alcançaram o privilégio de aplicar uma indulgência plenária em artigo de morte. Os enfermos do hospital da Misericórdia e os irmãos de São Brás precisariam estar confessados e comungados na proximidade do

⁴⁶¹ DOMPNIER, Bernard, op. cit., 1981, p. 6-8, 17, 31.

⁴⁶² ACMRJ, Série: Breves Apostólicos, notação 235, f.4.

⁴⁶³ TINGLE, Elizabeth. Mary and the Dead: Intercession for Departed Souls in Counter-Reformation France. In: CARLQUIST, Jonas; LANGUM, Virginia. *Words and Matter. The Virgin Mary in Late Medieval and Early Modern Parish Life*. Estocolmo: SällskapetRunica et Mediævalia, 2015, p. 187-188.

passamento. Todavia, se o adiantado da moléstia não permitisse a administração dos sacramentos, os jacentes poderiam apenas invocar o nome de Jesus com a boca ou até mesmo invocá-lo em seus corações contritos e, assim, receberiam a plenária.⁴⁶⁴

A aplicação de indulgências na hora da morte não era uma novidade entre os fiéis. Em cinco de abril 1747, o pontífice Bento XIV promulgou a constituição *Pia Mater Catholica Ecclesia*, na qual ampliava o poder dos bispos e mais clérigos concederem indulgência plenária e a remissão dos pecados aos moribundos. A boa notícia foi notificada em uma pastoral do bispo Dom Antônio do Desterro em 1750. Nela, o prelado afirmou que o benefício serviria aos agonizantes

para mais os confortalecer [sic], e animar a firme Esperança de Salvarem por serem ali os combates mais forçosos dos inimigos universais em que operam toda a Sua malévola astúcia pois desse instante pende o vencimento de uma alma, e desejando com sua paternal caridade comunicar-lhes o maior bem para que possam com mais segurança livres deste deserto do Mundo entrar na desejada e verdadeira terra da Promissão abriu com a Sua plena potente vara, que pela sucessão de São Paulo lhe entregou Cristo Senhor Nosso aquele manancial de benefícios [...].⁴⁶⁵

O bispo lembrava as incertezas que cercavam o moribundo às vésperas da morte, quando poderia ser assaltado por forças malignas. Assim, para o auxílio nesse momento de fragilidade tanto corporal quanto espiritual, o sumo pontífice teria permitido que o poder de conceder plenárias fosse subdelegado aos sacerdotes. Diante da concessão papal, Dom Antônio do Desterro comunicou que o cônego penitenciário, os párocos colados e encomendados e os coadjutores poderiam aplicar a graça aos moribundos que tivessem recebido a penitência, a eucaristia e a extrema-unção. A benesse teria duração perpétua, sendo transmitida aos sacerdotes que ocupassem os ofícios descritos. Admoestou a esses clérigos que aplicassem este “tão importante, e eficaz bem a prontidão zelo, e cuidado que devem não só pela obrigação de Seus ofícios, mas também pela caridade de Católicos se dignando de Socorrer aos pobres, e Miseráveis, pois com estes se realça mais a piedade cristã”.⁴⁶⁶

Ainda que não seja possível saber até que ponto as plenárias foram aplicadas em artigo de morte, é interessante notar como essas poderiam servir de incentivo para que os fiéis buscassem receber os últimos sacramentos na proximidade do passamento. Segundo a

⁴⁶⁴ ACMRJ, Série: Breves Apostólicos, notação 244 e 269.

⁴⁶⁵ Id. *Registro da Pastoral que Sua Ex^a Rm^a mandou passar de Indulgência plenária para a hora da morte*, f. 59v -61. E-236 (Pastorais e editais, 1742-1838).

⁴⁶⁶ ACMRJ. *Registro da Pastoral que Sua Ex^a Rm^a mandou passar de Indulgência plenária para a hora da morte*, f. 59v -61. E-236 (Pastorais e editais, 1742-1838).

doutrina católica, a administração desses ritos tinha como objetivo confortar e preparar o moribundo – assunto explorado no próximo capítulo. Assim, a obtenção de uma plenária nesse momento de fragilidade reforçaria a preparação daquela alma que em breve estaria diante de seu julgamento com Deus.

A sutil diferença entre a concessão de Bento XIV e os breves alcançados pelas duas associações leigas está na requisição dos sacramentos. Nos breves obtidos, a remissão plena das penas poderia ser adquirida pelos moribundos que estivessem com seus corações contritos, mesmo que não tivessem tido condições para os sacramentos. Essa faculdade não foi dada por Bento XIV em sua constituição de 1747, de modo que seria sempre necessário o comparecimento de um sacerdote, no mínimo um coadjutor, para que a plenária fosse concedida no leito de morte. Esse detalhe demonstrava a preocupação entre aqueles irmãos em obter as indulgências em todas as circunstâncias das doenças, visto que essas plenárias seriam valiosíssimas chances de uma morte sem escalas no Purgatório.

Entre os breves consultados, verifica-se uma concessão de indulgências à objetos e imagens. Em 1789, a irmandade de Nossa Senhora da Lapa dos Mercadores “obtiveram a autoridade para o respectivo capelão poder benzer coroas, e verônicas”, assim buscaram a aprovação do privilégio na câmara eclesiástica do Rio de Janeiro. A prática remonta ao período medieval quando imagens representando santos, os instrumentos da Paixão de Cristo (*Arma Christi*) e o Santo Sudário (ou verônica) era utilizados para a recepção desses perdões através da recitação de orações.⁴⁶⁷ A verônica, ou sudário, foi o véu utilizado por Santa Verônica para limpar o suor e sangue de Jesus em seu caminho para o Calvário. De acordo com a lenda, o rosto de Cristo teria ficado estampado no tecido. A relíquia ficava sob a guarda do papado, tendo sido dividida em partes, uma vez que durante muito tempo esteve proibida a réplica da imagem no véu. Vários milagres são associados à relíquia. O imperador Tibério teria sido curado de sua lepra com o véu levado por Verônica. No século XIII, sob a autorização papal, buscou-se fazer uma cópia da imagem no tecido, porém o artista ao começar a reprodução desmaiou e, ao acordar, se deparou com a cópia feita, de modo a não saber distinguir o original da réplica. No século XVII, a verônica foi levada em procissão contra a peste na França e várias indulgências foram aplicadas. Com o decorrer dos séculos,

⁴⁶⁷ LEWIS, Flora, *Rewarding Devotion: Indulgences and the Promotion of Images. Studies in Church History*, Cambridge, vol. 28, 1992; DUFFY, Eamon. *The stripping of the altars. Traditional religion in England, 1400-1580*, New Haven e Londres, Yale U. P., 1992, p. 226-227.

as proibições acerca da reprodução da imagem foram relaxadas e os fiéis puderam adquirir medalhas com a estampa.⁴⁶⁸

Buscando alcançar indulgências a partir de objetos religiosos, os irmãos da Lapa apresentaram um impresso com todas as graças aplicáveis àqueles que portassem tais objetos. Informava-se no documento:

Em primeiro Lugar quer a Sua santidade avisar aos Fiéis Cristãos de um, e outro sexo, que para algum poder alcançar as Indulgências na sobredita Benção, é necessário que traga consigo, ou conserve em sua Casa alguma das ditas verônicas, coroas [ilegível].

Item Que cada um tenha obrigação de rezar as devotas preces abaixo escritas como condição necessária para alcançar as Indulgências, ou trazendo consigo a coroa crucifixo etc., ou se algum não trouxer consigo deve conservar as mesmas no Cubículo, ou outro lugar decente de sua habitação, e rezar na sua presença as respectivas preces.

Além disso inclui Sua Santidade desta Benção as Imagens, ou impressas, ou pintadas, também as cruces, crucifixos, pequenas Imagens, verônicas, chamadas vulgarmente medalhas, que se fazem de ferro, estanho, chumbo, ou de outra matéria frágil, e de pouca duração.

Finalmente quer Sua Santidade, que as Imagens, e Verônicas, que se hão de benzer representem os Santos ou já canonizados, ou escritos no Martirológio Romano.⁴⁶⁹

Após benzidos, os objetos indulgenciados poderiam ser guardados ou portados pelos proprietários. Explicava-se também que eram intransferíveis, não podendo outra pessoa senão o proprietário lucrar as indulgências. Estava estabelecido por decreto da Congregação das Indulgências, de 5 de junho de 1721, a proibição do comércio desses objetos, depois de ornados com as graças. Como eram várias indulgências, informava-se que a aplicação das graças não se sobreporia a outras indulgências já concedidas por outros papas. Essa determinação é exemplificada a partir do perdão em artigo de morte. Estavam proibidos os fiéis que, portando esses objetos, dessem benção aos enfermos com vistas de lhes atribuírem indulgência plenária, sobretudo, porque já havia a aplicação de indulgências na hora da morte feita pelo pontífice Bento XIV em 1747. Por fim, indica-se que o atrelamento dos objetos com as indulgências tinha como base o decreto de 1657 do pontífice Alexandre VII.⁴⁷⁰

⁴⁶⁸ LEA, Henry, op. cit., 1896, p. 501-505.

⁴⁶⁹ ACMRJ, Série: Breves Apostólicos, notação 276.

⁴⁷⁰ Id.

Arrolou-se uma série de atividades espirituais e caritativas a qual os possuidores dos ditos objetos deveriam executar para receberem os perdões, cujos mortos igualmente poderiam lucrar por modo de sufrágio. Por serem muitas, destacaremos apenas algumas:

São aquele que tiver por costume rezar uma vez em cada semana a Coroa do Senhor, ou da Bem Aventurada Virgem Maria, ou o Rosário, ou seu Terço, ou Ofício, ou Divino, ou Parvo da mesma Bem Aventurada Virgem Maria, ou dos Defuntos, ou os Sete Salmos Penitenciais, ou graduais, ou ensinar a Doutrina, ou Visitar os presos encarcerados, ou os doentes d'algum Hospital, ou socorrer aos pobres, ou ouvir Missas ou celebrar se for sacerdote, se verdadeiramente arrependido, e confessado com algum sacerdote aprovado pelo Ordinário, receber o Santíssimo Sacramento da Eucaristia, em qualquer dos dias abaixo nomeados a saber, nas festividades no Nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo, da Epifania, Ascensão, Espírito Santo, Santíssima Trindade, Corpo de Deus, assim nos dias da Purificação, Anunciação, Assunção, e Nascimento da Bem Aventurada Virgem Maria, como também nos dias no nascimento de São João Batista, Santos Apóstolos Pedro, e Paulo, André, Jacob, João, Tomé, Matias, são José, esposo da Bem Aventurada Virgem Maria, e de todos os Santos, e rogar a Deus pela extirpação das heresias, e Cismas, propagação da Fé Católica, paz, e concórdia dos Príncipes Cristãos, e as demais necessidades da Igreja Romana, em cada um dos dias mencionados alcançaram Indulgência Plenária.

Todo aquele que fizer o mesmo em outros dias festivos do Senhor ou da Bem Aventurada Virgem Maria, cada um deles, alcançará Indulgência de sete anos, e de outras tantas quarentenas: porém aquele que fizer o mesmo em qualquer Domingo, ou outra festa do ano alcançará a Indulgência de cinco anos, e outras tantas quarentenas. Finalmente aquele que fizer o mesmo em outro qualquer dia do ano alcançarão a Indulgências de cem dias. Todo aquele que tiver por costume rezar, ao menos uma vez na semana a Coroa, ou Rosário, ou ofício da Bem Aventurada Virgem Maria, ou dos Defuntos, ou Vésperas, ou ao menos um Nocturno, e Laudes, ou os sete Salmos Penitenciais com as ladainhas, e suas orações, no dia em que isto fizer alcançara Indulgência de cem dias.

Todo aquele que encomendado a sua alma a Deus no artigo da morte, e pronto para boa vontade receber a mesma morte da mão de Deus, e verdadeiramente arrependido, e confessado, e tendo recebido a Sagrada Comunhão, se poder, e se não poder, contrito invocar com a boca, se poder, ou ao menos com o coração o Nome de Jesus alcançará Indulgência Plenária. Todo aquele que antes da celebração da Missa, ou antes de comungar, ou de rezar o ofício Divino, ou o Parvo da Bem aventurada Virgem Maria fazer alguma devota preparação por cada vez que o fizer alcançará cinquenta dias de Indulgências.⁴⁷¹

Além dessas, ainda se enumeravam mais quatro indulgências atreladas a outras atividades espirituais. Essa concessão chama atenção pela vultosa quantidade de graças dadas a partir da aquisição de um único objeto religioso. No processo, não há menção da existência

⁴⁷¹ ACMRJ, Série: Breves Apostólicos, notação 276.

de uma validade, de sorte que o católico poderia lucrar esses perdões múltiplas vezes no decorrer de sua vida. A situação fica ainda mais exorbitante quando tomamos conhecimento de que o papado tinha liberado a benção de doze mil desses objetos, a ser feita por um único capelão da irmandade.⁴⁷² Para fins comparativos, a população da freguesia da Sé girava em torno de dez mil almas no final do século XVIII⁴⁷³, ou seja, era possível que cada freguês da Sé adquirisse um objeto e ainda sobejaria.

Por meio da análise dessas indulgências para o Rio de Janeiro setecentista, pode-se perceber como a prática respeitava os preceitos estabelecidos na reforma tridentina. As solicitações de indulgências estavam de acordo com o processo burocrático eclesial incentivado por Trento, orientado a partir da autoridade papal sobre o orbe católico. Por medo ou por virtude, as indulgências assumiram contornos variados no cenário carioca, tornando-se possível que diversas vezes o céu se abrisse na terra, conforme explicou o padre Antonio Câmara.⁴⁷⁴ Como atos de jurisdição eclesiástica, essas graças foram utilizadas como instrumento de participação e devoção nos exercícios espirituais, nas obras assistenciais e na promoção de cultos. Para os fiéis, as indulgências foram um meio de aproximá-los da salvação ou, pelo menos, facilitar a passagem pelo Purgatório. Nesse sentido, vemos como a população da cidade tinha disponível para si múltiplas oportunidades de lucrar esses perdões que seriam de grande valia na morte. Ressalta-se que a aquisição dessas graças era gratuita, mudança implementada por Trento, o que as tornava ainda mais atrativas. Entretanto, não seriam suficientes. Com a morte se avizinando, mais rituais e mais sufrágios eram desejados como será observado no próximo capítulo, pois buscavam sempre acumular mais bens espirituais.

⁴⁷² ACMRJ, Série: Breves Apostólicos, notação 276.

⁴⁷³ CAVALCANTI, Nireu. *O Rio de Janeiro setecentista. A vida e a construção da cidade da invasão francesa até a chegada da corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 255.

⁴⁷⁴ CAMARA, Antonio, op. cit., 1757, p. 31-32.

CAPÍTULO 3

O bem-morrer como estratégia para a salvação

3.1 A ritualização da morte

A Igreja Católica ensinava aos fiéis, conforme temos visto, que uma boa morte demandava uma preparação para o evento ainda em estado de saúde. A instituição estava, desse modo, depositando a responsabilidade da salvação em cada indivíduo. Porém, nos sinais de definhamento e doença, o moribundo acamado e debilitado necessitava do auxílio de outras pessoas para que todo o seu planejamento pudesse ser desempenhado. Na fragilidade do trespassar, os laços constituídos tanto na esfera religiosa quanto na comunidade local contribuiriam no processo da boa morte. A morte não era um evento solitário, especialmente porque era ornada por uma série de rituais visando a salvação daquela alma.

Para a compreensão desses rituais, os campos da Sociologia e da Antropologia contribuem significativamente para análises de cunho historiográfico. No início do século XX, o antropólogo francês Robert Hertz descreveu a morte como um evento orgânico, sob o qual seria adicionado um complexo de crenças, emoções e atos dotados de um sentido próprio. Assim, os modos os quais diversas sociedades lidam e lidaram com a morte não seria algo pertencente puramente ao âmbito psicológico, mas sim uma representação coletiva. Os comportamentos diante do falecimento de um indivíduo integrariam um tempo lúgubre (“*ère lúgubre*”), no qual os vivos seriam obrigados a desempenhar rituais a fim de ensejarem a passagem de seus mortos. Os rituais fúnebres possuem, então, significados determinados dentro do mundo social, não sendo meramente expressões emocionais de perda. Um cadáver, por exemplo, não é apenas algo biológico, mas também social, uma vez que, em muitas sociedades, os cuidados dedicados ao corpo morto não estão ligados necessariamente à higiene.⁴⁷⁵

A partir da análise dos costumes fúnebres de alguns povos da Indonésia, Hertz reflete sobre os comportamentos executados diante da morte. A morte não implicaria somente no desaparecimento de um indivíduo, mas também afetaria o corpo social, desestabilizando sua unidade. A sociedade não conseguiria admitir a perda de um membro, alguém em que ela

⁴⁷⁵ HERTZ, Robert. Contribution a une étude sur la représentation collective de la mort. *L'Année sociologique* (1896/1897-1924/1925), Paris, 1905-1906, pp. 48-137, p. 48-49.

mesma imprimiu a sua marca, constituindo parte de sua própria substância. Existe, dessa forma, a crença de que o morto vai ser reintegrado a uma nova sociedade, povoada por seus ancestrais. Como a morte é uma separação profunda e uma ruptura a ser enfrentada pelo grupo social, o morto não pode retornar ao mundo dos vivos. Busca-se, então, fazê-lo integrar ao mundo dos mortos, sendo esse construído pelas sociedades de acordo com suas respectivas imagens. Nesse sentido, Hertz argumenta que o cristianismo reforça essa promessa de uma nova vida após a morte, de modo que aqueles que participam e executam os rituais religiosos creem que poderão gozar da ressurreição e vida após o falecimento. Os defuntos deixam a cidade terrestre para habitar a celestial, local de pureza e glória. Assim, a morte é também entendida como um momento de iniciação, no qual o falecido se livra dos achaques mundanos e carnisais que o separa da figura divina para se inserir nesse novo local.⁴⁷⁶

É muito interessante essa compreensão da morte como iniciação, uma vez que esse fenômeno é, muitas vezes, lido como o fim. Para Robert Hertz, se a morte é uma passagem da sociedade visível para a invisível, ela é um evento análogo ao jovem homem que é removido do mundo das mulheres e das crianças ao ser inserido naquele dos homens adultos. Em ambos os casos, o indivíduo passa por uma transformação profunda de sua pessoa e de seu corpo, de maneira que essa mudança gera uma nova vida – que é vista como superior. Nesse sentido, o antropólogo francês encontra similitudes entre os ritos acerca da morte, do nascimento e do casamento. Nesse último, há uma mudança dupla de estado, no qual a noiva deixa sua família ou clã para se integrar na família ou clã de seu marido, além de deixar de ser uma moça para se tornar uma mulher casada. Já no nascimento ocorre o inverso da morte, pois o recém-nascido retira-se do mundo invisível e misterioso, no qual a sua alma habitava, para integrar-se a sociedade dos vivos. Assim, Hertz explica que “essa transição de um grupo a outro, real ou imaginário, sempre supõe uma renovação profunda do indivíduo, marcada por ritos tais como a imposição de um novo nome, a mudança de vestimentas ou do modo de vida.”⁴⁷⁷

Essa mudança de um grupo para outro não é feita de maneira abrupta, ocorrendo de maneira progressiva e demandando tempo. Hertz argumenta que

é por isso que a noção de um estado intermediário entre morte e ressurreição é essencial, durante o qual a alma deve se libertar da impureza mortal ou do pecado que permaneceu ligado a ela. Se, portanto, leva um tempo para banir os mortos da terra dos vivos, é porque a sociedade, abalada pelo choque, deve recuperar gradualmente seu equilíbrio e porque o duplo trabalho mental de desintegração e

⁴⁷⁶ HERTZ, Robert, op. cit, 1905-1906, p. 125-126.

⁴⁷⁷ Tradução minha: “Cette transition d'un groupe à un autre, réel ou imaginaire, suppose toujours un renouvellement profond de l'individu, qui se marque par des rites tels que l'imposition d'un nom nouveau, le changement des vêtements ou du genre de vie.” Id, p. 127-128.

síntese que supõe a integração do indivíduo em um novo mundo é realizada de maneira molecular e requer tempo.⁴⁷⁸

A partir dessa ideia, Hertz afirma que o Purgatório se insere nessa crença da existência de um estado precedente à libertação final do morto. Inicialmente, acreditava-se que os sofrimentos padecidos pelo morto nesse estado intermediário eram decorrentes da situação transitória em que se encontrava. Contudo, com o passar do tempo, os tormentos sentidos pelos mortos foram concebidos como um prolongamento necessário da expiação de pecados cometidos durante sua biografia. Quando o morto finalmente rompe esse estado intermediário, ele pode alçar ao mundo dos mortos. A realização dessa passagem é o momento em os vivos encontram paz, são liberados e, finalmente, conseguem triunfar sobre a morte.⁴⁷⁹

As noções de passagens descritas por Robert Hertz também estão presentes, e mais desenvolvidas, nas análises do antropólogo Arnold van Gennep. Em 1909, em sua obra *Os Ritos de Passagem*, Gennep analisa uma classe de ritos específica, denominada de ritos de passagem. Na sua concepção, a sociedade seria um complexo dinâmico, no qual os indivíduos enfrentam diversas passagens ao longo de suas vidas. A biografia humana seria marcada por uma constante circulação entre fronteiras, onde o ser indivíduo aparta-se e se insere em diversos grupos definidos múltiplas vezes em sua vida. As passagens de um indivíduo deveriam ser monitoradas e regulamentadas, a fim de que fossem exercidas corretamente e, assim, não gerassem efeitos nocivos ao grupo social. Segundo Gennep, “a vida individual consiste numa sucessão de etapas, tendo por término e começo conjuntos da mesma natureza, a saber, nascimento, puberdade social, casamento, paternidade, progressão de classe, especialização de ocupação, morte.”⁴⁸⁰ Essa leitura da vida social permitiu ao antropólogo observar um padrão na execução e distribuição desses ritos, possibilitando a elaboração de uma esquematização desses cerimoniais. Grosso modo, poderíamos compreender os ritos de passagem como cerimoniais que objetivam conduzir um indivíduo de uma condição determinada para outra condição igualmente determinada. Longe de ser um bloco estático, a

⁴⁷⁸ Tradução minha: “C'est pour cela que s'impose la notion d'un 'état intermédiaire entre la mort et la résurrection', pendant lequel l'âme est censée se libérer de l'impureté mortuaire ou du péché qui lui restait attaché. Si donc il faut un certain temps pour bannir le mort du pays des vivants, c'est parce que la société, ébranlée par le choc, doit retrouver peu à peu son équilibre et parce que le double travail mental de désagrégation et de synthèse que suppose l'intégration de l'individu dans un monde nouveau s'accomplit d'une manière en quelque sorte moléculaire et exige du temps.” HERTZ, Robert, op. cit, 1905-1906, p. 130.

⁴⁷⁹ Ibid, p. 130, 137.

⁴⁸⁰ GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 24.

vida social seria marcada por um cruzamento de estados, no qual seria mobilizado tanto a esfera do profano quanto do sagrado.⁴⁸¹

De acordo com o antropólogo,

toda sociedade geral pode ser considerada como uma espécie de casa dividida em quartos e corredores, com paredes tanto menos espessas e portas de comunicação tanto mais largas e menos fechadas quanto mais esta sociedade se aproxima das nossas pela forma de sua civilização. Entre os semicivilizados, ao contrário, estes compartimentos são cuidadosamente isolados uns dos outros, e para passar de um ao outro são necessárias formalidades e cerimônias [...].⁴⁸²

Pensando a partir de uma escala civilizacional, compreende que em sociedades menos civilizadas tais passagens seriam mais complexas, posto que a casa estaria mais compartimentada e de difícil trânsito interno, de modo que demandaria mais cerimônias e formalidades para que os indivíduos pudessem se deslocar entre os cômodos. Desse modo, entende que, em determinados grupos sociais, os indivíduos só poderiam habitar um quarto desse domicílio se fossem submetidos aos ritos de passagem, caso contrário permaneceriam em um estado de isolamento.⁴⁸³

O deslocamento entre os cômodos dessa casa se daria pela execução de sequências cerimoniais de ritos de passagens. O rito de passagem seria uma categoria que quando submetida à análise se decomporia em outras três categorias secundárias: os ritos de separação (preliminares), de margem (liminares) e de agregação (pós-liminares). Esse desmembramento em subcategorias não significaria que as três possuem o mesmo desenvolvimento dentro de um cerimonial. Em um casamento, por exemplo, os ritos de agregação seriam mais desenvolvidos do que os de margem e separação. Assim, Genep identifica que não é possível encontrar uma equivalência no que toca à importância entre essas categorias secundárias em todos os ritos de passagens. As finalidades e os propósitos de cada rito de passagem ditam se os ritos preliminares, liminares e pós-liminares serão mais ou menos abundantes. O diferencial da análise de Genep é compreender o rito no interior de seu conjunto cerimonial, não de maneira isolada, mas em seu contexto. Mais do que buscar pelo ponto culminante de um rito de passagem, o antropólogo desejava compreender os procedimentos antes e depois do auge daquele ritual.⁴⁸⁴

⁴⁸¹ GENNEP, Arnold van, op. cit., 2013, p. 24.

⁴⁸² Ibid, p. 41.

⁴⁸³ Ibid.

⁴⁸⁴ Ibid, p. 29-30, 162.

Na leitura de Gennep acerca dos ritos de passagens relativos aos funerais há o maior desenvolvimento de ritos de agregação em relação aos demais. À primeira vista, poderia se imaginar que os ritos de separação fossem mais importantes, porém a inserção do defunto ao mundo dos mortos é imprescindível aos vivos, levando a maior elaboração daquela categoria ritual. É importante ressaltar que esses ritos, devido a sua complexidade, podem ser interpretados de formas diversas, pois não necessariamente certas práticas são puramente de separação ou de agregação, podendo possuir combinações desses elementos.⁴⁸⁵

Para o antropólogo, seriam considerados ritos de separação procedimentos objetivando a separação física do defunto, afastando-o de sua condição prévia. Entre esses, destaca o transporte do corpo para fora, as lavagens e unções do cadáver, a incineração de objetos pessoais como utensílios, joias e riquezas do morto, além disso pode haver a destruição da casa, a morte de sua mulher, seus escravos e seus animais. A separação pode ser executada também a partir de meios materiais como os caixões, fossos, cemitérios, montes de pedras, entre outros. Pode ocorrer ainda a destruição do próprio cadáver com vistas a desagregar corpo e alma através da queima e da putrefação apressada, por exemplo, bem como também podem executar ritualmente a expulsão das almas para fora do domicílio e da aldeia.⁴⁸⁶

Os ritos de margem estão ligados ao período de transição, no qual o morto ainda não está totalmente integrado ao mundo dos mortos, mas também não pertence mais ao dos vivos. Nesse período, expressa-se o luto, condição a qual estão submetidos tanto os vivos quanto os defuntos. Seria “um estado de margem para os sobreviventes, no qual entram mediante ritos de separação e do qual saem por ritos de reintegração na sociedade geral (ritos de suspensão do luto).”⁴⁸⁷ Muitas vezes, a libertação dos vivos, como observado também por Robert Hertz, concretiza-se quando o morto está devidamente agregado ao outro mundo. A duração do luto dos sobreviventes pode variar conforme o grau de proximidade com o finado, estando condicionado ao que determinado grupo social identifica como proximidade e/ou parentesco.⁴⁸⁸

Os ritos de agregação teriam como propósito agregar o morto a sua morada final. Pode-se considerar como ritos pós-liminares as refeições ocorridas após os funerais, os banquetes realizados em festas comemorativas, a extrema-unção católica, a deposição do finado no chão, danças, entre outros. Os funerais, por ensejar a execução de uma série de

⁴⁸⁵ GENNEP, Arnold van, op. cit., 2013, p. 29, 128.

⁴⁸⁶ Ibid, p.140-141.

⁴⁸⁷ Ibid, p. 129

⁴⁸⁸ Ibid.

rituais, podem levar dias ou meses. Assim, mesmo que a morte tivesse ocorrido há meses, em certas sociedades adota-se o costume de lembrar seus mortos em forma de comemorações, podendo ocorrer a cada oito, quinze, trinta, quarenta, trezentos e sessenta e cinco dias.⁴⁸⁹ Esse prolongamento pode ser compreendido também pela falta de garantias de que o morto foi de fato integrado ao outro lado.

Por acreditarem que apenas a execução desses ritos consumiria a passagem do finado, os indivíduos que não recebessem os devidos cuidados fúnebres de seu grupo social estariam fadados a destinos indesejáveis. Entendia-se tais mortos como perigosos, pois poderiam desejar ser reintegrados ao mundo dos vivos, buscando vingança e meios de subsistência à custa dos sobreviventes e, assim, perturbariam a ordem social. Por tal razão, Genep aponta o caráter utilitário que residia nos ritos funerários, uma vez que protegeriam os vivos dos mortos quando executados corretamente.⁴⁹⁰

O alcance ao mundo dos mortos passaria necessariamente pelo auxílio dos vivos. Essa entrada seria liberada apenas mediante rituais, em virtude da própria constituição do outro mundo. Ainda que não seja possível descrever comparativamente todos os mundos dos mortos, tais espaços são imaginados a partir da própria concepção do mundo dos vivos. Nesse sentido, em semelhança com esse mundo físico no qual as passagens só ocorrem por meio dos rituais, na morte só se acolhe aqueles que já pertenciam ao mundo imaginado pelos vivos. Se na metáfora da casa deslocam-se entre os quartos apenas aqueles que são submetidos aos ritos necessários, o mesmo ocorre na morte. Assim, crianças que morrem antes de serem iniciadas e integradas ao grupo social não tem direito de se agregarem ao mundo dos mortos, já que o espaço é reflexo daquele dos vivos. Certas vezes, os corpos dos pequenos são incinerados ou jogados fora devido a falta de inserção ao seu grupo. No catolicismo, por exemplo, os neófitos não-batizados são condenados ao limbo, posto que não passaram pelo ritual de purificação, o batismo, logo as portas do Paraíso estariam cerradas para eles.⁴⁹¹

⁴⁸⁹ GENNEP, Arnold van, op. cit., 2013, p. 130, 141-142.

⁴⁹⁰ Ibid, p.138.

⁴⁹¹ Ibid, p. 133. Jean Delumeau relata que na França existia o costume de deixar bebês não-batizados nas igrejas para que o sacerdote pudesse batizá-los, mesmo depois do falecimento. Orações, missas e velas eram acessas em homenagem aos neófitos falecidos. O historiador conta que crianças mortas eram postas no altar para a observação do menor sinal de vida apresentado, como uma piscada de olho ou um leve rubor, possibilitando rapidamente o clérigo realizar o batismo. Em via de regra, morriam novamente após o sacramento. A partir de um relato de um protestante no século XVII, Delumeau afirma que a prática era reprovada pela Igreja, contudo cadáveres de crianças eram deixados nos altares por muitos dias, causando mau cheiro e, em outros casos, desenterravam-se crianças para observarem um possível retorno à vida a fim de que pudessem batizá-las. Tais práticas eram desempenhadas para aliviarem a consciência culpada dos pais que, por repentinidade ou por descuido, perderam seus filhos e, assim, esses estariam proibidos de colher as glórias do Paraíso. Cf. DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. São Paulo: Edusc, 2003, v. 1, p. 516-522.

Para o catolicismo, conforme discutido ao longo dos capítulos, não há como precisar o rito definitivo, capaz de encerrar a pendência dos vivos com os mortos, pois nem mesmo a Igreja Católica teria como fornecer informações se determinado finado encontrava-se agregado ao seu destino final, o Paraíso ou o Inferno. Essas respostas eram do domínio divino. Não se pode perder de vista que a permanência no Purgatório não seria uma morada definitiva, sendo passageira. Embora seja parte do Além, padecer no Purgatório não deve ser compreendido como se o finado estivesse agregado ao mundo dos mortos definitivamente. A partir das ideias de Hertz e Gennep, entendo que o Purgatório é um estado intermediário, um corredor na metáfora da casa, no qual ainda se faz necessária a execução de ritos de agregação – no caso, os sufrágios. Essa ideia está atrelada à própria lógica de funcionamento do Purgatório, na qual não se admite o esquecimento ou encerramento da relação entre vivos e mortos, é um relacionamento contínuo, sendo lembrado a todo tempo pela Igreja Católica. Os laços criados pela instituição eclesiástica engendram uma obrigação dos vivos com os todos os defuntos católicos. Mesmo que não haja uma ligação consanguínea, todos os católicos estariam ligados por vínculos espirituais. Além disso, executar sufrágios pelas almas é parte constitutiva do que a Igreja Católica ensinava ser um bom cristão, devoto e responsável por suas obrigações espirituais. Nesse sentido, o corte na teia constituída entre os vivos e os finados só se daria com a chegada do Juízo Final, pois, a partir dos ensinamentos católicos, seria inimaginável a existência de homens sem pecados até porque o próprio nascimento humano já é fruto do pecado original. Assim, a demanda por ritos de agregação é ininterrupta, pois, como ensinava o sacerdote Joseph Boneta, “muitos ficam condenados no Purgatório enquanto este durar, que será até o fim do Mundo”.⁴⁹²

Para reivindicarem mais sufrágios, uma vez que não estavam ainda agregados definitivamente ao Além, as almas apareceriam aos vivos, conforme narrativa de relatos religiosos. Ao estudar essa questão para o medievo, Jean-Claude Schmitt estabelece a diferença criada entre as almas penadas e os *revenants*. As primeiras seriam as aparições de almas que não tiveram os rituais de passagem devidamente executados, isto é, sofreram uma “má” morte. A aparição dos *revenants* estava ligada à crença medieval nos sufrágios e mais amplamente no Purgatório. Os *revenants* surgiriam não para amedrontar, mas sim para solicitar sufrágios às pessoas com quem teve laços quando vivos. Mesmo que os ritos de passagem tivessem sido executados, o *revenant* desejava abreviar os suplícios temporais

⁴⁹² BONETA, Joseph. *Gritos das almas no purgatorio e Meyos para os aplacar. Livro primeyro, e segundo. Traduzidos em o idioma portuguez pelo Padre Manoel de Coimbra...* Lisboa: Officina de Antonio Pedrozo, [1706?], p. 48.

solicitando, então, mais rituais que propiciariam a sua agregação ao Paraíso. Dessa maneira, a Igreja medieval teria utilizado a aparição dessas figuras sobrenaturais, antes consideradas pagãs, para, paradoxalmente, sustentar a crença na intercessão dos vivos e da instituição eclesiástica na morte.⁴⁹³

É importante frisar que a execução desses rituais estava ligada à crença depositada pelos participantes na eficácia dos mesmos. Segundo Pierre Bourdieu, a “crença de todos, preexistente ao ritual, é a condição de eficácia do ritual. Prega-se apenas para convertidos.”⁴⁹⁴ Assim, a produção de significados de um rito só tem sentido quando observada a partir das crenças de determinado grupo social. Da mesma forma, a credibilidade e eficácia do rito está diretamente relacionada a quem o realiza. No caso dos rituais católicos, o sacerdote é o agente representante do poder da instituição eclesiástica, sendo o porta-voz autorizado da Santa Sé. A eficácia do rito não dependeria apenas da compreensão da mensagem emitida pelo padre, mas também do reconhecimento de sua autoridade, estando dotado de um poder proveniente da Igreja Católica. De acordo com Bourdieu, “o simbolismo ritual não age por si só, mas apenas na medida que representa – no sentido teatral do termo – a delegação [...]” O sacerdote que não lança mão dos atributos simbólicos, isto é, da batina, do cumprimento à risca dos gestos cerimoniais católicos, do latim, dos paramentos litúrgicos, entre outros, quebra o “antigo contrato de delegação que unia o padre aos fiéis por intermédio da Igreja.”⁴⁹⁵

Para o sociólogo, o rito “reside no sistema das relações sociais constitutivas do próprio ritual, tornando-o possível e socialmente eficiente (entre outras coisas, nas representações e nas crenças por ele suscitadas) [...]”⁴⁹⁶ A partir dessa concepção do ritual, Bourdieu questiona a categoria de rito de passagem elaborada por Genep por acreditar que o antropólogo enfatiza a passagem e não a função social do rito. Para Bourdieu, a ênfase estaria na linha a ser cruzada quando um indivíduo se desloca de uma condição a outra. Assim, a demarcação que ocorre entre os indivíduos deveria ser o foco da análise. Pensando na circuncisão dos homens, enxerga a existência de uma separação entre o menino e o homem. Além disso, o ritual finca a divisão entre o sexo masculino e o feminino. Cria-se um diferencial do circuncisado que não é mais menino e nem é pertencente ao mundo feminino. Por essa razão, afirma que o rito seria capaz de consagrar a diferença, instituindo-a. Por tal motivo, propõe que ao invés de rito de passagem deveria ser denominado como rito de

⁴⁹³ SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 17-22.

⁴⁹⁴ BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Linguísticas. O que Falar Quer Dizer*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 105.

⁴⁹⁵ *Ibid*, p. 95.

⁴⁹⁶ *Ibid*, p. 95.

instituição. Isso porque uma das finalidades do rito é legitimar, instituir, sancionar, “santificar” a diferença. Aquele que passa por um rito de instituição recebe o direito de *ser* ao mesmo tempo que possui o dever de *ser* aquilo que foi consagrado. Após a instituição da diferença, há uma divisão social entre o indivíduo, pertencente agora a uma categoria específica, e os demais destituídos dessa marca diferencial atribuída pelo ritual.⁴⁹⁷

Diante das ideias de Bourdieu, observa-se que os ritos funerários vão além de meramente separar os vivos dos mortos. A execução dos rituais católicos buscava ensejar uma boa morte possibilitando ao finado duas moradas: o Paraíso ou o Purgatório. Em ambas as situações, o morto estaria mais próximo da visão beatífica do que os vivos. Numa religião onde a salvação é a tópica dominante do discurso, essa proximidade é extremamente desejada. Institui-se, então, o status de *benditas e santas* às almas que, embora ainda não estivessem em estado de graça, estariam trilhando o caminho da glória em meio às chamas.⁴⁹⁸ Os ritos fúnebres reorganizariam os fiéis no interior do corpo místico da Igreja Católica, deslocando-os da Igreja Militante para a Padecente. Nesse momento, há também um rearranjo das obrigações dos fiéis. Agora no Purgatório, aquela alma nada pode fazer para modificar sua situação, restando-a a prática da oração e a esperança na salvação. Os sobreviventes, por sua vez, deveriam realizar mais sufrágios para ajudarem a mais nova habitante do Purgatório. Dessa forma, entendo que a formulação de rito de instituição de Bourdieu auxilia na compreensão da função dos mortos no seio da instituição eclesial, porém a elaboração de Genep acerca dos ritos de passagens é imprescindível para a compreensão do processo que constitui a salvação católica. Isso porque, a partir dos ensinamentos católicos, a morte e seus rituais não implicam automaticamente na agregação do finado ao outro mundo, uma vez que a jornada da salvação é individual e de acordo com cada biografia.

Outra característica relevante do ritual seria a sua capacidade de construção da realidade a partir do mundo imaginado. O antropólogo Clifford Geertz, ao definir o homem como um ser dependente de símbolos e de sistemas simbólicos, aponta que o sucesso de uma religião se daria a partir da afirmação de “alguma coisa”. Se nada afirmar, a religião, que seria por primazia uma sistematização de símbolos, consistiria tão-somente em “uma coletânea de práticas estabelecidas e sentimentos convencionais aos quais habitualmente nos referimos como moralismo”⁴⁹⁹ Dessa forma, a religião seria um dos componentes que configurariam o mundo social. Nessa perspectiva, o mundo seria modelado por símbolos que induziriam o

⁴⁹⁷ BOURDIEU, Pierre, op. cit., 2008, p. 97-100.

⁴⁹⁸ CAMPOS, Adalgisa Arantes. *As irmandades de São Miguel e as almas do purgatório: culto e iconografia no setecentos mineiro*. Belo Horizonte: C/ Arte, 2013, p. 37-38.

⁴⁹⁹ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 73.

“crente a um certo conjunto distinto de disposições (tendências, capacidades, propensões, habilidade, hábitos, compromissos, inclinações)”⁵⁰⁰.

Em outras palavras, Geertz ressalta que as crenças religiosas geram disposições e motivações que podem impulsionar a ação humana, sendo aqui no caso específico, os ritos. Todavia, isso não significa dizer que todos os participantes de uma religião estão necessariamente realizando atos religiosos ininterruptamente ou que todos os crentes irão realizar algum ato religioso. Geertz arremata de forma direta: “ser religioso não é estar praticando algum ato de devoção, mas ser capaz de fazê-lo”⁵⁰¹. Seria a partir do ritual, compreendido enquanto um ato devocional, que se poderia verificar a crença nas afirmações de uma religião. Por meio do ritual, “se origina, de alguma forma, essa convicção de que as concepções religiosas são verídicas e de que as diretivas religiosas são corretas”. Isso seria possível porque, durante o ritual, o mundo imaginado (propagado pela religião) e o mundo real se unificariam.⁵⁰²

Para ter esse cariz de veracidade, tal como Bourdieu explica, o rito precisa ser desempenhado de acordo com o que é propagado pela instituição eclesiástica, lançando mão de atributos simbólicos reconhecidos pelos participantes. Contudo, é importante destacar que as formas, os atributos e os gestos dos rituais não são imutáveis, sendo construídos e reconstruídos a partir das conjunturas históricas.⁵⁰³ Se tomarmos a missa como exemplo, poderemos observar como o rito foi sendo reelaborado ao longo dos séculos. Uma das modificações mais simples e significativas é a língua utilizada nesse ritual: enquanto atualmente os católicos a assistem em português, os fiéis do século XVIII ouviam a missa em latim. No início do período moderno, os sacramentos – ritos católicos –, precisaram não apenas ser reafirmados frente às críticas protestantes, mas também foram definidos e descritos durante as sessões conciliares a fim de normatizar a execução dos sacramentos. Parte da eficácia do rito era sua execução conforme a diretriz da Igreja Católica que buscava uniformizá-lo em toda a cristandade.⁵⁰⁴ Um importante instrumento nesse sentido são as *Constituições Primeiras da Bahia* que, entre outras finalidades, descrevia a importância dos

⁵⁰⁰ GEERTZ, Clifford, op. cit., 2008, p. 87.

⁵⁰¹ Ibid, p. 70.

⁵⁰² Ibid, p. 82-83.

⁵⁰³ SCHMITT, Jean-Claude. Ritos. In: LE GOFF, Jacques; _____ (org). *Dicionário temático do ocidente medieval*. Bauru: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, v.2, p. 420-421.

⁵⁰⁴ GOUVEIA, António Camões. A sacramentalização dos ritos de passagem. In: _____; MARQUES, Francisco (coord.). *História religiosa de Portugal*. Humanismos e reformas. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2000, vol. 2, p. 529-530.

rituais e indicava aos sacerdotes os procedimentos a serem tomados – como analisarei mais adiante – dialogando com as especificidades existentes na América Portuguesa.⁵⁰⁵

Por fim, não se pode perder de vista que a execução desses ritos era um meio de confirmação e atualização das crenças propagadas pela Igreja Católica. Segundo Ana Cristina de Araújo, a

regularidade e a repetição caucionam a eficácia social dos gestos, das palavras e das fórmulas de acompanhamento e absolvição [dos moribundos]. O ritual fúnebre integra-se solidamente no imaginário dos homens que a ele assistem e dele participam. Na linha de fronteira entre a vida e a morte, o rito purifica, apazigua e desloca para o plano do sagrado a tensão e a violência dos últimos instantes.⁵⁰⁶

Mesmo que dois terços do Além cristão não fossem locais necessariamente reconfortantes, era no seio da religião que os católicos poderiam encontrar consolo e conforto diante da fragilidade da vida. Acompanhavam não apenas no campo do discurso eclesiástico, mas também no cotidiano a execução dos rituais fúnebres. Podemos recuperar, por exemplo, o relato do sacristão da capela da Ordem Terceira do Carmo em que foi revelada a cifra de onze mil missas pelos mortos rezadas em 1776.⁵⁰⁷ Isso, em apenas um templo da cidade do Rio de Janeiro, se refere a uma média aproximada de 30 missas de sufrágio diariamente. Entende-se, então, que a morte e seus cuidados estavam longe de ser desconhecidos dos vivos. Justamente essa convivência próxima, presente, contribuía para a reiteração das crenças fúnebres católicas, reafirmando e revivendo a religião.

Nas páginas a seguir, serão tratados alguns dos ritos católicos referentes à morte no que toca aos seus significados e sua prática no Rio de Janeiro setecentista que ajudam a pensarmos em mais aspectos da adesão daquela população à crença no Purgatório. Mesmo que fossem executados visando o alcance da bem-aventurança, a sua realização possuía relação direta com a crença do Purgatório, pois seria o segundo local mais desejado de um Além em que as portas do Paraíso eram estreitas.

3.2 O Purgatório e os rituais da Boa morte

Em oposição à má morte, repentina e sem rituais, a boa morte era resultado de um planejamento elaborado em vida e colocado em prática pelos vivos. Lograr a boa morte seria

⁵⁰⁵ VIDE, Sebastião Monteiro; FEITLER, Bruno (orgs.). *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Ed. Edusp, 2010, livro I.

⁵⁰⁶ ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa: atitudes e representações (1700-1830)*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997, p. 183.

⁵⁰⁷ ACMRJ, Série: Breves Apostólicos, notação 236.

um exercício coletivo. Na época colonial, o fenecimento ideal deveria ocorrer em ambiente doméstico, compartilhado entre entes e amigos, acompanhado por confrades e por um sacerdote. Cada grupo de indivíduos possuía um papel a desempenhar para amparar o jacente nesse momento de vulnerabilidade. Os parentes estavam ali para representar a afeição familiar por aquele e serviam também para lembrar o moribundo de sua responsabilidade em honrar e conservar o nome de sua família. A presença de amigos e confrades apontava para o amor à comunidade cristã, sendo esses os que revelavam ao moribundo sua verdadeira condição de saúde. Por fim, o clérigo estava ali para consolar o enfermo e administrar os últimos sacramentos, lembrando-o do amor de Jesus Cristo.⁵⁰⁸

A presença do padre era indispensável, uma vez que era o único que poderia administrar os últimos sacramentos. Se o moribundo não tivesse ninguém que pudesse acionar o pároco para ministrar aqueles ritos, o trespassado estaria comprometido. Isso porque os sacramentos, segundo o concílio tridentino, seriam os meios “pelos quais a verdadeira justiça, ou começa, ou começada se aumenta, ou perdida se repara.”⁵⁰⁹ Isto é, os sacramentos viabilizariam os caminhos para a recepção da graça divina, sendo essa parte indispensável para a salvação.

De acordo com as *Constituições Primeiras*, antes de administrar ou receber qualquer sacramento era necessário que o cristão fizesse o exame de sua consciência, lamentando suas transgressões e buscando reestabelecer a amizade com Deus através da contrição. Se fosse possível, recomendava-se que o fiel se confessasse previamente ao sacramento. Tais passos eram importantes, tendo em vista que “aquele que administra ou recebe os sacramentos indignamente, condena a sua alma e a priva dos meios ordenados para a sua salvação.”⁵¹⁰

Assim, para armar o moribundo na batalha por sua alma, o pároco deveria ser convocado para acudir-lo. O padre deveria carregar consigo o viático (isto é, a eucaristia no artigo de morte), água benta e o livro do Ritual Romano. A legislação sinodal frisava que o pároco não poderia se abster de levar o viático aos enfermos que solicitavam e que também era dever do mesmo descobrir se havia paroquianos doentes. A vigilância do sacerdote era necessária para que não morressem fregueses sem desfrutar do “espiritual mantimento das almas”, isto é, a eucaristia.⁵¹¹

⁵⁰⁸ COSTA, Susana, op. cit., 2007, p. 312.

⁵⁰⁹ SACROSANTO e..., op. cit., 1781, Decreto *dos Sacramentos*, Sessão VII, tomo I.

⁵¹⁰ VIDE, Sebastião Monteiro; FEITLER, Bruno (orgs.). *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Ed. Edusp, 2010, livro I, título IX.

⁵¹¹ *Ibid*, livro I, título XXIX, § 102.

Toda vez que o viático saía de uma igreja era obrigatório que se avisasse aos demais cristãos através das dobras dos sinos. Todos deviam acompanhá-lo em direção ao moribundo, formava-se, assim, a chamada procissão do viático. No decorrer do cortejo, caso houvesse tempo hábil, deviam ser tocadas as campainhas pelas ruas. Seguir o Santíssimo Sacramento era acompanhar o Senhor. Logo, pedia-se que todas as dignidades e clérigos integrassem a procissão, servindo de exemplo para os demais fiéis.⁵¹² Contudo, há indícios de que nem sempre a admoestação era cumprida; inclusive nem pela clerezia. Em março de 1756, o bispo do Rio de Janeiro, D. Frei Antônio do Desterro, passou um edital advertindo para que se acompanhasse o viático, pois os “sacerdotes, e clérigos, nossos súditos, esquecidos da obrigação de Seu Estado” não o faziam devidamente. Caso não seguissem o corpo de Deus, seriam penalizados com suspensão de suas ordens.⁵¹³

Preferencialmente, a recepção do viático demandava a realização da confissão dos pecados. Contudo, diante da debilidade física do cristão poderia não haver tempo hábil para a concretização da confissão. Por esse motivo, nas *Constituições Primeiras* afirma-se que

184. [...] se o confessor achar algum penitente em artigo de morte, em tal estado que ainda que tenha fala, provavelmente se teme que não poderá acabar com a confissão inteiramente, o absolva tanto que ouvir algum pecado que seja mortal ou venial, na forma que ordena e manda o Ritual Romano. Porém, se depois de assim absolto, o enfermo estiver ainda vivo, irá prosseguindo a confissão, e no fim dela o absolverá na forma costumada. E se achar o penitente em tal estado que já não possa falar, e estiver com juízo, procurará o confessor que se confesse por acenos ou sinais: e mandando primeiro sair fora da casa todas as pessoas que aí estiverem, perguntará ao enfermo em particular se cometeu algum pecado; e declarando ele por sinais, ou acenos, seja pecado mortal, ou venial, o absolva logo.

185. E tendo já o enfermo perdido o juízo, ou estando em estado que nem por palavra, sinal ou aceno possa declarar pecado algum, se ele em presença do confessor der sinais de contrição [...], o confessor o absolva logo das censuras e pecados debaixo da condição [...].⁵¹⁴

Como se pode notar, diversos casos foram previstos para que a confissão fosse feita para aliviar a consciência daquele que partia. Antes do suspiro derradeiro, a confissão se tornava um instrumento capaz de conduzir a salvação. A imprescindibilidade da confissão em artigo de morte era tamanha que clérigos suspensos poderiam ouvi-las mesmo que estivessem

⁵¹² VIDE, Sebastião Monteiro da, op. cit., 2010, livro I, título XXIX, § 102.

⁵¹³ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (doravante ACMRJ). *Registro de um edital para que os sacerdotes e clérigos [assistam?] [ilegível] nas Freguesias e acompanhem ao Santíssimo Sacramento quando sair fora por viático o seguinte*. E -236, Pastorais e Editais 1742-1838, f. 82.

⁵¹⁴ VIDE, Sebastião Monteiro da, op. cit., 2010, livro I, título XLV, § 184, 185.

proibidos de realizar quaisquer outros sacramentos.⁵¹⁵ É importante situar a diferença da confissão no artigo de morte em relação à confissão feita em saúde: na primeira, os pecados eram perdoados sem a realização da penitência. Contudo, tais penas temporais deveriam ser cobradas no Purgatório. Isso, pois, prestes a morrer, a penitência não tem lugar e o que dá segurança ao jacente é o vislumbre do perdão divino.

A necessidade de as demais pessoas deixarem o cômodo, restando apenas para o clérigo e o moribundo, pode ser compreendida pelo fato de o momento da confissão ser vergonhoso para o pecador, atormentando sua consciência, sentindo-se num verdadeiro tribunal.⁵¹⁶ Teologicamente, o arrependimento dos pecados podia se dar por meio do ato de contrição ou de atrição. A primeira era o remorso profundo por ter pecado, lamentando do fundo do coração a ofensa causada a Deus, sendo assim, a compunção perfeita. O desejo de reparação seria tão grandioso que se acreditava que a absolvição divina poderia se concretizar até sem a confissão. Já a segunda era o arrependimento ocasionado pelo temor do pecado e da danação, sendo realizada, muitas vezes, por obrigação para que assim pudesse ser aberto novamente o caminho da graça.⁵¹⁷ Dessa maneira, uma confissão bem desempenhada era de suma importância, uma vez que “é muito lastimável ver a perdição e ruína de tantas almas, quantas se condenam por mal confessadas, [...] convertendo por esta causa a medicina em peçonha e o sacramento em sacrilégio.”⁵¹⁸

Em sequência à confissão, com a graça restaurada, o pároco deveria administrar o Santíssimo Sacramento. O ritual do viático transcorreria, caso possível, com a participação ativa do jacente, repetindo frases e orações orientadas pelo sacerdote. O ideal era que o cristão recebesse o sacramento apenas uma vez. Todavia, se tivesse uma nova recaída após um período de melhora, o sacerdote deveria administrar-lhe novamente o viático. Se o período de doença fosse longo e o enfermo desejasse comungar outras vezes, o pároco deveria visitar-lhe com o corpo de Deus para partilhá-lo quando achasse necessário. A prudência do pároco que ditava a aplicação dessa “consolação espiritual”.⁵¹⁹ Ao comungar em perigo de morte, o

⁵¹⁵ VIDE, Sebastião Monteiro da, op. cit., 2010, livro V, título LIV, § 1198.

⁵¹⁶ Sobre essa questão, ver DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII e XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 3, 20.

⁵¹⁷ Ibid, p. 43-44.

⁵¹⁸ VIDE, Sebastião Monteiro da, op. cit., 2010, livro I, título XXXIV, §130. Sobre as diferenças entre contrição e atrição, consultar na referida obra os cânones 131 et seq.

⁵¹⁹ Ibid, livro I, título XXIX, § 107.

cristão estaria partilhando o corpo de Jesus Cristo ressuscitado, buscando garantir, assim, sua própria ressurreição.⁵²⁰

Por fim, era realizada a extrema-unção, também chamada de unção dos enfermos, sacramento exclusivo na ocasião da finitude. Em uma mesa com toalha limpa e vela acesa, o sacerdote devia dispor o óleo. O adoentado deveria beijar a cruz e atentar para as preces que o clérigo recitava através da leitura do livro do Ritual Romano. O caráter cerimonial dessa unção era tão prolongado que quando o mortício estava muito fragilizado praticava-se uma versão concisa do rito. Nessa ocasião, o reverendo ungia os olhos, as orelhas, o nariz, a boca e as palmas das mãos, já que os cinco sentidos eram os instrumentos a partir dos quais o fiel pecava.⁵²¹

Último passo em vida a ser dado à salvação, a extrema-unção engendrava inúmeros benefícios para o enfermo. Nas *Constituições Primeiras*, listam-se três funções da unção.

O primeiro é perdoar-nos as relíquias dos pecados, pelos quais ainda faltava satisfazer nossa parte, ficando por isso aliviada a alma do enfermo. O segundo é, dar muitas vezes, ou em todo, ou em parte a saúde corporal ao enfermo, quando assim convém para o bem de sua alma. O terceiro é consolar ao enfermo, dando-lhe confiança e esforço, para que na agonia da morte possa resistir aos assaltos do inimigo, e levar com paciência as dores da enfermidade.⁵²²

Após aliviar suas faltas e comungar com o corpo de Cristo, a última unção teria o poder de remir os pecados remanescentes. Assim, o sacramento encerrava a vida cristã, considerada uma longa penitência, configurando-se como um remédio para alma. Na concepção tridentina, a graça do Espírito Santo era alcançada através da unção do corpo do enfermo, sendo a mesma graça transmitida para a alma do cristão. Dessa maneira, o rito fortaleceria essa alma, “com a qual aliviado o enfermo, lhe custam menos os incômodos, [...] e mais facilmente resiste as tentações do Demônio, que atraçoadamente (sic) o persegue; e algumas vezes, quando é conveniente à salvação da alma, consegue a saúde do corpo.”⁵²³

Acreditava-se também que a ruína do corpo estivesse ligada a uma alma maculada. Assim, a doença seria uma forma de sinalização externa de uma vida de pecados despertada

⁵²⁰ RODRIGUES, Claudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997, p. 177.

⁵²¹ REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 106.

⁵²² VIDE, Sebastião Monteiro da, op. cit., 2010, livro I, título XLVII, §193.

⁵²³ SACROSANTO e Ecumenico Concilio de Trento Em Latim, e Portuguez... Lisboa: Officina Patriare de Francisco Luiz Ameno, 1781, Sessão XIV, *Doutrina do Sacramento da Extrema-unção*, p. 374 et seq.

por forças malignas. Por esse motivo, a instituição eclesiástica aconselhava os cristãos a realizarem preces e rituais a fim de proporcionar o regresso à saúde.⁵²⁴ Logo, a cura das doenças não deveria passar primeiramente por um médico, mas sim pelo pároco. De acordo com as *Constituições Primeiras*,

muitas vezes a enfermidade do corpo procede de estar a alma enferma com o pecado (...), [logo] mandamos a todos os médicos e cirurgiões, e ainda barbeiros que curam os enfermos nas freguesias onde não há médicos, (...) antes que lhe apliquem medicina para o corpo, tratem primeiro da medicina da alma, admoestando a todos a que logo se confessem, declarando-lhes que, se assim não o fizerem, os não podem visitar e curar, por lhes estar proibido por direito e por esta Constituição; de tal sorte que entendam que esta admoestação se lhes faz por bem da saúde da alma e do corpo; e no segundo dia os tornarão a admoestar; e, se ao terceiro lhes não constar que não estão confessados, os não visitem mais sob as mesmas penas.⁵²⁵

Impedidos de exercerem atividade medicinal, os médicos deveriam recomendar a “medicina da alma” antes mesmo de qualquer procedimento. Caso infringisse a norma sinodal deveriam ser multados em cinco cruzados. Além do conselho do médico, a legislação exortava ainda “a todos os familiares e parentes do enfermo, que tanto que adoecer, deem logo recado ao pároco e persuadam ao doente a que com efeito faça a confissão de seus pecados”.⁵²⁶

Nesse momento, observam-se como os procedimentos de boa morte necessitavam da cooperação da comunidade cristã para a salvação. Conforme visto, os últimos sacramentos requeriam a presença do pároco, o que garantia à Igreja uma participação imprescindível no drama da finitude. Os costumes medievais e modernos acerca da morte a forjaram como um evento público, partilhado entre a coletividade.⁵²⁷ Assunto público, os vivos deviam propiciar um bom trespasse aos seus iguais, uma vez que, além de ser um ato caritativo, também tinha como objetivo garantir agregar o morto ao outro mundo.

Se porventura algum enfermo falecesse sem os devidos rituais, era necessário averiguar os culpados. Caso um paroquiano sucumbisse sem os últimos sacramentos, o pároco da freguesia seria “preso e suspenso do ofício e benefício, e haverá as mais penas que por

⁵²⁴ RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do Além: a secularização da morte no Rio de Janeiro – séculos XVIII e XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 121.

⁵²⁵ VIDE, Sebastião Monteiro da, op. cit., 2010, livro I, título XL, §160.

⁵²⁶ Ibid, livro I, título XL, §161.

⁵²⁷ Sobre essa questão, ver: ARIÈS, Philippe. *O homem perante a morte*. Portugal: Europa-América, 1988, v. 1, p. 29.

direito merecer, segundo sua culpa e circunstâncias dela”.⁵²⁸ Caso a ausência dos sacramentos fosse causada pela família ou por pessoas responsáveis pelo jacente, eles seriam “castigados arbitrariamente, segundo a qualidade da culpa.”⁵²⁹

Após a consecução dos sacramentos, especialmente o viático, o pároco deveria retornar à igreja seguido novamente pela multidão que o acompanhara. Ao recolocar o Santíssimo Sacramento no altar deveria o incensar por três vezes, recitar uma oração e comunicar àqueles que integram a procissão: “A todas as pessoas que acompanharam o Santíssimo Sacramento são concedidas muitas indulgências pelos Sumos Pontífices: e o nosso prelado lhes concede os seus quarenta dias.”⁵³⁰

As indulgências aplicadas aos integrantes do cortejo era uma prática que remontava ao medievo. Ao analisar a práticas dessas graças na diocese de Cambrai no século XIII, o historiador Charles Caspers as compreende como um ato que mantinha os paroquianos da localidade unidos. Funcionando como uma espécie de “cimento”, as indulgências dadas dentro da diocese estimulariam o espírito confraternal e a solidariedade entre os cristãos, lembrando-os de amar o próximo.⁵³¹ Em vista disso, o momento da morte certamente era a ocasião para reiterar os laços no seio da comunidade cristã, embora, conforme mencionado, a participação na procissão do viático no Rio de Janeiro setecentista não ocorresse consoante ao admoestado na legislação sinodal.

Da mesma forma que a morte mobilizava os vivos, ela também o fazia com a corte celestial. A enfermidade levava os católicos a solicitar a ajuda dos anjos, santos e outros membros celestiais.⁵³² Na crença popular da Época Moderna, certos santos estavam associados à cura de determinadas doenças. Eugenio dos Santos aponta para o fato de o recurso aos santos ser demonstrativo ao caráter impotente dos seres humanos diante o perecimento do corpo e da alma.⁵³³ Dependiam, assim, de uma ajuda extra, vinda dos céus. Entretanto, coexistia também a ideia de que descontentar os santos podia acarretar o aparecimento de doenças. Por essa razão, dava-se o nome de santos a determinadas moléstias,

⁵²⁸ VIDE, Sebastião Monteiro da, op. cit., 2010, livro I, título XXXIX, §158.

⁵²⁹ Ibid, §159.

⁵³⁰ Ibid, título XXIX, § 105.

⁵³¹ CASPERS, Charles M. A. Indulgences in the Low Countries, c. 1300– c. 1520. In: SWANSON, Robert N. (org.). *Promissory Notes on the Treasury of Merits - Indulgences in Late Medieval Europe*. Boston: Brill, 2006, p. 97-98.

⁵³² RODRIGUES, Claudia, op. cit, 2005, p. 122.

⁵³³ SANTOS, Eugenio dos Santos. O homem português perante a doença no século XVIII. *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, v. 1, 1984. No referido artigo, encontra-se a lista transcrita dos santos e seus respectivos poderes de cura de acordo com os escritos no padre Luís Cardoso em *Receita Universal, ou breve notícia dos Santos especiais advogados dos achaques, doenças, perigos e infortúnios a que ordinariamente vive sojeita a natureza humana*, de 1727.

como, por exemplo, o mal de São João, título dado à epilepsia. Tidos como vingativos e também misericordiosos, os santos eram rogados na esperança de um trespassse afável.⁵³⁴

Com uma doutrina que difundia diversos instrumentos para a salvação, a morte católica no Rio de Janeiro setecentista não desviava largamente a regra eclesiástica. É o que Milra Bravo observou a partir dos registros de óbitos do século XVIII e início da centúria seguinte para a freguesia da Sé. De um total de 5.104 óbitos, por volta de 80% dos cristãos receberam algum sacramento. Mais especificamente, pode-se precisar que do total de falecimentos, 66,5% das pessoas tiveram administrados os três últimos sacramentos. Para Bravo, os dados são indicativos a preocupação dos fiéis com a preparação para a morte, mas também indicam que, no momento do trespassse, “existia uma certa igualdade de direitos de acesso à salvação”, o que nos é revelado pelo alto índice encontrado.⁵³⁵

Através de sua análise, Bravo afirma que a administração dos sacramentos por ocasião da morte era adotada por um maior número de indivíduos de diferentes segmentos sociais, inclusive escravos, comparativamente a outros elementos dos ritos fúnebres que demandavam gastos maiores e, portanto, estavam mais sujeitos à diferenciação social. Por exemplo, de um universo de 267 óbitos de pessoas relatadas como pobres, 69,3% delas tiveram acesso a todos os sacramentos, o que ajuda a apontar que a pobreza não limitava a recepção desses ritos. Também há de se lembrar que os dados obtidos são de uma freguesia central do Rio de Janeiro, sendo, assim, um espaço com uma maior presença de clérigos.⁵³⁶ Como os párocos não podiam receber somas por administrar os sacramentos⁵³⁷, o recurso a esses ritos podia ocorrer mais largamente, conforme Milra Bravo mostrou, porém, as demais etapas da pompa fúnebre requeriam um investimento pecuniário que demarcava bem as diferenças sociais existentes no período.

Os últimos sacramentos podem ser lidos como ritos de agregação, em virtude de sua finalidade de limpar a alma do fiel das máculas e também por prepará-lo para a viagem que viria a seguir. A administração dos últimos sacramentos serviria, então, para o consolo e conforto dos moribundos. Esses últimos ritos poderiam caucionar a salvação, mas, conforme preceituava a Igreja Católica, seria improvável falecer sem nenhuma pendência espiritual. Não seria uma negação da eficácia de tais rituais para o alcance da bem-aventurança, senão a afirmação do caráter pecador do homem. Nesse sentido, esses ritos na contiguidade da morte mantinham relação com o Purgatório na medida em que poderiam diminuir as faltas que

⁵³⁴ DELUMEAU, Jean. *A história do medo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009, p. 100.

⁵³⁵ BRAVO, Milra, op. cit., 2014, p. 112-114.

⁵³⁶ Ibid, p. 115.

⁵³⁷ VIDE, Sebastião Monteiro da, op. cit., 2010, livro I, título IX, § 31.

justificariam o tempo de purgação. É evidente que se desejava salvar-se imediatamente após a morte, mas se a salvação imediata seria mérito de poucos eleitos cabia a todos os católicos, ainda em vida, lançarem mão de todos os meios fornecidos pela instituição eclesiástica para se aproximarem o máximo possível da redenção.

No momento em que a alma deixava o corpo físico, os preparos para o funeral tinham início. A partir de então, realizavam os ritos de separação como a procissão do domicílio até a igreja e, finalmente, o sepultamento. Os detalhes de como ocorreria esse cerimonial poderiam ser descritos no testamento. Logo ao ter notícia do falecimento de um freguês, o pároco deveria averiguar se o mesmo havia redigido um testamento.⁵³⁸ Nesse, estariam contidas informações como: o local de sepultura, a mortalha escolhida, o quantitativo de missas, os legados pios, entre outras questões. Os cuidados que decorriam após a morte eram de suma importância, posto que se acreditava que caso não fossem desempenhados adequadamente, a alma não seria integrada corretamente ao outro mundo e estaria penando entre os vivos.⁵³⁹

O corpo era lavado, os cabelos e as unhas poderiam ser cortados e, para os homens, poderia haver a barbação. Era desejável que o defunto estivesse apresentável, estando digno para a sua última aparição pública. Segundo Norberto Ferraz,

apesar de corpo e alma serem entidades separadas após a morte, era importante que ambos estivessem convenientemente preparados para o período que se seguia. Se a alma devia ter a sua consciência descarregada, através da confissão e da elaboração do testamento, o corpo, por seu turno, tinha de se apresentar de forma digna aos olhos de todos os que se despediam dele e pediam a Deus pela alma que nele existira.⁵⁴⁰

Nesse sentido, a escolha das mortalhas, isto é, a vestimenta a qual seria enterrado, não era aleatória. Para a sociedade colonial, uma mortalha mal escolhida podia gerar uma viagem difícil ao outro mundo, podendo atrapalhar a chegada ao Reino dos Céus. Por outro lado, uma mortalha bem selecionada era capaz de propiciar a identificação e o transporte da alma para o Além. Entre as mortalhas utilizadas, destacavam-se as de santos, já que se entendia que as mesmas contariam com os poderes intercessores dos santos.⁵⁴¹ A mortalha também desempenhava importante papel no tribunal divino, visto que determinava a

⁵³⁸ VIDE, Sebastião Monteiro da, op. cit., 2010, livro IV, título XLV, § 812.

⁵³⁹ REIS, João, op. cit., 2012, p. 114.

⁵⁴⁰ FERRAZ, Norberto Tiago Gonçalves. *A Morte e a Salvação da Alma na Braga Setecentista*. Tese (Doutorado) – Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2014, p. 36.

⁵⁴¹ RODRIGUES, Claudia, op. cit., 1997, p. 196.

apresentação daquela alma perante a corte presidida por Cristo. Apresentar-se como humilde nesse momento seria uma estratégia, especialmente porque Jesus, no Evangelho, já havia explicado a dificuldade de um rico alcançar o Reino dos Céus.⁵⁴²

Nesse contexto, no período moderno passa-se a eleger como mortalha os hábitos de ordens e congregações religiosas. Anteriormente no medievo, os cristãos eram vestidos com suas roupas, sudários ou lençóis. Essa transformação na prática esteve ligada ao desejo dos fiéis de gozarem dos benefícios atrelados aos hábitos religiosos. Na sociedade dos vivos, o uso do hábito marcava aqueles que haviam “morrido” voluntariamente para a vida mundana e assumiram uma nova vida espiritualmente regrada. Inumar-se com essas vestes era reflexo da vontade de apropriarem-se dos princípios morais e virtudes reguladores da vida dos religiosos, mesmo que não integrassem tal ordem. Os hábitos mais requisitados eram os das ordens mendicantes. A popularidade se dava pela função exercida pelos mesmos na ocasião da morte. Administravam os últimos sacramentos, eram os autores de muitas *artes moriendi*, predicavam sobre a morte, acompanhavam os cortejos fúnebres, enterravam fiéis em suas igrejas, entre outras atividades. Assim, a mortalha seria mais um elemento capaz de dar segurança ao fiel diante do julgamento de sua alma.⁵⁴³

Entre os hábitos mais populares no período moderno, estava o franciscano.⁵⁴⁴ Além das questões explicitadas acima, o uso da mortalha franciscana estava associado à iconografia cristã escatológica. Muitas vezes, São Francisco foi retratado resgatando almas do Purgatório, atividade corriqueira desempenhada pelo santo. As almas agarravam-se aos cordões de seu hábito para que pudessem ser salvas.⁵⁴⁵ Dessa maneira, a ordem franciscana contribuiu para a crença que tais mortalhas possuíam poderes, reduzindo o tempo de estada no Purgatório, o que gerou adesão dos leigos à prática.⁵⁴⁶

A indumentária do falecido poderia variar de acordo com seu sexo. João José Reis afirma que, geralmente, mulheres optavam por mortalhas de santas e homens pelas de santos. Alguns santos eram optados por ambos os gêneros, como era o caso de São Domingos e

⁵⁴² RUIZ, María José Collado. La cultura de la muerte en la Granada del Antiguo Régimen. La memoria última. Granada: Universidad de Granada, 2007, p. 152. Conforme a passagem bíblica, Jesus, ao ser perguntado como o indivíduo poderia se salvar, teria respondido que era necessário se desfazer das riquezas, pois seria “mais fácil passar o camelo pelo fundo de uma agulha do que entrar o rico no Reino de Deus” (Mc, 10:25). Bíblia Católica. Disponível em: <https://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria/sao-marcos/10/>.

⁵⁴³ Ibid, p. 153; FERRAZ, Norberto, op. cit., 2014, p. 37.

⁵⁴⁴ FERRAZ, Norberto, op. cit., 2014, p. 37,

⁵⁴⁵ REIS, João, op. cit., 2012, p. 117.

⁵⁴⁶ FERRAZ, Norberto, op. cit., 2014, p. 37.

Nossa Senhora do Carmo, o que, segundo Reis, seria explicado pelo fato de homens e mulheres integrarem as ordens terceiras desses santos.⁵⁴⁷

Sobre a utilização de mortalhas no Rio de Janeiro, Milra Bravo, em sua análise dos óbitos da freguesia da Sé, encontrou que 37,2%, de um número total de 5.352, dos defuntos foram vestidos em mortalhas de santo. Os hábitos de São Francisco e de Santo Antônio (30,1%) e de Nossa Senhora do Carmo (4,6%) aparecem como os mais utilizados.⁵⁴⁸ É oportuno lembrar que aos membros das ordens terceiras era possível receber indulgências plenárias ao serem inumados com os hábitos dessas duas ordens, desde que tivessem morrido confessados, comungados e arrependidos de suas faltas. Isto é, era garantida aos irmãos terceiros a possibilidade de apagar seus pecados através do uso da vestimenta, logo era a mortalha priorizada pelos mesmos.⁵⁴⁹ Como visto no capítulo um, o uso do escapulário de Nossa Senhora do Carmo também auxiliaria no resgate do irmão terceiro no Purgatório.

Gozar desses benefícios para ser liberado mais rapidamente do Purgatório custava um valor elevado, por tal razão poucas pessoas teriam acesso a elas. Para o início do século XIX, William Martins nos conta que os preços dessas vestimentas podiam variar entre quatro mil e dezesseis mil réis. O menor preço era o valor gasto pela própria ordem franciscana para custear os hábitos usados para amortilhar os irmãos pobres falecidos. O maior era o custo do hábito carmelita que acompanhava também uma capa. Por meio das crenças ligadas à eficácia das mortalhas, as ordens terceiras do Rio de Janeiro puderam construir um comércio rentável de vestes funerárias.⁵⁵⁰

Após o amortilhamento do defunto, iniciavam os ofícios fúnebres por intermédio da instituição eclesiástica. Eram realizados os ofícios fúnebres – a encomendação da alma e a realização de missas de corpo presente – com vistas a auxiliar na salvação da alma através de orações. O ato de encomendar a alma só poderia ser exercitado por um pároco, sendo uma forma de entregá-la a Deus. Geralmente, as encomendações ocorriam na casa do defunto ou nas igrejas.⁵⁵¹

⁵⁴⁷ REIS, João, op. cit., 2012, p. 120.

⁵⁴⁸ BRAVO, Milra, op. cit., 2014, p. 117. De acordo com Bravo, o número de registros de óbitos que constam informações sobre as mortalhas de santos é superado pela quantidade de assentos que não apresentaram informações sobre as vestes fúnebres (41,9% do total). Embora a Igreja asseverasse a necessidade da mortalha na legislação sinodal, no título relativo à redação dos assentos de óbitos pelos párocos a referência à mortalha não é feita. Talvez esse seja um motivo que contribua a explicar um número tão alto de registros que não comunicam sobre os panos fúnebres. Consultar: VIDE, Sebastião Monteiro da, op. cit., 2010, livro IV, título XLIX, § 831.

⁵⁴⁹ MARTINS, William de Souza. *Membros do corpo místico. Ordens terceiras no Rio de Janeiro (c. 1700-1822)*. São Paulo: Edusp, 2009, p. 398.

⁵⁵⁰ Id.

⁵⁵¹ RODRIGUES, Claudia, op. cit., 1999, p. 214.

De acordo com as *Constituições Primeiras*, era necessário que “tanto que alguma pessoa morrer, se dê com brevidade recado ao pároco em cuja paróquia falecer para que acuda a o encomendar com muita diligência.”⁵⁵² O tempo que se desenrola após a morte era crucial para a ocorrência de muitos ritos que propiciassem a salvação da alma. Conforme visto, a celeridade na demanda de rituais influenciava no destino da alma e, caso estivesse aprisionada no Purgatório, esta já começava a angariar para si os benefícios das intercessões dos vivos pelos mortos.

Nesse sentido, faz-se importante frisar a diferenciação dada por Jacques Chiffolleau entre a *hora morte* e o *tempo da morte*. A primeira é o ato brutal do falecimento, enquanto o segundo é o tempo relativo à própria morte juntamente aos rituais fúnebres executados com escopo à salvação. Dessa maneira, o tempo da morte não é instantâneo, pois se prolonga de acordo com os ritos a serem realizados, possuindo assim ritmo e duração próprios.⁵⁵³ É justamente nesse *tempo da morte* que desenrolavam os ritos de passagens fúnebres, especialmente os de agregação que eram os mais numerosos.

Encerrado o tempo do funeral, o corpo deveria ser conduzido até o local em que seria sepultado. Conforme a legislação sinodal, o pároco deveria ser acompanhado até a sepultura por clérigos, religiosos, irmãos confrades e demais pessoas. O caminho deveria ser indicado pelo pároco. A frente da procissão fúnebre estava a cruz da Sé, seguida pela cruz da freguesia. Se estivesse presente, a Irmandade da Misericórdia precederia as demais irmandades no cortejo.⁵⁵⁴

Era uma prática comum a doação de esmolas aos pobres para que acompanhassem o cortejo fúnebre juntamente com os demais. A caridade com os pobres era vista como uma obra meritória, incrementando a possibilidade de redenção daquele que os acudissem. A riqueza, quando destinada à caridade, não era condenada, logo muitos ricos se utilizaram da mesma para buscarem sua própria salvação.⁵⁵⁵ Havia também um paralelismo entre o falecido e o pobre, uma vez que ambos precisavam da ajuda de terceiros: o primeiro desejava o Paraíso e o segundo necessitava de meios de sobrevivência. Ademais, confiavam que os depauperados eram interlocutores privilegiados junto a Deus, fazendo com que a intercessão dos pobres a favor das almas dos ricos tivesse maior eficácia.⁵⁵⁶

⁵⁵² VIDE, Sebastião Monteiro da, op. cit., 2010, livro IV, título XLV, § 812.

⁵⁵³ CHIFFOLEAU, Jacques, op. cit., 2011, p. 113-115.

⁵⁵⁴ VIDE, Sebastião Monteiro da, op. cit., 2010, livro IV, título XLVI, § 820-824.

⁵⁵⁵ SÁ, Isabel dos Guimarães. *As Misericórdias Portuguesas, séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013, p. 12-17.

⁵⁵⁶ ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. O mundo dos mortos no quotidiano dos vivos: celebrar a morte nas Misericórdias portuguesas da época moderna. *Comunicação & Cultura*, Lisboa, nº 10, 2010, p. 107.

Assim, juntos chegavam em procissão até o local de sepultamento. Tal como a mortalha, o local de sepultamento poderia ser eleito em testamento. No período colonial, os cadáveres eram inumados nas igrejas, podendo ser no interior do templo ou no terreno ao redor do mesmo – chamado de adro. Esse costume tem suas raízes no cristianismo antigo. Foram nas primeiras basílicas que os cristãos foram enterrados, pois, assim, o corpo estaria próximo às relíquias do santo daquele templo. A veneração aos mártires levou os fiéis a optarem por compartilhar o espaço onde os santos estavam enterrados. O cadáver era deixado na igreja e a instituição se tornava responsável por ele até a ressurreição dos corpos. A esse tipo de inumação se chamava de *ad sanctos*.⁵⁵⁷

A partir do século XII, há uma mutação nas práticas de inumação e os cristãos passam a escolher determinadas igrejas para que sejam sepultados. Embora os túmulos dos mártires continuassem a atrair as visitas dos cristãos, a piedade religiosa se transforma e, nesse momento, não se buscava mais a relíquia do santo, mas a própria igreja, pois era o local onde se realizavam as missas. Esse tipo de enterramento chamava-se de *apud ecclesiam*. Nas palavras de Ariès, “a igreja apenas substituiu o santo. Escolhe-se a igreja como outrora se escolhia o santo.”⁵⁵⁸

Como o direito canônico permitia ao fiel a escolha de sua sepultura, esse desejo era expresso via testamento, sendo um dos motivos para a constituição do testamento.⁵⁵⁹ Porém, aos que não divulgavam suas vontades acerca do enterramento, a Igreja medieval colocava a responsabilidade entre a família e a paróquia. O cadáver podia ser inumado próximo aos túmulos de seus parentes; as mulheres casadas, especificamente, seriam enterradas próximo aos seus maridos. Entre os séculos XV e XVII, Ariès encontrou nos testamentos solicitações numerosas para que os despojos fossem sepultados em proximidade às sepulturas de sua parentela. Ainda que a família não fosse unida no cotidiano, na morte os laços de solidariedade contavam. A partir do século XVII, tornam-se numerosos os enterramentos nas paróquias, onde os corpos repousariam próximos à família espiritual. A mudança seria consequência das diretrizes tridentinas que buscavam reafirmar a relevância da comunidade paroquial entre os leigos.⁵⁶⁰

Aludindo aos costumes medievais, as *Constituições Primeiras* indicavam que:

⁵⁵⁷ ARIÈS, Philippe, op. cit., 1988, v. 1, p. 46-47; Id, op. cit., 2012, p. 61.

⁵⁵⁸ Id, op. cit., 1988, p. 91, 93.

⁵⁵⁹ Ibid, p. 93.

⁵⁶⁰ Ibid, p. 93-98.

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 mui proveitoso ter memória dela nas sepulturas. Portanto, ordenamos e mandamos que todos os fiéis que neste nosso arcebispado falecerem sejam enterrados nas igrejas ou cemitérios, e não em lugares não sagrados, ainda que eles assim o mandem, porque esta sua disposição, como torpe e menos rigorosa, se não deve cumprir.⁵⁶¹

O texto sinodal traz à tona algumas questões acerca das funcionalidades da sepultura em solo sagrado. A primeira foi a ligação existente entre o repouso do cadáver ser o mesmo lugar o qual se ligou em vida ao Senhor através do sacrifício eucarístico. Além disso, a presença dos mortos nos templos suscitaria o pensamento na morte, exercício que, como visto, era essencial na pastoral tridentina da morte. Da mesma forma, lembrar-se da finitude também incentivaria os cristãos a rezar pelas almas do Purgatório. Nesse sentido, a inumação em solo sagrado configurava-se num instrumento de rememoração da morte, fosse a individual ou a de outrem, tratamento a ser dispensado aos católicos, não importando a qualidade social.

A escolha do local da sepultura também responderia aos anseios de salvação, sendo escolhida estrategicamente para a recepção de sufrágios com vistas a diminuir a estada no Purgatório. Um dos locais mais procurados – e caros – pelos cristãos eram as sepulturas próximas ao altar-mor, visto que era perto de onde se realizariam as missas. Essa seria a razão de ser do enterro *apud ecclesiam*, uma vez que se preferia estar junto da partícula eucarística a estar sob a proteção de santos. Os cristãos também optavam por ser inumados próximos à capela da Virgem ou de imagens de invocações a Nossa Senhora. Para Ariès, o que ditava a eleição de sepultura na Época Moderna eram as devoções à Cristo crucificado e à missa.⁵⁶²

A contiguidade do corpo com as imagens religiosas era entendida como benéfica para a alma, de modo que vários locais no interior dos templos poderiam abrigar os cadáveres dos fiéis. João José Reis, ao analisar testamentos oitocentistas, informa algumas dessas localidades estratégicas. Cita o caso de Rita dos Anjos que solicitou ao marido ser enterrada próximo da pia de água benta na Igreja de São Francisco, em Salvador. Muito provavelmente, a testadora esperava usufruir dos respingos que caíam sobre sua sepultura. Outro caso

⁵⁶¹ VIDE, Sebastião Monteiro da, op. cit., 2010, livro IV, título LIII, § 843.

⁵⁶² ARIÈS, Philippe, op. cit., 1988, p. 100-103.

apontado por Reis é de um testador em São Paulo que pediu para ser inumado na porta da igreja, a fim de ser lembrado por todos os vivos na tentativa de recepção de sufrágios.⁵⁶³ Em meio a um discurso eclesiástico pregando o esquecimento dos mortos pelos vivos, ser enterrado na porta seria uma importante estratégia para mobilizar a memória dos transeuntes.

Enquanto alguns desejavam descansar em locais privilegiados na geografia religiosa, outros utilizavam as sepulturas como oportunidade para expressão de humildade na ocasião da morte, seguindo o mesmo intento ao elegerem certas mortalhas. Milra Bravo aponta o caso de José Marcelo de Lemos em cujo testamento, de 1748, solicitou ser inumado no cemitério da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro. Localizado atrás do hospital da irmandade, o local depositava os cadáveres dos pobres, suicidas, indigentes, justicados, entre outros. Contudo, o testamento de José nos permite verificar que o mesmo não seria um desses desvalidos. Na leitura do documento, tudo indica se tratar de um homem branco. Informou ser proprietário de escravos e listou seus bens, além de ter indicado que trabalhou no Senado da Câmara. À primeira vista, sua posição social não justificaria a escolha de uma sepultura próxima dos miseráveis da cidade, mas a estratégia acionada por José foi expressar humildade e simplicidade, contrastando com sua vida abastada.⁵⁶⁴

Outro exemplo de repouso entre os menos favorecidos foi mencionado por João José Reis para a Bahia oitocentista. José Acciavoli, em 1824, foi sepultado na Irmandade do Rosário dos Pretos, pois seria devoto da santa, tendo deixado um conto de réis para o sodalício. Objetivando à salvação, o proprietário de escravos humildemente teria seu cadáver descansando em uma igreja cujos principais devotos tinham conexões com a vida no cativo. Anos mais tarde, mesmo sem ter requisitado em seu testamento, José recebeu uma sepultura perpétua no altar-mor, na qual estava uma lápide cuja inscrição o chamava de irmão e benfeitor da irmandade.⁵⁶⁵ Nesse caso, o ganho espiritual do senhor de escravos foi duplo: apresentou-se como humilde na ocasião do trespasse e, ao ser comemorado como irmão e benfeitor, seria lembrado pelos irmãos do sodalício, podendo ter recebido mais sufrágios.

Não podemos perder de vista como a possibilidade de escolha da sepultura estava atrelada às capacidades pecuniárias de cada indivíduo. Via de regra, a maior parte das pessoas eram enterradas nas matrizes paroquiais.⁵⁶⁶ O mesmo pode ser verificado por Milra Bravo

⁵⁶³ REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: Luiz Felipe de Alencastro (Org.). *História da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, 126.

⁵⁶⁴ BRAVO, Milra, op. cit., 2014, p. 19-20, 171.

⁵⁶⁵ REIS, João, op.cit., 1997, p. 127.

⁵⁶⁶ Citam-se alguns trabalhos onde a mesma prática foi observada: BRAGA, Vitor Cabral. Lugares para “bem morrer” no Recôncavo da Guanabara/RJ: Irmandades, ritos e tensões na geografia da morte (c.1720 a c.1800). Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do

para a freguesia da Sé entre os séculos XVIII e XIX. Dos 5.352 óbitos assentados, 16,5% foram inumados na igreja matriz.⁵⁶⁷ A abertura de covas nas igrejas e no seu redor estava a cargo das fábricas. Essa parte da administração paroquial era responsável por gerenciar os bens da igreja, os gastos com cerimônias litúrgicas, as decorações dos templos, entre outros. As sepulturas abertas no interior dos templos eram cobradas, constituindo uma boa fonte de rendimentos. Por outro lado, as covas localizadas fora da igreja, no adro, eram gratuitas, conforme preconizava a legislação sinodal, sendo cobrado apenas para abri-las. As inumações no adro eram pouco desejadas quando comparadas aos outros locais privilegiados, conforme visto nos exemplos anteriores.⁵⁶⁸

Nesse sentido, importa lembrar que o ensinamento da Igreja Católica é que todos deveriam ser inumados em solo sagrado, após terem recebido os devidos sacramentos e cuidados fúnebres. Todavia, essa não parece ter sido a realidade de alguns escravos no Rio de Janeiro, tal como mostram algumas cartas do rei Pedro II para o cabido do Rio de Janeiro analisadas por Anthony Russell-Wood. Em 1693, o monarca teria solicitado o cuidado para que todos os cativos falecessem com os devidos sacramentos, pois teria tomado conhecimento de que alguns padres cobravam altas cifras pelos cuidados fúnebres e alguns senhores de escravos se negavam a chamar os sacerdotes para assistir os cativos na hora da morte. No ano seguinte, o rei ordenou ao governador da cidade que todos os escravos deveriam ter enterros decentes. A Misericórdia teria se disponibilizado a enterrar os escravos por 960 réis, cujo valor incluía a realização de duas missas para alma do falecido. Tida como uma alta quantia, em janeiro de 1695, o rei solicitou que buscassem um acordo com a irmandade a fim de reduzir o valor. Em maio do mesmo ano, a Misericórdia aceitou realizar a tarefa pelo valor de 400 réis.⁵⁶⁹ Anos mais tarde, os cuidados fúnebres recebidos por alguns escravos ainda eram tidos como precários. Em 1747, o bispo do Rio de Janeiro D. Frei Antônio do Desterro ordenou via edital que todos os escravos fossem sacramentados e enterrados em solo sagrado. Pediu aos párocos que comunicassem o edital em algum dia festivo em suas paróquias para

Estado do Rio de Janeiro, 2015; PAIXÃO, Anne Elise Reis da. *Morrer na "banda d'além": as práticas fúnebres nas paróquias de São Gonçalo de Amarante e São Sebastião de Itaipu no século XVIII*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2015; GONÇALVES, Natália Coelho. *A Morte e o Falecer Católico na Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá (1828-1890)*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2013.

⁵⁶⁷ BRAVO, Milra, op. cit., 2014, p. 148-153.

⁵⁶⁸ CAMPOS, Adalgisa Arantes. Locais de sepultamentos e escatologia através de registros de óbitos da Época Barroca: a Freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 31, 2004, p.173-174, 181.

⁵⁶⁹ RUSSELL-WOOD, Anthony J. R. *Fidalgos e filantropos. A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, p. 175-176.

que o povo tivesse conhecimento de sua ordem. A determinação tentava coibir a prática de alguns senhores de escravos que abandonavam os cadáveres dos cativos em valas, ato que segundo o prelado não acontecia nem entre os bárbaros. Os proprietários de escravos deviam garantir os rituais preconizados pela instituição católica, porém os senhores “servindo-se estes toda a vida dos mesmos escravos no fim tem por agradecimento tratarem-nos como Brutos, e ainda faltarem-lhes com uma pobre mortalha.”⁵⁷⁰ O descaso com os escravos falecidos permaneceu mesmo assim, conforme informa o edital de 1765, onde o bispo continua a manifestar seu desagrado com o desrespeito ao costume cristão.⁵⁷¹

A preocupação com a forma pela qual os escravos eram tratados nos auxilia a compreender a importância dada pela hierarquia eclesiástica aos ritos e ao sepultamento católico no processo de salvação. A boa morte não deveria ser privilégio de alguns e sim vivenciada por todos os cristãos. Destarte, todos os ritos e costumes discutidos nesse item eram realizados com vistas a caucionar a salvação. Entre as práticas ensinadas pela instituição eclesiástica, pôde-se observar como os católicos buscaram estratégias para alcançar um trespasse mais seguro. Caso os ritos não fossem suficientes e ainda restassem pequenos pecados e penas temporais, o Purgatório seria a próxima moradia dessas almas. Sem dúvidas, garantir o Purgatório seria melhor do que ser condenado ao Inferno. Precisava-se, então, organizar os sufrágios para acelerar o escape daquele lugar. No item a seguir, será visto como a redação do testamento era uma oportunidade para os fiéis expressarem sua crença nos preceitos católicos e como a partir do documento lançavam mão de estratégias para caucionarem a salvação.

3.3 De crer a escrever: o testamento como instrumento para a salvação

No século XXI, a confecção de um testamento visa atender a uma utilidade prática que é a disposição de bens. Durante o período moderno, a prática testamentária estava marcada pelo sentimento religioso, sendo um instrumento para a salvação. Mais do que

⁵⁷⁰ ACMRJ. *Edital pelo qual Sua Ex^a Rm^a ordena, que os senhores mandem sacramentar, e enterrar os Seus escravos em Sagrado, e que não os mandem lançar na vala, nem no campo; sem serem encomendados pelos Reverendos Párocos de suas freguesias, o qual é o seguinte.* E -236, Pastorais e Editais 1742-1838, f. 37v.

⁵⁷¹ ACMRJ. *Pastoral pela qual S V Ex^a Rm^a servido admoestar aos seus súditos a que se abstenham da inumanidade, e de estável procedimento, que praticam alguns Senhores com os corpos de seus Escravos defuntos mandando os [ilegível], e sem darem parte aos seus Reverendos Párocos lançar em monturas, e Adros das Igrejas debaixo de Excomunhão maior, e mais penas nelas declaradas.* E -236, Pastorais e Editais 1742-1838, f110-110v. Mais sobre a questão, consultar PEREIRA, Ana Margarida Santos. A legislação sobre escravos no episcopado de D. Frei Antônio do Desterro, Rio de Janeiro (1747-1773). In: CHAMBOULEYRON, Rafael; ARENZ, Karl-Heinz (orgs.). *Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial. Dimensões do catolicismo português.* Belém: Editora Açai, volume 3, 2014, p. 1.

dividir sua fazenda, nesse documento o testador poderia organizar seu funeral, desde a mortalha a vestir à escolha da sepultura, descrever os sufrágios que desejava, as doações e legados pios a serem distribuídos, além de ter a oportunidade de aliviar a sua consciência relatando alguma pendência ou escândalo guardado durante a vida como, por exemplo, filhos fora do matrimônio. A redação das últimas vontades era uma oportunidade para ordenar a vida e a morte de quem testava. Por essas características, o testamento é uma importante fonte para análise das práticas fúnebres⁵⁷² e das estratégias para a obtenção da salvação, a exemplo dos sufrágios para abreviar o tempo de purgação, mas também contribui para as pesquisas acerca da distribuição de bens, das trajetórias familiares, das alforrias, entre tantos outros temas.

Na Antiguidade Romana, a prática testamentária estava vinculada somente à transferência de bens entre mortos e vivos por meio desse ato jurídico. Por volta do século XII, a prática testamentária voltou a se popularizar entre os cristãos que passaram a lançar mão desse instrumento com finalidades religiosas. A partir desse momento, a função principal do testamento deslocou-se da transmissão da herança para o arranjo de práticas fúnebres. Carlos Eire relata que no Sínodo de Saragoça, em 1357, foi determinado que ninguém poderia ser enterrado sem a feitura de um testamento, além da recomendação de que parte dos bens fosse destinada à solicitação de sufrágios, de acordo com as capacidades pecuniárias de cada testador. Na visão do historiador, essa regra evidenciava a relação direta do testamento com a salvação, na qual a ausência do documento impossibilitaria a bem-aventurança, conferindo ao testamento um valor quase sacramental.⁵⁷³

Nas palavras de Jacques Chiffolleau, após o “renascimento” do testamento no século XII, a difusão de sua prática permitiu o enquadramento da morte por parte da Igreja. Sob o pretexto de proteção dos testadores, os sacerdotes passaram a acompanhar a redação do testamento, incentivando a solicitação de sufrágios e, assim, assegurando seu papel de intermediador entre os fiéis e Deus. Com a disseminação da prática entre os cristãos, a Igreja pôde ser inserida e intervir em um momento que antes não lhe cabia. Ao inverso dos testamentos romanos, os documentos redigidos na França, entre os séculos XIII e XIV, não começavam anunciando o herdeiro universal, mas sim invocando Deus, escolhendo o local de

⁵⁷² Sobre as possibilidades do uso do testamento como fonte para a História da morte, conferir RODRIGUES, Claudia. O uso de testamentos nas pesquisas sobre atitudes diante da morte em sociedades católicas de Antigo Regime. In: GUEDES, Roberto; RODRIGUES, Claudia; WANDERLEY, Marcelo da Rocha (Orgs.). *Últimas Vontades: testamento, sociedade e cultura na América Ibérica (séculos XVII-XVIII)*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015a.

⁵⁷³ EIRE, Carlos. *From Madrid to Purgatory: The art and craft of dying in sixteenth-century Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 20-21.

sepultamento e distribuindo legados a fim de atenuar os pecados do testador. Junto ao longo processo de cristianização da morte observado no decorrer do medievo, Chiffolleau afirma como pouco a pouco a instituição eclesiástica se tornou capaz de “sacralizar” o testamento. A invocação a Deus logo no início do documento (“em nome de Deus”), por exemplo, era uma explícita referência ao sinal da cruz.⁵⁷⁴

Nesse processo de clericalização da morte por parte da Igreja, o sistema católico de segurança da salvação contava com a articulação de dois atos às vésperas da morte, um de natureza sacramental e outro jurídico. O tabelião desempenhava seu ofício legal e o sacerdote fazia-se presente nos últimos momentos ofertando ajuda espiritual via sacramentos.⁵⁷⁵ Muitos testadores deixavam para os últimos momentos a redação do documento, muito embora a instituição eclesiástica exortasse aos fiéis para que fosse redigido antes de qualquer sinal de adoecimento – tal como era recorrentemente ensinado na *ars moriendi*.⁵⁷⁶ Nas *Constituições Sinodais de Lisboa* de 1640, determinou-se que os párocos deveriam exortar seus fregueses para escreverem seus testamentos após estarem confessados e com saúde. O estado de saúde seria necessário, pois na hora da morte “os sentidos costumam estar perturbados, & a faltar a liberdade, & deliberação do juízo que por direito nos testamentos se requerem.”⁵⁷⁷ Assim, no documento deveriam constar a partilha de bens e estabelecer os legados e obras pias. Isso “para que mais em favor delas disponham, & espiritualmente lhe aproveitem, convém muito se façam em estado de graça”.⁵⁷⁸ Ainda nas constituições, explica-se que os legados deixados às igrejas seriam uma forma de agradecimento por parte dos fiéis, em virtude dos benefícios espirituais aproveitados durante a vida.⁵⁷⁹

Para Philippe Ariès, esses legados piedosos, isto é, a instituição de missas e doações, seriam os elementos que dariam ao testamento seu “sentido profundo” entre a baixa Idade Média até o século XVIII. Segundo o autor, o

testamento foi portanto o meio religioso e quase sacramental de ganhar os *aeterna* sem perder totalmente as *temporalia*, de associar as riquezas à obra da salvação. Em certa medida, é um contrato de seguro elaborado entre o indivíduo mortal e Deus, por intermédio da Igreja: um contrato com dois fins: em primeiro lugar, um “passaporte para o céu”, segundo a afirmação de

⁵⁷⁴ CHIFFOLEAU, Jacques. *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin Du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480)*. Paris: Éditions Albin Michel, 2011, p. 69-70.

⁵⁷⁵ ARAÚJO, Ana Cristina, op. cit., 1997, p. 271.

⁵⁷⁶ RODRIGUES, Claudia, op. cit., 2005, p. 56, 63.

⁵⁷⁷ CONSTITUIÇÕES SYNODAES do arcebispado de Lisboa, novamente feitas no synodo diocesano que celebrou na Sé metropolitana de Lisboa [...]. Lisboa: Paulo Craesbeeck, 1656, L. III, tit. XIV, p. 379.

⁵⁷⁸ Id.

⁵⁷⁹ Ibid, L. III, tit. XIV, p. 380.

Jacques Le Goff. A este título, garantia os bens eternos, mas os prêmios eram pagos em moeda temporal, graças aos legados piedosos.⁵⁸⁰

Dessa forma, entende-se o testamento como um instrumento de salvação na medida em que a emergência dessa prática no período medieval, e sua manutenção no moderno, esteve ligada à propósitos escatológicos. Também não se pode perder de vista que o ressurgimento do testamento esteve relacionado, tal como sublinhou Pierre Chaunu, ao aparecimento no século XIII de uma escatologia mais pessoal, na qual se enfatizava mais o juízo particular e as penas do Purgatório. Segundo o historiador, os testamentos seriam um bom termômetro do fervor religioso de determinada época.⁵⁸¹ Dessa forma, ao analisar o discurso religioso presente nos testamentos podemos observar como o aspecto soteriológico era marca dos testamentos setecentistas no Rio de Janeiro, bem como podemos compreender de que forma a crença no Purgatório esteve expressa nesses documentos.

Para o Rio de Janeiro, a amostra a ser aqui analisada compreende 778 testamentos coletados em três livros de registros paroquiais de óbito da Freguesia do Santíssimo Sacramento da Antiga Sé, disponíveis no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Os testamentos aqui analisados eram transcritos pelos sacerdotes após os registros de óbitos assentados no livro paroquial. Os registros de batismo, matrimônio e óbito eram de responsabilidade dos párocos das matrizes que deveriam conservar tais anotações em livros específicos a cada acontecimento. Assim, para a nossa análise serão consultados três livros de óbitos e testamentos que compreendem os seguintes períodos: 1746-1758, 1776-1784 e 1790-1797. Vale lembrar que as datas desses livros se referem aos óbitos registrados e nem sempre os testamentos eram redigidos no mesmo ano da morte, de sorte que pudemos consultar testamentos desde a primeira década do século XVIII, conforme podemos observar na tabela 3.

Tabela 3 – Quantidade de testamentos por década

Década	1700	1710	1720	1730	1740	1750	1760	1770	1780	1790	SEM DATA	TOTAL
Nº	4	1	1	7	28	76	6	91	115	195	254	778

Fonte: Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

⁵⁸⁰ ARIÈS, Philippe. *O homem perante a morte*. Portugal: Europa-América, 1988, v. 1, p. 226.

⁵⁸¹ CHAUNU, Pierre. *La mort à Paris: 16e, 17e, 18e siècles*. Paris: Arthème Fayard, 1978, p. 230-231.

Como muitos testamentos não tiveram o preâmbulo transcrito pelos párocos, temos um elevado número de documentos nos quais não foi possível precisar a data de redação.⁵⁸² Igualmente, pode se observar que significativa parte das fontes se concentram nas últimas duas décadas da centúria setecentistas. Importa informar que os mesmos testamentos já foram estudados por Aryanne Faustina dos Santos, cuja análise esteve baseada no fazer testamentário. Em sua pesquisa, Santos verificou o papel dos tabeliães na redação e aprovação dos testamentos, além da ação do protagonista, o testador, na composição das últimas vontades. O principal tipo de testamento utilizado pelos fiéis do Rio de Janeiro setecentista era o cerrado, perfazendo 681 dos 778 documentos. O testamento cerrado era feito sob sigilo, de sorte que dispensava a presença de testemunhas durante a sua confecção, podendo ser redigido pelo próprio testador ou algum terceiro.⁵⁸³

Entre os nossos testadores, temos 280 mulheres e 498 homens. Conforme aponta Santos, a discrepância entre os gêneros não seria especificidade do Rio de Janeiro, pois outros estudos para Minas Gerais, Lisboa e a região da Provença igualmente informam o maior número de homens entre os testadores. Tal diferença pôde ser explicada em razão do papel da mulher na sociedade de Antigo Regime, na qual as mulheres brancas e livres (a maior parte das testadoras analisadas) restringiam suas atividades ao cuidado doméstico. Dessa forma, excetuando aquelas que receberam herdade de sua família e marido falecidos, parte significativa das mulheres dispunham, via de regra, de aportes pecuniários menores para disporem quando comparadas aos homens.⁵⁸⁴

Dos 778 testamentos, pode-se constatar que 79 eram de africanos ou seus descendentes. Todos eram libertos, uma vez que os escravos estavam proibidos de testar pelas *Ordenações Filipinas*.⁵⁸⁵ Desse modo, ainda que poucos, os testamentos que dispomos de ex-escravos nos ajudarão a identificar como essa população procurou munir-se para sua salvação através da feitura de um testamento.

Embora não pudessem testar, os cativos poderiam participar de irmandades que lhes assegurariam sufrágios por sua alma. Essa seria uma prática muito importante para os escravos e os forros, visto que, durante o processo de catequização, houve intensa culpabilização do negro em decorrência da associação existente entre o pecado e a cor da

⁵⁸² A maior parte desses documentos sem datação está no livro AP0155, no qual estão assentados os óbitos entre 1746 e 1758.

⁵⁸³ SANTOS, Aryanne Faustina Ferreira dos. *O "fazer testamentário" no teatro do bem morrer católico no Rio de Janeiro setecentista*. Dissertação (Mestrado) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2017, p. 74-75.

⁵⁸⁴ *Ibid*, p. 104-105.

⁵⁸⁵ ORDENAÇÕES Filipinas. Livro 4, tit. LXXXI. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 908-909.

pele. Na construção de um discurso legitimador do cativo africano por parte da Igreja Católica, a cor negra seria vista como resultado da maldição imposta por Noé ao seu filho Cam por ter zombado dele. No entanto, a existência dessa mácula não significaria a impossibilidade de alçar ao plano divino. Dois exemplos utilizados na cidade do Rio de Janeiro foram os de Santa Efigênia e São Elesbão que, mesmo sendo “santos pretos”, possuíam as virtudes e a bem-aventurança para a santificação, servindo então como modelos para os negros durante a catequese. Dessa maneira, a Igreja apresentava a possibilidade desses “amaldiçoados” se emendarem novamente com Deus. Logo, o tema da morte foi especialmente utilizado pela instituição eclesiástica como um significativo instrumento para cristianizar os escravos, livrando-os da danação eterna ou dos tormentos purgatórios. Não obstante, não se pode obliterar a grande complexidade resultante da apropriação negra dos rituais fúnebres católicos, tendo em vista que muitas das etnias africanas traficadas para a América portuguesa baseavam suas identidades na relação com seus ancestrais. Esse fato ajudaria a explicar a devoção que algumas etnias africanas prestaram às almas do Purgatório.⁵⁸⁶

Nesse sentido, não se pode perder de vista o significado que o testamento teria para os libertos. Segundo Claudia Rodrigues, o discurso testamentário dos alforriados seria permeado por maior sentimento de culpa, na qual a visão do testador como pecador e merecedor de punição é amplificada devido à conversão por meio da intensa culpabilização.⁵⁸⁷ A redação das últimas vontades pairava, então, como ótima oportunidade para os egressos do cativo colocarem sua alma no caminho da bem-aventurança. Esse sentimento pode ser observado no testamento do preto forro (natural da Costa da Mina) José Gonçalves Moinho, de 1793, cuja frase de abertura do documento foi: “Só Deus e de Maria Santíssima Saibam quanto custa e importa este testamento.”⁵⁸⁸ Juntamente à alforria, vinha a possibilidade de testar e, a partir da função do testamento nessa sociedade, de aproximar-se da salvação.

Nos testamentos pesquisados não é frequente aparecer a menção à ocupação dos testadores. Dentre aqueles que contém essa menção, Aryanne dos Santos conseguiu identificar algumas das ocupações desempenhadas pelos testadores, conforme a tabela 4.

⁵⁸⁶ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Igreja e escravidão africana no Brasil. *Cadernos de Ciências Humanas- Especiaria*, v. 10, n.18, jul-dez 2007, p. 355-387; RODRIGUES, Claudia. Apropriações da morte católica por africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro setecentista. *Cadernos de Ciências Humanas- Especiaria*, v. 10, n.18, jul-dez 2007, p. 427-467.

⁵⁸⁷ RODRIGUES, Claudia, op. cit., 2007, p. 428-436.

⁵⁸⁸ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157, f. 214.

Tabela 4 – Ocupação e status dos testadores

SEXO OCUPAÇÃO/STATUS	MULHERES		HOMENS		TOTAL	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Sacerdote	-	-	51	10,9%	51	7,3%
Dona	25	10,9%	-	-	25	4,0%
Militar de alta patente	-	-	21	4,5%	21	3,0%
Militar de baixa patente	-	-	9	2,0%	9	1,3%
Doutor	-	-	4	0,9%	4	0,6%
Negociante/comerciante	-	-	3	0,6%	3	0,4%
Carpinteiro	-	-	2	0,4%	2	0,3%
Barbeiro sangrador	-	-	1	0,2%	1	0,1%
Cavaleiro da Ordem de Cristo	-	-	1	0,2%	1	0,1%
Cirurgião	-	-	1	0,2%	1	0,1%
Licenciado	-	-	1	0,2%	1	0,1%
Proprietário do ofício de guarda-mor da Fazenda	-	-	1	0,2%	1	0,1%
Sapateiro	-	-	1	0,2%	1	0,1%
Tabelião	-	-	11	0,2%	1	0,1%
Sem especificação	205	89,1%	372	79,3%	577	82,5%
TOTAL	230	100%	469	100 %	699	100%

Fonte: SANTOS, Aryanne Faustina Ferreira dos. *O “fazer testamentário” no teatro do bem morrer católico no Rio de Janeiro setecentista*. Dissertação (Mestrado) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2017, p. 107.

Entre as principais carreiras, podemos notar um significativo número de sacerdotes falecidos na cidade. Pode-se aventar alguns motivos para o dado encontrado. Os sacerdotes, ciosos e preocupados com a boa morte, não se furtariam em redigir suas últimas vontades, pois compreendiam o valor do testamento como instrumento para a salvação. Além disso, muitos se identificavam como “sacerdote do hábito de São Pedro”, enquanto os demais testadores não tinham como costume enunciar seus ofícios no documento. Por fim, a geografia clerical no período colonial também nos ajuda a pensar o número de sacerdotes observado. Cidades como o Rio de Janeiro, atraíam os padres, pois eram mais densamente povoadas e, assim, careciam de mais clérigos para dar cabo da assistência espiritual cotidiana.⁵⁸⁹

O segundo maior percentual de ocupação é referente aos militares de alta patente, nos quais se considerou capitães, tenentes e outros, enquanto a terceira maior percentagem são dos militares de baixa patente (por exemplo, soldados). De modo geral, observa-se que apenas

⁵⁸⁹ NEVES, Guilherme Pereira das. *E receberá mercê: a Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil, 1808-1828*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, p. 213.

97 dos testadores do sexo masculino declararam suas ocupações. Entre as mulheres, o status que as cabia era o de “dona”, 25 das 230 testadoras analisadas portavam tal referência dada a sua condição social distinta, estando ligadas às famílias de prestígio.⁵⁹⁰

Por último, cabe ressaltar que os testamentos a serem analisados nas páginas a seguir são oriundos de uma cidade que se encontrava em expansão no decorrer do século XVIII, possuindo não só um forte aparato administrativo, como também econômico, especialmente com a descoberta de ouro nas Minas Gerais.⁵⁹¹ Além disso, os testadores do Rio de Janeiro viviam em uma cidade cuja paisagem era fortemente marcada e determinada pela vida religiosa. A título de exemplo, estima-se, de acordo com Nireu Cavalcanti, que no século XVIII existissem na urbe ao menos 60 irmandades, distribuídas em ermidas, capelas, igrejas etc. – sem contar as confrarias que possuíam templos próprios.⁵⁹² A configuração do espaço urbano era resultado da devoção e das piedades dos conquistadores e moradores da cidade.⁵⁹³ Nesse sentido, é importante manter em mente que os testadores analisados não encontrariam dificuldades para participar do culto divino ou para expressar o sentimento religioso, tendo em vista a série de igrejas e capelas existentes na cidade. Os testamentos, por serem documentos de cunho soteriológico, nos ajudam a revelar certas nuances dessas devoções e as práticas fomentadas, conforme será analisado a seguir.

3.4 Devoções e oragos nos testamentos

Apesar de não existir uma fórmula obrigatória quanto ao texto do testamento, as pesquisas de Michel Vovelle⁵⁹⁴ para Provença, de Ana Cristina de Araújo⁵⁹⁵ para Lisboa e de Claudia Rodrigues⁵⁹⁶ para o Rio de Janeiro demonstraram como os documentos de últimas vontades possuem uma estrutura e formulação semelhantes entre si. Parte disso é explicado pela circulação dos manuais de bem morrer que forneciam instruções bem claras aos fiéis, um verdadeiro passo a passo sobre a morte, incluindo fórmulas sobre como redigir os

⁵⁹⁰ SANTOS, Aryanne, op. cit., 2017, p. 107-108.

⁵⁹¹ Sobre o Rio de Janeiro no século XVIII e XIX, ver: BICALHO, Maria Fernanda Baptista. A Cidade do Rio de Janeiro e a Articulação da Região em Torno do Atlântico Sul: Séculos XVII e XVIII. *Revista de História Regional*, Ponta Grossa, vol. 3, nº 2, 1998.

⁵⁹² CAVALCANTI, Nireu. *O Rio de Janeiro setecentista. A vida e a construção da cidade da invasão francesa até a chegada da corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, 425-426.

⁵⁹³ FRIDMAN, Fania. *Donos do Rio em nome do rei: uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond, 2017, p. 31-41.

⁵⁹⁴ VOVELLE, Michel. *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 1978, p. 58-59.

⁵⁹⁵ ARAÚJO, Ana Cristina, op. cit., 1997, p. 81-82.

⁵⁹⁶ RODRIGUES, Claudia, op. cit., 2005, p. 34, 38-39.

testamentos.⁵⁹⁷ Na segunda fase da *ars moriendi* no período moderno, os manuais frisavam a importância de bem viver para bem morrer, pois seria na vida devota e na preparação cotidiana para a morte que o fiel lograria sua salvação.⁵⁹⁸ A interligação entre vida e morte quando se tratava da salvação também foi encontrada nas produções literárias sobre o Purgatório analisadas por Elizabeth Tingle, conforme discutido no primeiro capítulo.

Sobre esses manuais em Portugal⁵⁹⁹, Sara Cerqueira informa que nos quinhentos circulavam apenas duas traduções portuguesas de obras que versavam sobre a preparação para a morte, embora fosse possível adquirir os manuais em outras línguas editadas noutras paragens. É apenas no início da centúria seguinte que dos prelos portugueses passam a sair obras com este fim. A primeira delas foi *Horas da Cruz de Christo, Arte e Aparelho santo para bem morrer* de Jácome Carvalho do Canto de 1613⁶⁰⁰. Canto, que atuava como porteiro do Santo Ofício, foi autor de uma série de obras de cunho espiritual⁶⁰¹, entre elas, *Pérola preciosa*, de 1610. O livro continha uma série de orações e avisos que abordavam desde a recomendação de se temer a Deus ao tema sobre como lembrança dos mortos era imprescindível. Entre as suas orientações, estava o aviso aos leitores sobre a necessidade de redigir o testamento diante da possibilidade do esquecimento dos mortos pelos vivos. Assim, Canto adverte que

no tempo de sua saúde deve prevenir-te com prudentes provisões para a partida, fazendo em vida as principais coisas que mandarás te façam depois de morto, como é restituir o que deves por qualquer modo que seja, mandar dizer Missas, & obras semelhantes por tua Alma. E vê por experiencia o que passa no mundo, quão pouca lembrança se tem dos mortos; & não tenhas nessa parte confiança dos filhos, nem parentes, não vás seguro do amor da mulher, nem a mulher do marido, porque passados dois dias as lágrimas se secarão neles, o amor se resfriou, a memória não obriga por estar ocupada no que ficou, & não no defunto que o deixou; & em muitos a consciência se quieta no cumprimento dos testamentos, & legados deles, dando nas confissões, & fora delas, trezentas excusas, que ante Deus são reprovadas, até que por justiça se obriga fazer, o que por obrigação, & amor se havia de dar a execução.⁶⁰²

⁵⁹⁷ ARAÚJO, Ana Cristina, op. cit., 1997, p. 183.

⁵⁹⁸ VOVELLE, Michel. *As almas do Purgatório ou o Trabalho de Luto*. São Paulo: Unesp, 2010, p. 130.

⁵⁹⁹ Ana Cristina de Araújo apresenta uma relação dos manuais de preparação para a boa morte publicados em Portugal, entre os séculos XVII e XVIII. Ver: ARAÚJO, Ana Cristina, op. cit., 1997, p. 462 et seq.

⁶⁰⁰ CANTO, Jácome Carvalho do. *Horas da Cruz de Christo. Arte, e aparelho Santo para bem morrer*. Lisboa: Pedro Craesbeeck. 1613.

⁶⁰¹ CERQUEIRA, Sara. Contribuição para o estudo do «BREVE APARELHO E MODO FACIL PERA AJUDAR A BEM MORRER HUM CRISTÃO» (1621). *Polissema. Revista de Letras do ISCAP*, Porto, n. 2, p. 46-60, 2002. Disponível em: <https://parc.ipp.pt/index.php/Polissema/article/view/3418>. Acesso em: 9 julho de 2020.

⁶⁰² CANTO, Jácome Carvalho do. *Pérola preciosa ornada com excelentes documentos e avisos espirituais para desterro do pecado e exercício de virtudes*. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1616 [1610], p. 138-139.

Ao atrelar a confecção do testamento à possibilidade de esquecimento dos vivos, Canto demonstra a relação existente entre o documento e a salvação. Em tese, registrar as últimas vontades por escrito seria uma garantia de que os vivos não olvidariam dos mortos, uma vez que os testamenteiros seriam cobrados pela execução daquele fosse pela justiça terrena fosse pela divina. Descrevendo a volatilidade concernente aos sentimentos de luto expressados pelos que ficavam, fica claro que a falta do registro testamentário acarretaria o abandono daquele morto a sua própria sorte. O autor também adverte aos seus leitores para que fossem devotos das almas do Purgatório a fim de ajudá-las, pois muitas aguardavam em vão os sufrágios de seus familiares e testamenteiros. Ao invés de as auxiliarem, muitos as amaldiçoavam, restando-as rogar a Deus para o alívio de suas penas. Dessa maneira, Canto deixava como recomendação o cumprimento das últimas vontades por parte dos vivos para que os mortos não pagassem a “culpa de sua negligência, com a dilação de suas penas”.⁶⁰³

Seguindo a produção dos títulos sobre bem morrer, em 1615 publicou-se *Arte de Bien Morrir y Guia del Camiño de la Muerte*, do beneditino António Alvarado. A obra foi redigida em castelhano, dado o contexto da União Ibérica e da grande circulação desse tipo literário na Espanha. Mas, o título que fez maior sucesso entre os católicos portugueses foi o *Breve Aparelho e modo fácil de bem morrer um christão...* do sacerdote jesuíta Estevão de Castro. Editado pela primeira vez em 1621, a obra teve várias edições ao longo século XVII e XVIII, sendo publicada em diversas cidades como Lisboa, Évora e Coimbra. Para Sara Cerqueira, a obra de Castro, em comparação com as demais, destacou-se devido sua redação. Os manuais de preparação para a morte traziam orações, conselhos e alguns exercícios a fim de auxiliar tanto os agonizantes quanto os sacerdotes que os acompanhavam. O diferencial de Castro foi sua capacidade de conciliar todos esses elementos de modo prático e simples, dando ao manual um grande carácter utilitário. Esse tom da obra já estava evidente no próprio título: *breve e fácil*. Era uma forma de auxiliar os católicos a transitarem em um processo de salvação que não era necessariamente fácil e simples. Cerqueira ressalta também que a obra de Castro se inseria em um quadro maior de produções literárias jesuíticas que buscavam ensinar os fiéis de modo mais pragmático, além de contribuir para levar as ovelhas desgarradas ao encontro de seu bom pastor e criador.⁶⁰⁴

A obra estava dividida internamente em seis partes, cada uma correspondendo aos graus de agravamento da doença e, conseqüentemente, à morte. Já no primeiro sinal de adoecimento, o jesuíta recomendava a recepção dos sacramentos, como a confissão e a

⁶⁰³ CANTO, Jácome Carvalho do, op. cit., 1616, p. 137.

⁶⁰⁴ CERQUEIRA, Sara, op. cit., 2002, p. 47-50.

extrema-unção, além da redação do testamento. Segundo Claudia Rodrigues, podemos atrelar o grande sucesso do livro por ensinar o cristão sobre a boa morte justamente diante dos sinais de doença e da proximidade do falecimento – na contramão do que a própria pastoral católica sobre a morte predicava. Isso não significaria que os católicos não acreditavam que uma vida piedosa e devota conduziria à salvação, mas sim que o temor que rondava o momento do passamento contribuiu para a grande procura da obra. Além disso, também sugere que na prática os fiéis permaneciam deixando os cuidados com a morte apenas para o instante em que ela se avizinhava, mesmo que a instituição eclesiástica insistisse na necessidade de planejamento para bem morrer.⁶⁰⁵

Ao final da parte I do livro, no capítulo XXIX, Estevão de Castro deixa quatro lembranças para consolar aos agonizantes. A primeira era a recordação de que a morte atinge a todos, dos reis aos pobres, assim, é necessário que todos “paguem este tributo da morte”, pois vivem “neste mundo como peregrinos”. A segunda era a gratidão a Deus pela vida e mercês alcançadas no plano terrestre, além de ter sido poupado de uma morte súbita possuindo, assim, tempo para se preparar para o trespasse. A terceira era a rememoração de todos os pecados cometidos em vida, uma vez que toda e qualquer ofensa a Deus seria cobrada. A quarta era a necessidade de que o enfermo abandonasse as coisas terrenas e se entregasse ao Senhor, encomendando sua alma a Deus, solicitando intercessão aos santos e elevando os pensamentos ao Altíssimo.⁶⁰⁶

É apenas na terceira lembrança que o Purgatório é citado em toda a obra de Estevão de Castro. Quando é necessário relembrar ao leitor de que todos os pecados, dos menores aos maiores, possuem consequências. Assim, utilizando-se das palavras do Doutor Gerson, Castro exorta:

Lembre-se com todo cuidado, que são inumeráveis os pecados, & faltas que em toda sua vida cometeu, pelos quais merece padecer grave pena, & por este respeito deve com muita paciência sofrer as moléstias, dores, & trabalhos da enfermidade, & morte presente, & rogar a Deus que a graveza [sic] das dores, & angústias delas sejam em remissão de seus pecados, & 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, & afligida nesta vida que na outra [...].⁶⁰⁷

⁶⁰⁵ RODRIGUES, Claudia, op. cit, 2005, p. 62-63.

⁶⁰⁶ CASTRO, Estevão de. *Breve aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer um cristão, com a recopilação da matéria de tratamentos, e penitência, várias orações devotas, tiradas da Escritura Sagrada, e do ritual romano de N. S. P. Paulo V...* Lisboa: Matheus Pinheiro, 1627, p. 150-152v.

⁶⁰⁷ CASTRO, Estevão de, op. cit, 1627, p. 151v.

Interessante notar que o Purgatório apareça na obra apenas como algo amedrontador. Não seria um lugar de esperança após a purificação das penas, mas sim o local onde os sofrimentos seriam incomparáveis aos achaques sentidos em vida, tal como Joseph Boneta também descreveu. Mesmo que esteja em uma passagem na obra para consolar, a menção ao Purgatório tem o sentido oposto: estava ali para assustar a fim de convencer o fiel sobre a necessidade de buscar a emenda, ainda que fosse na iminência da morte. Em um manual que se propõe a ajudar a bem morrer, o Purgatório não precisaria ser tão detalhado, pois a expectativa seria alcançar o Paraíso e não a via purgativa. Da mesma forma, penso que a quase ausência de referências explícitas ao termo Purgatório nos testamentos aqui analisados seja por motivo semelhante. Não ser evocado nos testamentos não significaria que não fosse temido ou que não compusesse parte do imaginário dos fiéis acerca da morte, uma vez que a função do testamento seria aparelhar o testador com uma boa morte, tal como Michel Vovelle afirmou.⁶⁰⁸ As dezenas e centenas de missas solicitadas pelos testadores não teriam nenhum efeito sobre aqueles que já gozavam do Paraíso. Essas solicitações refletiam os anseios daqueles que buscavam estratégias para diminuir seus tormentos no cárcere divino. Crer (e temer) na escatologia católica era o que mobilizava os fiéis a escrever suas últimas vontades.

Isso nos ajuda a compreender o modelo de testamento fornecido por Estevão de Castro, no qual o preâmbulo, ou o exórdio como denominou o jesuíta, é inteiramente marcado pela expressão do sentimento religioso. Segundo a recomendação de Castro:

Far-se-á um exórdio como o seguinte. Em nome da Santíssima Trindade, Padre, Pai, Espírito Santo, três pessoas, & um só Deus verdadeiro.

Saibam quantos este instrumento virem, como no ano do Nascimento do nosso Senhor Jesus Cristo, de mil, & C. a tantos de tal mês, eu N. estando em meu perfeito juízo, & entendimento que nosso Senhor me deu; ou doente de cama (se estiver doente) & c. Temendo-me da morte, & desejando por minha alma no caminho da salvação, por não saber o que Deus de mim quer fazer, & quando será servido de me levar para si, faço esse testamento na forma seguinte.

Primeiramente encomendo a minha alma à Santíssima Trindade, que a criou, & rogo ao Padre Eterno pela morte, & paixão de seu unigênito Filho a queira receber, como receber como recebeu a sua, estando para morrer na árvore da vera Cruz; & a meu Senhor Jesus Cristo peço por suas divinas chagas, que já nesta vida me fez mercê de dar seu precioso sangue, & merecimentos de seus trabalhos, me faça também mercê em vida que esperamos dar o prêmio deles, que é a glória; & peço, & rogo a gloriosa Virgem Maria nossa Senhora Madre de Deus & a todos os Santos da Corte Celestial, particularmente ao meu Anjo da guarda, & ao Santo de meu nome. N. & a tal santo N. N. a quem tenho devoção, queiram por mim interceder, & rogar a meu Senhor Jesus Cristo, agora, & quando minha alma sair; porque como verdadeiro

⁶⁰⁸ VOVELLE, Michel, op. cit., 2010, p. 129.

cristão protesto viver, & morrer em a santa fé católica, & crer o que tem e crê a Santa Madre Igreja de Roma; & em esta se espero de salvar a minha alma, não por meus merecimentos, mas pelos da Santíssima Paixão do unigênito Filho de Deus.⁶⁰⁹

A utilização desse preâmbulo nos testamentos setecentistas e oitocentistas da cidade do Rio de Janeiro já foi verificada por Claudia Rodrigues. Para a historiadora, o exórdio é uma das fortes referências que nos permite considerar o documento como um instrumento de salvação, permitindo-nos também observar a preocupação com o destino da alma. Outra referência que corrobora essa ideia é o emprego do termo “primeiramente” revelando a prioridade da matéria da salvação em relação às demais disposições no corpo do texto.⁶¹⁰ Essa mesma carga religiosa foi verificada em 424 testamentos dos 778 aqui analisados. O que se justifica pelo fato de alguns testamentos não terem sido transcritos integralmente pelos vigários nos livros paroquiais.⁶¹¹ Estudando a fórmula testamentária, Claudia Rodrigues explica que, muitas vezes, os familiares apresentavam o testamento para o pároco ou ao coadjutor que o copiavam, mas omitiam certas partes. Entre as omissões, estavam os exórdios e a aprovação do documento⁶¹². A historiadora supõe que a falta do exórdio esteja atrelada à maior preocupação do clero em registrar os bens do defunto e como estes seriam aplicados para custear os sufrágios determinados no documento. Nesse sentido, talvez os fragmentos contendo o aspecto soteriológico fossem dispensáveis de transcrever, mas estavam contidos no documento original do testamento uma vez que era uma parte basilar e costumeira do texto testamentário. Ademais, a supressão dessa parte escatológica na transcrição do testamento também poderia atender ao aspecto prático de economia de tempo e de gastos com tinta por parte de quem trasladava o documento.⁶¹³ Seguindo essa mesma ideia, penso que a ausência do preâmbulo não seja resultado direto de uma descrença no poder religioso dessas palavras entre os testadores da cidade, mas apenas uma escolha daqueles que transcreviam os registros.

A proposição de Castro para elaboração do preâmbulo testamentário não é original. A fórmula exposta pelo jesuíta possui muita semelhança em relação às estruturas testamentárias analisadas por Michel Vovelle e Pierre Chaunu, para a França, e por Carlos

⁶⁰⁹ CASTRO, Estevão de, op. cit., 1627, p. 151v.

⁶¹⁰ RODRIGUES, Claudia, op. cit., 2005, p. 100.

⁶¹¹ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

⁶¹² FAUSTINA, Aryanne, op. cit., 2017, p. 91.

⁶¹³ RODRIGUES, Claudia, op. cit., 2005, p. 129-130.

Eire e María José Ruiz, para a Espanha, no período moderno.⁶¹⁴ Já nos testamentos quinhentistas, Chaunu e Eire encontraram um arranjo interno no tocante ao início dos testamentos. Basicamente, inicia-se com a invocação a Deus ou à Santíssima Trindade, encomenda-se a alma a Deus, arrepende-se de pecados, roga-se a intercessão dos membros da corte celestial e, finalmente, reafirmam a fé católica. Para Eire, essa primeira parte do testamento pode ser compreendida como uma aproximação ao Tribunal Divino. O emprego da fórmula “em nome de Deus, amém” assumia uma função quase litúrgica, tal qual realizada nas missas.⁶¹⁵ Para Chaunu, entendendo que o testamento é um relatório da vida terrena a Deus, a invocação a Deus é o ponto de partida para a entrada em um espaço sagrado e hierarquizado – importante contextualizar essa afirmação de Chaunu e Eire com a ideia de que o ato de testar poderia ser compreendido como uma atividade de carácter sacramental. Essa hierarquia estava apresentada na ordem de aparecimento das figuras da corte celestial: uma/três pessoa(s) da Santíssima Trindade, Maria e depois demais intercessores celestes (santos e anjos).⁶¹⁶

Nos testamentos aqui analisados, a invocação era feita em língua vernácula, havendo apenas 12 testamentos cuja invocação foi em latim (“*In nomine Domini, amem*”). Alguns testadores aproveitaram o momento para afirmar sua crença na Trindade a partir do que ensinava a Igreja Católica (“Em Nome da Santíssima Trindade Padre, Filho Espírito Santo Três pessoas distintas e um Só Deus verdadeiro em quem firmemente Creio Como manda e ensina a Santa Madre Igreja Católica de Roma [...]”).⁶¹⁷ Já Ana Rosa Joaquina, em seu testamento de 1796, acrescentou as palavras “a quem creio e adoro” à invocação. Classificando a morte como “tributo infalível”, explicou que o que motivava a redação de seu testamento era uma doença dada por Deus.⁶¹⁸ Outros quatro testadores iniciaram suas disposições com “Em nome de Deus e da Bem-aventurada Sempre Virgem Maria”⁶¹⁹, antecipando assim o aparecimento da mãe de Deus na estrutura testamentária já conhecida. Outros dois testadores uniram a Santíssima Trindade à Sagrada Família (“Jesus Maria José em nome da santíssima Trindade Padre Filho Espírito Santo 3 pessoas distintas e um só Deus

⁶¹⁴ VOVELLE, Michel, op. cit., 1978, p. 57-58; CHAUNU, Pierre, op. cit., 1978, p. 297-298; EIRE, Carlos, op. cit., 1995, p. 36; RUIZ, María José Collado. *La cultura de la muerte en la Granada del Antiguo Régimen. La memoria última*. Granada: Universidad de Granada, 2007, p. 137-142.

⁶¹⁵ EIRE, Carlos, op. cit., 1995, p. 62.

⁶¹⁶ CHAUNU, Pierre, op. cit., 1978, p. 303-304.

⁶¹⁷ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157, f. 50. Testamento de Zeferino Manoel Coutinho Salgado (1790).

⁶¹⁸ *Ibid*, f. 351.

⁶¹⁹ *Ibid*, f. 132, 264, 353, 361v.

verdadeiro”)⁶²⁰. Parte importante da humanidade de Cristo, a devoção à Sagrada Família estava ligada à capacidade de curar e proteger comunidades e indivíduos.⁶²¹

Segundo o modelo de Castro, após essa invocação seguia-se para a encomendação da alma a Deus. Há um único caso em que a testadora comprimiu a invocação e a encomendação em uma única frase. Joaquina Felizarda das Chagas, morta em 1792, solicitou a Joaquim José de Souza para que ele redigisse suas últimas vontades. No documento, foi registrado:

Em nome da Santíssima Trindade e da Sempre Virgem Maria e de todos os Santos e Anjos e ao da minha guarda a quem encomendo a minha alma que por me achar muito enferma e desejar a minha salvação principio este meu testamento na maneira e forma seguinte que ficará valendo para a vida ou para a morte.⁶²²

Podemos observar como a hierarquia celestial foi citada a partir de sua ordem de importância e poder. Além disso é interessante notar como está relacionada a encomendação da alma com o estado de saúde da mesma. É provável que o avanço da enfermidade tenha influenciado na forma sintética do preâmbulo apresentado em seu testamento, contudo a mesma não dispensou a ajuda da corte celestial na ocasião de sua morte.

Entre os 778 testamentos aqui analisados, é possível ter alguma referência da condição física/mental em 434 dos testadores. Desses, 143 declararam estar com saúde, sem moléstias ou em “perfeito juízo e entendimento”. É importante ressaltar que a condição mental do testador era importante para a sua aprovação, já que as *Ordenações Filipinas* impediam o direito de testar entre aqueles estivessem/fossem furiosos, isto é, com desordem de suas faculdades mentais.⁶²³ Desse modo, a referência ao estado mental do testador apareceu tanto entre os doentes quanto entre os saudáveis, sendo quase uma referência obrigatória. Os 291 testadores restantes relataram o padecimento de alguma doença, queixa física, estarem acamados, entre outros.⁶²⁴

Analisando o grau de severidade das doenças relatadas, Aryanne dos Santos verificou que 27 testadores indicaram padecerem gravemente de moléstias e outros 5 caracterizaram seu estado como bastante, muito ou perigosamente doentes. Indagando de que

⁶²⁰ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157, f. 178, 335v.

⁶²¹ NALLE, Sara T. *God in La Mancha: Religious Reform and the People of Cuenca, 1500–1650*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2008, p. 176.

⁶²² ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157, f. 126.

⁶²³ ORDENAÇÕES Filipinas, op. cit., 1985, Livro 4, tit. LXXXI, p. 908-909.

⁶²⁴ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

forma a situação de saúde poderia ter afetado o desenvolvimento do modelo testamentário proposto por Castro, Santos observou que apenas 39 dos 778 testamentos apresentaram uma estruturação interna diferente daquela apresentada pelo jesuíta. Para além de sugerir como a capacidade mental poderia ser determinada pelo debilitamento físico do testador, Aryanne dos Santos lembra que a iminência da morte trazia consigo o sentimento de pressa para conseguir dispor dos cuidados fúnebres com o corpo e alma, além da disposição de bens em geral. Para isso, ela cita o caso de Francisco de Farias Salgado, cujo testamento foi redigido em 6 de fevereiro de 1790. Imediatamente após a invocação a Deus, o testador precisou como seria feito o seu funeral: estabeleceu a quantidade de missas de corpo presente, a mortalha usada, seu local sepultamento, quem acompanharia seu corpo e como seu cadáver seria transportado até o local de sepultamento. Em seguida, tratou de converter a sua terça em esmolas para Santana e São Joaquim localizadas no Campo de São Domingos e para o Santíssimo Sacramento na freguesia da Sé. Além disso, deixou esmola para o seu neto e também pediu que as missas que ele havia encomendado em vida fossem pagas com parte da terça. Para Santos, essa reordenação do arranjo testamentário pode ser explicada tanto pela prioridade dada a resolver questões ligadas aos cuidados fúnebres frente às demais quanto ao fato da fragilidade de saúde, tendo em vista que o mesmo faleceu três dias depois.⁶²⁵

Retomando ao exórdio de Castro, é importante destacar as devoções mobilizadas no instante do falecimento. Como tem sido discutido ao longo dos capítulos, a referência à Cristo e ao seu sacrifício como redentor dos pecadores é constante nos assuntos da morte. De acordo com Ana Cristina de Araújo,

o lenho da cruz materializava sempre o sentido da meditação da morte. Peça essencial no exercício da boa morte, a sua evocação era constante na pastoral tridentina e a sua referência obrigatória nos testamentos. O tema da Paixão era por excelência, numa “religião de recordação” como o cristianismo, memória paradigmática da morte e abertura ao culto dos mortos.⁶²⁶

Nesse sentido, não é de se estranhar que o testamento seja tão rico em referências aos sofrimentos experienciados pelo Deus encarnado. Paixão, chagas, precioso sangue, morte e cruz são elementos que se repetem entre os testamentos de uma religião cujo ápice da narrativa evangélica é a imolação do cordeiro de Deus. A devoção à Paixão de Cristo não era expressada apenas na morte, compunha também o cotidiano dos fiéis através da celebração de

⁶²⁵ SANTOS, Aryanne, op. cit., 2017, p. 113; ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157, f. 72.

⁶²⁶ ARAÚJO, Ana Cristina Bartolomeu. “Morte, memória e piedade barroca”. *Revista de História das Ideias*, v.11, p.129-173, 1989, p.150.

missas, assim como estava presente nas procissões relacionadas à Semana Santa, promovidas nas paróquias e irmandades.⁶²⁷ No mercado editorial ao longo do período moderno, vários títulos saíram dos prelos portugueses versando sobre os martírios de Cristo em prol de seus filhos, revelando o apreço ao tema na literatura devocional. Um dos exemplos é a obra de Jácome Carvalho do Canto, já mencionada, que combinava a meditação na morte de Cristo com a preparação para o bem morrer. Segundo Francisco Marques, “evocar os sofrimentos de Cristo, a fim de provocar a reflexão sobre as consequências do pecado e a necessidade do arrependimento, foi pois uma constante da espiritualidade afectiva ante e pós-tridentina.”⁶²⁸

A própria possibilidade de emendar-se com o Criador, por meio da penitência, só seria viável devido ao sofrimento de Jesus Cristo. Nas *Constituições Primeiras*, explica-se que, após a recuperação da graça pelo batismo, o sacramento da penitência seria nova chance ao pecador de recuperar o perdão de Deus, quando “instituiu Cristo Senhor Nosso principalmente este sacramento depois da Ressurreição, quando comunicou aos discípulos o Espírito Santo, dando-lhes poder (e neles a todos os sacerdotes futuros) para absolverem de todos os pecados [...]”⁶²⁹ Assim, a oportunidade de salvação esteve sempre atrelada ao sacrifício de Cristo.

Como sugeria Castro, o testador deveria rogar ao Senhor a recepção de sua alma a partir do sacrifício de Jesus “não por meus merecimentos, mas pelos da Santíssima Paixão do unigênito Filho de Deus”. Colocando-se como indigno de perdão, no momento de se aproximar ao Tribunal Divino, o testador deveria confiar a sua salvação aos méritos de Cristo em detrimento dos seus. Esse trecho marcaria claramente a pequenez do fiel diante da potência divina. Não havia espaço para a presunção de que a vida levada na terra seria imaculada o suficiente a fim de não precisar evocar os merecimentos de Jesus. Como discutido no capítulo anterior, a vastidão do Tesouro dos Méritos – e a oportunidade da Igreja Católica em desembolsá-lo – só seria possível graças ao sacrifício e misericórdia divina. Encontram-se algumas variações nos preâmbulos entre os testadores setecentistas, servindo-nos de bons exemplos de expressão religiosa. Vejamos algumas.

Em 23 de janeiro de 1793, o português Pedro Rodrigo da Costa solicitou a José Antônio de Azevedo para que escrevesse seu testamento, em virtude de sua doença, tendo apenas conseguido assinar suas últimas vontades com o sinal da cruz. Declarou como motivo

⁶²⁷ FERREIRA, Rui. A Paixão de Cristo no imaginário bracarense. Revista da Santa Casa da Misericórdia de Braga, Braga, nº 11, dez. – 2015, p. 230.

⁶²⁸ MARQUES, Francisco. Rituais e manifestações de culto. In: _____; GOUVEIA, António Camões (coord.). *História religiosa de Portugal. Humanismos e reformas*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2000, vol. 2, p. 571.

⁶²⁹ VIDE, Sebastião Monteiro, op. cit, livro I, título XXXIII, § 123.

para compor o testamento “a incerteza da vida e a certeza da morte” e, assim, “desejando pôr a minha alma no caminho da salvação livre de cuidados terrenos possa aplicar-me todo a buscar o melhor meio de salvarem faço este meu testamento”.⁶³⁰ O testador anunciou:

Protesto em 1º lugar que sempre professei e professo a religião da Santa Madre Igreja Católica Apostólica Romana creio tudo quanto crer e ensina e propõe reconheço que nele tão somente há salvação confesso em Deus Trino e Uno Padre Filho Espírito Santo onipotente justo e juiz remunerador do bem e do mal creio que a 2ª pessoa é o filho do Padre eterno como nele antes de todos os séculos tornou carne humana por obra do Espírito Santo nasceu da Virgem Maria ficando ela sempre virgem virgem [sic]. Encomendo a minha alma e a entrego nas mãos do Padre eterno para que a receba agradavelmente como remido com o feito servo do sangue de Jesus Cristo para que com a graça do Espírito Santo a faça passar desta vida para a outra herdeira do céu participante da felicidade eterna. Perdão todas as ofensas e agravos por maiores que sejam que me tenham feito primeiramente por amor de Deus e pelo mesmo peço perdão a qualquer pessoa que de mim estiver ofendida ou agravada.⁶³¹

Logo no primeiro momento podemos perceber que o trecho se afasta do texto recomendado por Castro, mas dedica-se a contemplar as mesmas temáticas: encomendação da alma a Deus, reafirmação da Santíssima Trindade, o julgamento que o espera após o último suspiro e a crença no sangue redentor de Jesus. No documento, Pedro mostrava-se confiante que a entrega de sua alma ao Senhor o conduziria ao gozo da bem-aventurança. Da mesma forma que desejava ser remido por suas faltas com Deus sinalizou seu perdão àqueles que o ofenderam e desejava ser perdoado pelas pessoas que tivesse ofendido. A frase utilizada por Pedro assemelha-se ao final da oração do Pai Nosso: “perdoa-nos nossas dívidas, assim como nós perdoamos aos nossos devedores”⁶³².

A mesma semelhança com a referida oração foi encontrada no testamento de Ângelo Gonçalves Mata, de 1795:

Primeiramente declaro que sou católico Romano como tal protesto viver e morrer na santa fé católica e peço ao altíssimo o perdão de todas as minhas culpas e o mesmo faço a todas as pessoas a quem ofendessem queiram perdoar-me que culpamente [sic] parte também perdoar a todos os que me ofendessem e da ultimamente nas mãos do mesmo senhor entrego a minha alma.⁶³³

⁶³⁰ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157, f. 178.

⁶³¹ Id.

⁶³² VIDE, Sebastião Monteiro, op. cit, livro III, título XXXII, § 555.

⁶³³ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157, f. 325v.

Outro exemplo digno de nota é o testamento do capitão Manoel José de Almeida, escrito pelo sacerdote Manoel Ferreira de Oliveira Porto em 8 de março de 1782. O testador afirma estar doente, entretanto ainda estava de pé e com as faculdades mentais ordenadas. Sua morte ocorreu apenas em julho do ano seguinte, o que pode nos levar a pensar que o mesmo estivesse no primeiro grau de doença e, tal como ensinava Castro, era o momento para preparar seu testamento. Após indicar que o propósito de seu testamento atendia sua esperança na salvação, o testador declarou:

Em primeiro lugar declaro que sou católico romano e creio todos os mistérios que a Igreja professe aos fiéis *creio a unidade de Deus é o onipotente e remunerador, que a segunda pessoa encarnou e se fez homem nas puríssimas entranhas da virgem Maria Senhora Nossa* padeceu e morreu pela salvação de todos os homens ressuscitou ao terceiro dia e subiu ao céu creio no Santíssimo Sacramento do altar e em todos os Sacramentos com outros mistérios de fé e religião que propõem, e ensina a Santa Madre Igreja Católica Romana em cuja comunhão sempre vivi e protesto morrer. Encomendo minha alma ao Deus Padre que a criou a Deus filho que a remiu e a Deus Espírito Santo consolador que tem dado tantos auxílios, e espero na divina misericórdia me conceda a penitência e graça final pelos merecimentos de Jesus Cristo filho de Deus e Homem verdadeiro em que ponho toda a minha esperança. Toma por minha intercessora diante da Divina Majestade e sempre Virgem Maria N. S. Mãe de Deus para que me alcance no tribunal divino auxílios eficazes nos últimos instantes da minha vida a fim de conseguir a salvação eterna. Rogo também ao anjo da minha guarda aos santos da minha devoção e a todos os da corte celeste e as santas almas do purgatório que me saíram, e amparem com as suas intercessões.⁶³⁴
[grifo meu]

Distanciando-se da fórmula de Castro, porém mantendo diálogo com os requisitos esperados do preâmbulo testamentário, o capitão – com provável ajuda do padre escrevente – aproveitou a oportunidade para expressar suas crenças nos mistérios da fé. Se compararmos o trecho inicial grifado com o que ensinava as *Constituições Primeiras*, poderemos encontrar certa equivalência no sentido do texto. De acordo com o texto sinodal:

Das três pessoas divinas se fez homem a pessoa do Filho, e este Filho de Deus feito homem é Cristo, cuja lei professamos. Cristo é Deus e homem verdadeiro; enquanto Deus é filho do Padre Eterno, enquanto homem filho da Virgem Maria, em cujas puríssimas entranhas tomou carne humana.⁶³⁵

⁶³⁴ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, f. 398v.

⁶³⁵ VIDE, Sebastião Monteiro, op. cit, livro III, título XXXII, § 552.

Além disso, alguns elementos dos sete artigos de fé da humanidade de Cristo também parecem ter sido referenciados no dito preâmbulo, são eles:

O primeiro, crer que o mesmo Filho de Deus foi concebido do Espírito Santo. O segundo, crer que nasceu da Virgem maria, ficando ela sempre virgem. O terceiro, crer que foi por nós crucificado, morto e sepultado. O quarto, crer que desceu aos infernos e tirou as almas dos Santos Padres que lá estavam esperando sua santa vinda. O quinto, crer que ressurgiu ao terceiro dia. O sexto, crer que subiu ao céu e está assentado à mão direita de Deus Padre. O Sétimo, crer que há de vir a julgar os vivos e os mortos dos bens e males que fizeram.⁶³⁶

Os três testamentos selecionados nos ajudam a pensar como as variações dos exórdios ainda mantinham certo diálogo com elementos da fórmula testamentária proposta por Castro, ainda que fossem expressos por palavras que mais se assemelhassem às crenças vividas e repetidas no cotidiano religioso. A oração do Pai Nosso, as explicações sobre a Trindade e as crenças acerca da biografia de Cristo eram práticas espirituais as quais os párocos deveriam ensinar e ler aos seus fregueses, estando essa obrigação fixada nas *Constituições Primeiras* e em consonância com as determinações tridentinas.⁶³⁷ No testamento de Manoel José de Almeida, a utilização do verbo “creio”, ao iniciar a profissão de uma crença, já alude à apreensão dos ensinamentos propagados pela Igreja Católica. Os mesmos ensinamentos que alimentavam espiritualmente os fiéis durante a vida também contribuiriam como consolo e conforto em uma ocasião de tanta incerteza e pavor.

Esses exemplos também nos permitem pensar em até que ponto haveria uma plasticidade no que toca a escrita do testamento. Conforme mencionado, várias pesquisas apontam para o carácter repetitivo das fórmulas testamentárias. Contudo isso não significa que não podemos apreender certos elementos particulares. Segundo Carlos Eire, essas fontes propiciam vislumbrar as práticas e crenças de determinadas sociedades que as produziram. As disposições testamentárias, desde a expressão de piedade até a partilha de bens, possibilitam ao historiador observar a formalização de certos gestos sociais. Torna-se evidente que a fixação de um modelo testamentário encurta o conjunto de devoções que poderíamos encontrar nos documentos, porém na padronização dos testamentos – em um modelo que a sociedade coeva considerava eficaz – há brechas para espontaneidade e individualidade. Mesmo que as opções pudessem parecer escassas, as possibilidades e estratégias existiram.⁶³⁸

⁶³⁶ VIDE, Sebastião Monteiro, op. cit., livro III, título XXXII, § 554.

⁶³⁷ Ibid, § 549.

⁶³⁸ EIRE, Carlos, op. cit., 1995, p. 40-43.

Distanciando-se de um olhar inflexível aos exórdios padronizados, Claudia Rodrigues, baseando-se em Maria de Lurdes Rosa⁶³⁹, indaga se os mesmos não poderiam ser lidos como formas de oração, tendo em vista que os credos e orações eram idealizados no catolicismo justamente para a sua reprodução repetida.⁶⁴⁰ Nessa linha de raciocínio, não podemos esquecer que ao tratarmos do testamento, estamos diante de um documento dotado de um poderoso cunho religioso, quase sacramental. Assim, penso que, em certa medida, a semelhança entre as palavras dos textos canônicos com as dos testadores aponta para esse mesmo caminho. Ora, como a instituição eclesiástica pregava, seria por meio das orações que os fiéis obteriam ganhos espirituais. Nada mais natural que o testamento pudesse assumir esse sentido.

Da mesma forma que as palavras escolhidas para serem aplicadas nos preâmbulos não eram aleatórias, os santos e anjos acionados como intercessores no Tribunal Divino também não os eram. Conforme temos discutido, com a disseminação da crença do Purgatório foi desenvolvida a ideia de um julgamento particular subsequente ao suspiro final. O tema foi bastante explorado pela *ars moriendi* no período moderno ao ensinar aos fiéis que ao pé do leito do moribundo figuras sobrenaturais já esperavam por sua alma. Santos, anjos e demônios eram personagens na encenação das últimas agonias. Um exemplo dessa representação é a que consta na obra *Brados do pastor* de D. Frei José de Santa Maria de Jesus, bispo de Cabo Verde, publicada originalmente em 1731. Devido à grande aceitação do título pelo público a obra foi reeditada em 1735⁶⁴¹, porém com algumas modificações. A obra foi redigida pelo frei com o intento de pregar aos católicos sobre as matérias da fé por meio de quarenta práticas espirituais, breves e simplificadas que poderiam ser utilizadas pelos párocos no Bispado de Cabo Verde. Na segunda parte do livro, o frei forneceu um *Espelho de desengano para pecadores confiados*, no qual alertava sobre os perigos que rondavam a hora da morte e, assim, instruía os leitores sobre como obter uma boa morte. Na edição de 1735, essa ordem do livro foi invertida, estando primeiramente a parte acerca da morte, com a inserção da imagem

⁶³⁹ ROSA, Maria de Lurdes. *As almas herdeiras. Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400 – 1521)*. Tese (Doutorado em História Medieval) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris; Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005.

⁶⁴⁰ RODRIGUES, Claudia, op. cit. 2015, p. 32-33.

⁶⁴¹ SANTA MARIA DE JESUS, José. *Brados do pastor as suas ovelhas, obra espiritual dividida em duas partes; na primeira se contém um espelho de desengano para pecadores confiados*. Lisboa: Oficina de Manoel Fernandes da Costa, 1735.

do espelho (Imagem 11) precedendo o texto, e em seguida os assuntos concernentes às práticas espirituais.⁶⁴²

Imagem 11 – Espelho em que cada um se deve ver e considerar (Frei José Santa Maria de Jesus, 1735)



Extraído de: TAVARES, Pedro Vilas Boas. Hora e imagens da morte na pastoral missionária: os *Brados do Bispo de Cabo Verde*, D. Frei de Santa Maria de Jesus (1731). *Os «últimos fins» na cultura ibérica (XV-XVIII)*. *Revista Faculdade de Letras - Línguas e Literaturas*, Porto, anexo VIII, pp. 237-255, 1997, p. 255.

⁶⁴² TAVARES, Pedro Vilas Boas. Hora e imagens da morte na pastoral missionária: os *Brados do Bispo de Cabo Verde*, D. Frei de Santa Maria de Jesus (1731). *Os «últimos fins» na cultura ibérica (XV-XVIII)*. *Revista Faculdade de Letras - Línguas e Literaturas*, Porto, anexo VIII, pp. 237-255, 1997, p. 240.

A imagem do *Espelho*⁶⁴³ tinha como propósito que o leitor se visse refletido naquela cena de agonia. No momento de mais fragilidade física, os demônios se amontoavam no quarto do moribundo com expectativas de ganharem aquela alma. O *Espelho* era um convite ao fiel para que refletisse antecipadamente sobre quando o seu momento chegasse. A descrição dramática de Santa Maria de Jesus dava o tom de pavor daquele instante: enquanto os demônios o importunavam, o moribundo se encontraria “já destituído de forças quase sem pulsos, a respiração vagarosa, os olhos cerrados, o nariz afilado, a boca aberta, o peito levantado, e os pés frios, com as potências enfraquecidas”.⁶⁴⁴ Mesmo com um confessor na cabeceira da cama, o agonizante ainda estava passível dos achaques diabólicos. Assim, o frei ensinava aos moribundos para que invocassem com todos seus corações o auxílio de Maria e do anjo da guarda.⁶⁴⁵ Ao invés de enfrentarem a morte confiantes de si, o frei buscava desenganá-los, pois, diante da morte, a debilidade dos pecadores poderia levar a sua condenação. Em conformidade com o modelo testamentário de Estevão de Castro, a salvação não viria pelos méritos próprios, senão pelos de Cristo. Toda ajuda naquela hora contaria.

Antes mesmo de experienciar o julgamento particular, o moribundo já teria passado por tentações que, somadas às dores físicas, o teriam desnordeado. Não haveria tempo para recuperação, uma vez que “tanto que a alma se aparta do corpo pela morte, logo no mesmo instante é julgada por Deus Senhor nosso, e sentenciada conforme o merecimento da sua vida.”⁶⁴⁶ É justamente a partir dessa concepção de julgamento imediato que se justifica a requisição de intercessores, a fim de pudessem “rogar a meu Senhor Jesus Cristo, agora, & quando minha alma sair”, sugerida na fórmula de Estevão de Castro. Recomendava Castro que o testador rogasse à Virgem Maria e à toda corte celestial por intercessão – solicitação que seria reforçada pela pormenorização daquelas santidades podendo o testador nomear seus santos e santas de devoção, seu anjo da guarda e santo(a) antroponímico(a).

Seria indispensável contar com o apoio da corte celestial para que tudo ocorresse a favor da alma, especialmente porque o juiz seria implacável. Santa Maria de Jesus descreve a cena para seus leitores:

⁶⁴³ A gravura foi feita pelo artista francês Michel Le Bouteux, em 1735. Le Bouteux atuou como arquiteto, gravador, editor, autor, entre outros, durante o reinado de D. João V, tendo participado da Academia Real da História. Além de motivos religiosos, o artista também produziu desenhos arquitetônicos. Ver: ARAÚJO, Maria Augusta. Gravadores Estrangeiros na corte de D. João V. In: *Actas do III Congresso Internacional da APHA*. Porto, 2004.

⁶⁴⁴ SANTA MARIA DE JESUS, José, op. cit., 1735, p. 5.

⁶⁴⁵ Ibid, p. 12.

⁶⁴⁶ Ibid, p. 232.

Hora, em que cada um de nós apresentado no Tribunal Divino; caso, em que havemos de ser sentenciados pelo mais sábio, mais reto, e mais poderoso Juiz, ao qual nem poderemos enganar, nem encobrir a verdade; porque sabe tudo melhor do que nós; ao qual não poderemos abrandar com dádivas, ou rogos, por ser inflexível a sua retidão; ao qual não poderemos resistir, ou fugir, por ser infinito o seu poder, e a jurisdição universal.⁶⁴⁷

Na ocasião do juízo não haveria espaço para autodefesa. Todos os pecados seriam rememorados e contados. Restava à alma apenas o conhecimento de sua sorte. A alma seria

apresentada no Tribunal Divino, aonde é logo acusada pelo demônio, pelo seu próprio Anjo da guarda, e pela própria consciência de cada um de todos os juramentos falsos, de todos os ódios, e vinganças, de todos os furtos, e contratos ilícitos, de todas as torpezas, de todas as bebedices, e finalmente de todos os Pecados, que cometeu em sua vida, que, fendo todas ofensas de um Rei, que juntamente é Deus, não podem deixar de ser gravíssimas, e merecedoras da privação da Glória, e condenação ao Inferno para toda a eternidade.⁶⁴⁸

Ao final da sessão de julgamento, a alma seria encaminhada para o Paraíso, o Purgatório ou o Inferno. Não se pode perder de vista que no catolicismo a existência de um juízo individual não anularia o Juízo Final com a chegada do fim dos tempos. Jérôme Baschet explica que, a partir do século XII, houve uma gradual afirmação do julgamento particular, podendo ser observada uma formalização do juízo da alma nos textos teológicos. No campo iconográfico, encontram-se na Europa no século XIII representações retratando o julgamento duplo (*duplex iudicium*), apontando, assim, para a coexistência entre os dois juízos. Enquanto ocorre a triagem entre os vivos, retratados vestidos, as almas nuas seguem para a bem-aventurança. A chave para a compreensão da coexistência de ambos os eventos, um particular e outro coletivo, é o tempo no qual estariam inseridos. O julgamento da alma pertenceria a um tempo do qual ainda faria parte a comunidade dos vivos, sendo julgada em um tempo pertencente aos cristãos. O Juízo Final, por sua vez, operaria em um futuro anunciado previamente, quando haveria a abolição da própria noção de tempo, instaurando-se a eternidade.⁶⁴⁹ Nesse sentido, não seria necessariamente uma contradição tal coexistência, podendo ser lida como uma complementariedade. No campo teológico, assegurava-se a

⁶⁴⁷ SANTA MARIA DE JESUS, José, op. cit., 1735, p. 232.

⁶⁴⁸ Ibid, p. 233.

⁶⁴⁹ BASCHET, Jérôme. Une Image À Deux Temps: Jugement Dernier et Jugement Des Âmes Au Moyen Age. *Images Re-Vues*, Hors-série (1), 2008, p. 1-3. Disponível em: <http://imagesrevues.revues.org/878>. Acessado em: 17 de julho de 2017.

articulação de ambos os eventos, enquanto na atividade pastoral educava-se sobre a acumulação de dois julgamentos sobre o fiel.⁶⁵⁰

Importante ressaltar como o julgamento particular também esteve ligado à emergência do indivíduo, onde cada um se apresentaria ao tribunal de Deus até a chegada do julgamento derradeiro. As preocupações coletivas deram lugar às particulares, de modo que os indivíduos passam a investir em estratégias de salvação pessoais, pois a possibilidade de condenação individual foi, de certa forma, antecipada. O interstício entre a morte e a Ressurreição dos Corpos passa a ser preenchido pela solidariedade entre mortos e vivos por meio da realização de sufrágios. O desenvolvimento do Purgatório foi simultâneo a esse processo. E, assim como São Tomás de Aquino afirmou que Deus não julga a mesma coisa duas vezes, os sentenciados ao cárcere divino irão gozar da glória quando o tempo for abolido.⁶⁵¹ De acordo com Baschet, trata-se de uma “dupla justiça divina, exercida de forma permanente, mas chamada a ser solenemente recapitulada no Fim dos Tempos. Não responde menos a um único objetivo: fazer do além todo o seu peso sobre a terra e incluir o governo dos homens numa referência inevitável à justiça divina.”⁶⁵²

Cientes do futuro que lhes aguardavam, é possível verificar 19 testamentos com referência direta ao Tribunal Divino ou ao juízo que enfrentariam. Um deles são as últimas vontades do capitão Manoel José de Almeida, citada anteriormente. O testador contava com o apoio da Virgem para que lhe fizesse “no tribunal divino auxílios eficazes nos últimos instantes da minha vida a fim de conseguir a salvação eterna”⁶⁵³, além de rogar aos santos da corte celestial e às almas do Purgatório por intercessão. A menção ao julgamento estava sempre acompanhada da eleição dos advogados selecionados pelos testadores, pois não seria uma boa ideia apresentar-se solitariamente ao juiz supremo. A par dessa necessidade, o forro Manoel José do Nascimento expressou o desejo em seu testamento, de 16 de abril de 1796, de ser protegido pela “Virgem Maria Nossa Senhora e ao Glorioso São José e São Francisco de Paula, São Miguel e São Rafael e São Gabriel e a todos os mais Santos e Santas” a fim de servirem como “intercessores e assistirem por mim em Juízo tomando a minha carga a sua conta”.⁶⁵⁴

⁶⁵⁰ BASCHET, Jérôme. Jugement de l’ame, jugement dernier: contradiction, complémentarité, chevauchement. *Revue Mabillon*, n.s., 6, pp. 159-203, 1995, p. 191.

⁶⁵¹ BASCHET, Jérôme, op. cit., 1995, p. 192.

⁶⁵² Id, op. cit., 2008, p. 17.

⁶⁵³ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, f. 398v.

⁶⁵⁴ Ibid, f. 364.

Em 12 de julho de 1782, o português José de Aragão Espanha fazia seu testamento e buscando aliviar sua consciência revelou ter tido um filho com sua escrava Mariana, de nação Benguela. Primeira opção como testamenteiro, seu filho Florentino de Aragão Espanha foi alforriado na pia batismal na freguesia de São José. Mariana, por seu turno, ganharia a liberdade com a morte de seu senhor, o qual se mostrava grato por “sempre me ter servido e assistido com muita caridade e amor e grande trabalho que sempre teve com todas as minhas moléstias e enfermidades e ser muito verdadeira e fiel.”⁶⁵⁵ Com um filho concebido sem matrimônio e sem uma quantidade de bens considerável para ser revertida em sufrágios, a solicitação de intercessão e a posição humilde em rogar por perdão constituíram uma estratégia viável diante da morte.

Primeiramente encomendo minha alma a Santíssima Trindade e rogo ao Eterno Padre 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 Jesus Cristo peço por suas *Divinas Chagas me dêem por esmola* o levar-me para si e *remeta na companhia dos Santos* e peço e rogo a Santíssima e Gloriosa Virgem Maria Senhora Nossa e Mãe de Deus e a todos os Santos e Santas da Corte do Céu particularmente ao Santo do meu nome ao Senhor São José esposo de Maria Santíssima sejam meus advogados, e ao mesmo peço a todos os Santos Apóstolos e Mateus e a todos as almas que estão gozando da bem-aventurança queiram por mim interceder e rogar a meu Senhor Jesus Cristo, agora e quando minha alma deste corpo particular aquelas tão [estrutíssima] [sic] contas e assim como verdadeiro Cristão protesto de viver e morrer em a Santa Fé Católica e crer em tudo o que crê e ensina a Santa Madre Igreja Católica Romana, e nesta fé quero morrer espero salvar minha alma não por meus merecimentos mas pelos da Santíssima Paixão do Unigênito Filho do Eterno Padre e desde agora peço e rogo ao meu *Anjo da Guarda me não desampare no último transe da minha vida* e quando deste mundo partir e o mesmo peço e rogo ao Arcanjo São Miguel e a todos bem-aventurados da Corte Celestial *me não desampare no último transe desta vida e me acompanhem e me alcance de Deus o único fim para o que fui criado e me sejam naquele tremendo dia de Juízo os meus protetores.*⁶⁵⁶ [grifos meus]

Desejando estar na companhia dos habitantes da corte celestial, tinha como expectativa ser salvo a partir dos méritos de Cristos que lhes serviriam como esmolos. Interessante notar que, ao final do preâmbulo, José volta a rogar aos santos, anjos e almas bem-aventuradas – aquelas purificadas pelo Purgatório – para que acompanhassem sua alma no temível momento de julgamento. Esse papel assumido pelos santos, como intercessores nos testamentos, não seria muito diferente daquele exercido cotidianamente. Aos santos eram

⁶⁵⁵ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, f. 377.

⁶⁵⁶ Id.

atribuídas capacidades de cura, liberação e proteção. Atenderiam sem distinção ricos e pobres, leigos e clérigos, mulheres e homens. Entretanto, o amparo não viria gratuitamente. Os santos cobriam as promessas feitas e não esqueceriam aqueles que as quebravam. Também se vingariam de seus malfeitores a ponto de, na época moderna, acreditarem que certas doenças eram resultadas de infortúnios lançados por santos.⁶⁵⁷ Nesse sentido, da mesma forma que atuavam em vida em prol de seus devotos não deveriam abandoná-los na morte.

A partir da leitura dos testamentos aqui analisados foi possível aferir em 398 documentos o(s) intercessor(es) escolhido(s) pelos testadores para atuarem como advogados no Tribunal Divino. Cabe lembrar que um mesmo testador poderia rogar a mais de um intercessor, de sorte que os dados do quadro ultrapassam os 398 testamentos. Assim, foram indicados tanto o número de testadores rogando por intercessor quanto a porcentagem em relação ao total dos testamentos (398).

Quadro 4 – Intercessores solicitados pelos testadores

INTERCESSOR	Nº	%
Maria	381	95,7
Corte Celestial	332	83,4
Anjo da guarda	330	82,9
Santo do [meu] nome	306	76,8
“Santo(s) de devoção”	175	43,9
Santana	25	6,2
São José	23	5,7
São Francisco	18	4,5
Nossa Senhora da Conceição	18	4,5
São Miguel	10	2,5
São Joaquim	10	2,5
Santo Antônio	8	2,0
Almas do Purgatório	8	2,0
São Domingos	7	1,7
São Pedro	7	1,7
São Paulo	5	1,2
São Francisco de Paula	5	1,2
Nossa Senhora do Carmo	4	1,0
Nossa Senhora da Boa Morte	3	0,7
São João	3	0,7
Onze mil virgens	3	0,7
Jesus Cristo	3	0,7
Espírito Santo	2	0,5
Santa Bárbara	2	0,5

⁶⁵⁷ DELUMEAU, Jean. *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. Paris: Arthème Fayard, 1989, p. 220-225.

São João Batista	2	0,5
São Jerônimo	2	0,5
São Rafael	2	0,5
São Gabriel	2	0,5
São Francisco Xavier	1	0,2
Santa Maria Madalena	1	0,2
Nossa Senhora do Bonsucesso	1	0,2
Nossa Senhora do Rosário	1	0,2
São Tiago	1	0,2
São Manoel	1	0,2
Santa Josefa	1	0,2
São Caetano	1	0,2
São Bento	1	0,2
Santa Úrsula	1	0,2
Nossa Senhora dos Remédios	1	0,2
Senhor Bom Jesus de Matosinhos	1	0,2
São Elesbão	1	0,2
Santa Efigênia	1	0,2
Nossa Senhora da Lampadosa	1	0,2
Nosso Senhor dos Passos	1	0,2
Nossa Senhora das Dores	1	0,2
Santíssima Trindade	1	0,2
Nossa Senhora do Livramento	1	0,2

Fonte: Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

A mãe de Deus era, sem dúvidas, a intercessora imprescindível nos testamentos. Qualificada como “refúgio de pecadores”⁶⁵⁸, “advogada dos pecadores”⁶⁵⁹, “mãe dos pecadores”⁶⁶⁰, “protetora dos pecadores”⁶⁶¹, entre outras formas, Maria foi mencionada como intercessora entre 95,7% (381) dos testadores que a escolheram para representá-los em juízo. Para a composição do quadro, unificou-se como *Maria* as referências à santa como “Virgem”, “Mãe/Madre de Deus”, “Gloriosa”, pois não estavam ligadas a nenhuma de suas invocações. Optou-se por manter as invocações mencionadas pelos testadores, uma vez que cada titulação significava uma devoção específica. Assim, se considerarmos os testamentos em que Maria foi citada também por alguma de suas titulações, como Nossa Senhora da Conceição, o número de referências à Virgem sobe para 387 dos 398 testamentos.

⁶⁵⁸ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 328. Testamento de Francisca de Souza Melo (1755).

⁶⁵⁹ Ibid, f. 388v. Testamento de João de Barros Lima (1756).

⁶⁶⁰ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, f. 171v. Testamento de Manoel Ferreira de Souza (1799).

⁶⁶¹ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157, f. 94v. Testamento de José Gomes da Silva (1791).

A função de Maria diante da morte era anunciada em sua própria oração: “Santa Madre de Deus, roga por nós pecadores, agora e na hora da nossa morte. Amém Jesus.”⁶⁶² Seu papel de intercessora entre os pecadores se justificava pela proximidade com seu filho e juiz. A fim de exemplificar o poderoso amparo fornecido pela Virgem, frei Santa Maria de Jesus relata a história de uma mulher que cometera um pecado sexual em sua juventude e por vergonha o guardava em sua consciência com grandes remorsos, não o revelando em suas confissões. Após adoecer, confessar-se e falecer, voltou à vida quando estava sendo levada para seu sepultamento. Diante da cena, sua filha teria chamado um confessor para que pudesse aliviar daquele antigo pecado. A pecadora solicitou também que chamassem as pessoas aguardando a sua porta a fim de ouvirem seu testemunho. Contou que após ter sido condenada no Tribunal Divino, estava sendo levada pelos demônios quando Maria os interrompeu questionando para onde levariam sua devota. Impedindo o serviço dos diabos, foi interceder pela devota pecadora a Jesus. O Filho teria respondido que seria impossível salvá-la, em virtude daquele pecado sem confissão.

*Então a Senhora se prostrou de joelhos, e descobrindo os seus Virginais Peitos, e pediu por eles, e pelo amor, com que a eles lhe deu de mamar, que usasse comigo de misericórdia, de qualquer modo, que pudesse ser, por eu ter sido sua devota, ainda que tão má. Então o Senhor lhe disse: Não é justo, que tal Mãe saia do Tribunal de seu Filho mal despachada, e pois que segundo a presente justiça não pode entrar no Céu, seja o meio tornar ao mundo, confessar-se, e tornando a ser julgada, usarei com ela de misericórdia, visto vós o pedirdes. E logo veio o Anjo da minha guarda, e me achei ressuscitada; tenho feito a minha confissão; [...] escapei por modo tão singular, e empenho tão grande da Mãe de Deus; cuja devoção vos recomendo também muito, para terdes a vosso favor tão poderoso amparo; e agora torno a morrer com a confiança certa de lograr a Bem-aventurança.*⁶⁶³

Por meio dessa história, o frei orientava aos fiéis como a devoção à Virgem em vida poderia resultar em benefícios na morte. Recomendava aos leitores a repetição da invocação: “Maria Mãe da graça, Mãe de misericórdia, defendei-nos do inimigo, e recebei-nos na hora da morte, acompanhai-nos e defendei-nos.”⁶⁶⁴ A capacidade de proteção de Maria expressava-se na consanguinidade da santa com o juiz do Tribunal Divino, sendo instrumentalizada na ocasião da morte a favor dos pecadores. Não importava qual santo da corte celestial fosse acionado: nenhum teria o mesmo peso que a mãe ao rogar sob seu Filho. Mãe, virgem e

⁶⁶² VIDE, Sebastião Monteiro, op. cit, livro III, título XXXII, § 556.

⁶⁶³ SANTA MARIA DE JESUS, José, op. cit., 1735, p. 26-27.

⁶⁶⁴ Ibid, p. 118.

misericordiosa, Maria também não faltaria com caridade às almas do Purgatório. Sob a invocação do Carmo, teria uma forte ligação com as almas, resgatando-as ou aliviando seus tormentos. Representando sua compaixão com as padecentes, o pintor renascentista espanhol Pedro Machuca retratou, em 1517, Maria com o menino Jesus abrandando os suplícios das almas no Purgatório através do jorro de seu leite (Imagem 12). Assim como a representação de Maria visitando o Purgatório, a Igreja pós-tridentina coibiu esse tipo de retratação, especialmente devido a nudez dos seios, tida como indecorosa.⁶⁶⁵

Imagem 12 – Virgem e as Almas do Purgatório (Pedro Machuca, 1517)



MUSEO DEL PRADO. *The Virgin and the Souls of Purgatory*, Pedro Machuca, 1517. Disponível em: <https://www.museodelprado.es/en/the-collection/art-work/the-virgin-and-the-souls-of-purgatory/d56dec13-b656-488f-bee7-4ae1fbee5540>.

Seguindo a lógica de quanto mais melhor, Estevão de Castro ensinava primeiro a pedir por Maria e por toda corte celestial e depois especificar os outros santos. Dessa forma,

⁶⁶⁵ VOVELLE, Michel, op. cit., 2010, p. 114.

vemos Maria sendo rogada duas, ou mais, vezes em alguns testamentos, como se fossem intercessoras distintas. Um exemplo é o testamento de Dona Joana Quaresma, redigido em 21 de abril de 1754:

peço e rogo a Gloriosa Virgem Maria com os veneráveis títulos do Carmo, da Piedade, e do Bonsucesso e da Glória com quem tenho especial devoção ao Anjo da minha guarda, e ao Santo do meu nome queiram interceder e rogar por mim a meu Senhor Jesus Cristo agora e quando minha Alma de meu corpo sair, porque como verdadeira cristã protesto viver, e morrer na Santa Fé Católica, e crer o que tem e crê a Santa Madre Igreja de Roma, e nesta fé espero de salvar a minha Alma não pelos meus merecimentos, mas pelos do Unigênito filho de Deus.⁶⁶⁶

Por meio das devoções de Dona Joana, podemos visualizar uma característica importante no interior da devoção mariana no catolicismo. A multiplicação de invocações de Nossa Senhora buscava atender os anseios do programa tridentino, no qual intentava-se substituir as devoções locais pela piedade mariana e cristológica. Herdando sua autoridade de seu Filho, a mãe de Deus surgia como remédio para males físicos e espirituais, atuando em diversas causas. Na difusão da piedade mariana no decorrer do período moderno, as confrarias e ordens religiosas desempenharam importante papel na criação de templos, imagens e literatura dedicadas à e sobre Maria. Parte do sucesso da mãe de Deus em Portugal poderia ser medido pela quantidade de freguesias na qual Nossa Senhora atuava como orago. A contagem feita no século XIX revelou que 1.032 das 3.736 freguesias portuguesas eram dedicadas à Virgem sob múltiplas titulações.⁶⁶⁷ Por meio dos testamentos aqui analisados, é possível verificar outros sinais da piedade mariana a partir dos nomes das testadoras. De 280 testadoras, 109 possuíam Maria ou Mariana em seus nomes.⁶⁶⁸

Conforme o quadro 4, a principal titulação de Maria foi a de Nossa Senhora da Conceição, escolhida por 4,5% dos testadores. A santa foi proclamada padroeira de Portugal durante o reinado de D. João IV (1640-1656), tendo seu culto promovido ao longo dos séculos seguintes. Essa invocação esteve relacionada à concepção de Jesus que teria ocorrido por intermédio do Espírito Santo, sem nenhum tipo de consumação carnal, uma vez que Cristo, diferentemente de todos os indivíduos, não seria fruto do pecado original. Além disso, desde a Idade Média, discutia-se a qualificação de Maria como imaculada. Se o nascimento de qualquer indivíduo era fruto do pecado original, a santa também teria sido maculada. Ainda

⁶⁶⁶ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 361.

⁶⁶⁷ MARQUES, Francisco, op. cit., 2000, p. 625-629.

⁶⁶⁸ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

assim a instituição eclesiástica construía uma imagem de Maria como imaculada, ponto muito criticado entre os protestantes no século XVI. A questão só foi plenamente resolvida no século XIX, quando o papa Pio IX promulgou uma bula confirmando a ausência de máculas na santa.⁶⁶⁹ Nesse sentido, podemos entender a prevalência de Maria como advogada no Tribunal Divino, mãe do juiz e imaculada como ele.

Após Nossa Senhora, 83,4% testadores buscaram suplicar à corte celestial como um todo. As referências variaram entre *corte celeste*, *Jerusalém celeste*, *anjos e santos celestiais*, entre outros, de modo que foram todos agrupadas como *corte celestial* a fim de contabilização. Não só essa referência consta no preâmbulo aconselhado por Estevão de Castro, como também seria uma forma dos fiéis se protegerem com o maior número de figuras celestes possível durante o julgamento individual. Logo em seguida, temos a aclamação do anjo da guarda como intercessor por 82,9% dos testadores. Mais do que um advogado, os anjos da guarda seriam designados por Deus a cada indivíduo no intuito de o auxiliar na vereda do bem. Essa presença constante durante toda a biografia no plano terrestre também seria convocada a compor os bancos do Tribunal Divino em prol do defunto. É significativo sinalizar que a devoção ao anjo da guarda se desenvolve na época moderna em paralelo com a emergência do indivíduo⁶⁷⁰, tal como temos visto. Em seguida, temos a intercessão dos santos antropônimos e santos de devoção particular, tendo sido lembrados pelos testadores em 76,8% e 43,9% dos casos, respectivamente. A atribuição de nomes de santos aos rebentos era tradução do desejo dos pais em assegurar uma proteção celeste ao filho, de sorte que o indivíduo homônimo à santidade teria a quem recorrer diante dos percalços da vida. Da mesma maneira que o Criador estipulava o anjo guardião, os pais poderiam eleger sua santidade de predileção.⁶⁷¹

Sob a categoria de *santos de devoção* foram unificadas as menções *santos e santas de minha devoção*, *todos a quem tenho devoção* e semelhantes. Seria uma forma de não esquecer nenhum protetor na hora da morte, deixando a súplica em aberta, de forma que as santidades deveriam saber quando seus devotos compareceriam ao julgamento divino. Em termos de análise, essa referência ofusca parte das devoções particulares dos testadores na medida em que os santos não são evocados diretamente.

Os dados encontrados quanto à intercessão não são exclusividade dos testadores aqui analisados. Na Bahia oitocentista, João José Reis verificou entre 210 testamentos a

⁶⁶⁹ FERREIRA, Rui. O culto de Nossa Senhora da Conceição na cidade de Braga. *Revista Bracara Augusta*, Braga, vol. LXIII, p. 250-255.

⁶⁷⁰ MARQUES, Francisco, op. cit., 2000, p. 621-623.

⁶⁷¹ FERRAZ, Norberto, op. cit., 2014, p. 267.

predominância da Virgem como intercessora, sendo seguida pela intercessão do anjo da guarda (16,5%), corte celeste (15,1%), santo do nome (14,8%) e santos de devoção (7,5%). Para o historiador, o rogo a essa proteção individualizada apontava para o aspecto contratual firmado entre indivíduos e santos, traduzido em vida por meio de promessas.⁶⁷² Do outro lado do Atlântico, no arcebispado de Braga, Norberto Ferraz observou igualmente a prevalência de Maria como protetora principal, tendo sido suplicada 223 vezes entre 250 testadores setecentistas. Em sequência, *todos os santos do céu* foram evocados em 208 testamentos e, em terceiro lugar e mais curiosamente, está a invocação a Jesus como intercessor entre 207 testadores. Desta feita, Cristo desloca-se de sua função de julgador para também incumbir-se como protetor daquele em juízo, tradução do desejo do testador em alcançar a misericórdia divina. Ademais, a referência a Jesus continha em si a crença na Paixão de Cristo enquanto paradigma de morte e salvação.⁶⁷³

Retornando a nossa análise testamental, depois de Nossa Senhora, Santana e São José foram as duas santidades especificamente mais mencionadas. Junto com São Joaquim, formavam a Sagrada Família de Jesus, sendo personagens ligadas à humanidade de Cristo – que como temos visto era comumente expressada entre os testadores através da meditação da Paixão. A biografia de Cristo na terra era modelo a ser aspirado, traço da *devotio moderna*. São José, por exemplo, era uma lição de boa morte, não apenas por sua vida calcada em obediência e humildade, mas porque seu leito de morte esteve rodeado da presença da Virgem e mais santos, experienciando um trespasse privilegiado. Tido como patrono da boa morte, São José teria acesso a Maria e Cristo, o que fazia do santo um bom aliado na ocasião do falecimento.⁶⁷⁴ No Rio de Janeiro, o culto ao santo existiu, provavelmente, desde o início do século XIV em uma pequena ermida a sua dedicação. Com a construção de uma capela na primeira metade da centúria seguinte, o templo desempenhou a função de Sé entre 1659 até 1734, tendo sido elevada a igreja matriz em 1751. A paróquia abrigava a irmandade de São José, composta pelos sapateiros da cidade. Na igreja atual de São José, há uma imagem (Imagem 13) do século XIX representando a cena do leito de São José, onde é acompanhado por sua mulher e Filho.⁶⁷⁵

⁶⁷² REIS, João, op. cit., 2012, p. 222-223.

⁶⁷³ FERRAZ, Norberto, op. cit., 2014, p. 265.

⁶⁷⁴ DELUMEAU, Jean, op. cit., 1989, p. 341-345.

⁶⁷⁵ OLIVEIRA, Miriam Andrade Ribeiro de; JUSTINIANO, Fátima. *Barroco e Rococó nas igrejas do Rio de Janeiro*. Distrito Federal: Iphan/Programa Monumenta, vol. 2, p. 81-83.

Imagem 13 –São José em seu leito de morte



Extraído de: OLIVEIRA, Miriam Andrade Ribeiro de; JUSTINIANO, Fátima. *Barroco e Rococó nas igrejas do Rio de Janeiro*. Distrito Federal: Iphan/Programa Monumenta, vol. 2, p. 84.

Outra invocação que cabe sublinhar é a súplica às almas do Purgatório. De acordo com os ditames católicos, as almas no cárcere divino poderiam obrar a favor daqueles que lhes renderam sufrágios, como forma de retribuição ao socorro obtido. Todavia, é interessante ressaltar que as almas confinadas no Purgatório não poderiam ajudar os vivos ou os “novos” defuntos, em virtude do estado de impotência que se encontravam. Somente aquelas que já tivessem passado pelas provações da via purgativa – e, conseqüentemente, estariam no Paraíso – que poderiam assumir o papel de intercessoras no julgamento. Nesse sentido, das oito vezes que foram lembradas, uma vez foram referidas como *benditas almas do Purgatório*, duas como *Santas Almas do Purgatório*, uma apenas como *Almas*, duas como *Almas do Purgatório* e outras duas formas que nos deteremos melhor, uma vez que refletem a questão enunciada.

Em seu testamento de oito de março de 1782, Manoel José Almeida suplicou a ajuda das “santas almas do purgatório que me saíam, e amparem com as suas intercessões”.⁶⁷⁶ Na forma que se referiu às mesmas, explicita-se o conhecimento de que tais almas apenas poderiam operar prodígios após a saída do cárcere. Não obstante, a indicação do pronome reflexivo *me* também poderia indicar uma súplica direcionada àquelas almas que puderam ser liberadas do fogo purgativo, graças sua devoção e socorro em vida. Igualmente ciente de quando as almas purificadas poderiam retribuir os favores feitos, o português José Aragão Espanha, em seu testamento já mencionado acima, referenciou tais almas como “todas as

⁶⁷⁶ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, f. 398v.

almas que estão gozando da bem-aventurança”, numa clara alusão a que se referia àquelas já purificadas.⁶⁷⁷

Entre os 398 testadores que expuseram seus intercessores, poucos se empenharam a nomear seus santos de devoção. O preâmbulo testamentário era a oportunidade de expressar o sentimento religioso individual, porém o que se observa é que a maioria atendeu as recomendações de Castro no que toca às intercessões mais gerais, como rogar aos “santos de devoção”, de forma que poucos pormenorizaram suas devoções. Dos 398 testadores, apenas 95 nomearam diretamente seus advogados para além dos santos(as) de devoção, do santo do nome, da corte celestial, do anjo da guarda e, claro, de Maria. Isso nos faz levantar algumas questões. Por já solicitar a toda corte celestial e/ou santos de devoção, poderia ser entendido como redundante invocá-los por nome? Ou a ausência dessa referência explícita a santos(as) específicos(as) responderia apenas ao aspecto prático que era a cópia de um modelo testamentário considerado eficaz, eximindo-se de errar a mão na subjetividade? Ou os testadores analisados desconheciam outras devoções que também poderiam resultar em benefícios espirituais na hora da morte?

Para essas indagações, só seríamos capazes de responder uma: os testadores setecentistas não apenas tinham conhecimento de devoções variadas, como declararam ser irmãos de irmandades e ordens terceiras com diversos oragos. Dos 778 testamentos aqui analisados, 583 testadores, aproximadamente 75%, afirmaram ser filiados a alguma irmandade ou ordem terceira. Na tabela 5, observa-se que a grande maioria integrava ao menos uma delas.

Tabela 5 – Filiação à irmandade(s) e ordem(ns) terceira(s) por testador

Quantidade de irmandade(s) /ordem(ns) terceira(s)	Sem referência	1	2	3	4	5	6	7 ou mais	TOTAL
Nº de testadores	195	364	80	39	59	20	12	9	778

Fonte: Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

Se, nos preâmbulos de seu testamento, cada um dos testadores tivesse indicado pelo menos uma devoção/orago de uma irmandade filiada, teríamos ao menos 364 testadores

⁶⁷⁷ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, p. 377.

expressando devoções específicas ao invés de apenas 95. Em um primeiro olhar, poderíamos nos enganar ao pensar que talvez os testadores analisados não possuíssem devoções particulares. Todavia, quando conjugamos com as diversas irmandades e ordens terceiras mencionadas nos testamentos, podemos observar como tais testadores estiveram ligados à variadas devoções em vida, mesmo que essas personagens não tenham sido acionadas como intercessoras perante o Tribunal Divino.

No quadro 5, as irmandades e ordens terceiras foram agrupadas de acordo com seu orago principal, especialmente porque muitos testadores não especificavam a localização dessas irmandades. Por exemplo, irmandades do Santíssimo Sacramento existiam em variadas freguesias do Rio de Janeiro, como na Sé e em Santa Rita. Assim, a simples menção de ser “irmão do Santíssimo Sacramento”, sem especificar de qual freguesia se tratava, impossibilitou a diferenciação dessas irmandades como instituições distintas, localizadas em templos diferentes. Por esse motivo, optou-se por unificar todas as irmandades a partir de seus oragos, desconsiderando o templo onde estava erigida, uma vez que a análise proposta aqui está baseada nas devoções.

Quadro 5 – Irmandades e ordens terceiras indicadas pelos testadores

Irmandades e ordens terceiras	Nº de testadores
Ordem Terceira de São Francisco	157
Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo	126
Irmandade do Santíssimo Sacramento	91
Irmandade do Senhor Bom Jesus do Calvário	73
Irmandade das Almas	64
Irmandade de Nossa Senhora da Conceição	56
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário	48
Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte	45
Irmandade de Nossa Senhora da Lapa	29
Irmandade dos Passos/Senhor dos passos	27
Ordem Terceira de São Francisco de Paula	24
Irmandade de São José	24
Irmandade de São Domingos	23
Irmandade de Nossa Senhora Mãe dos Homens	21
Irmandade de Nossa Senhora do Pilar	19
Irmandade de Nossa Senhora da Glória	17
Irmandade do Espírito Santo	17
Irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão	14
Irmandade de Nossa Senhora das Mercês	13
Ordem Terceira de São Francisco da Penitência/São Francisco	12

das Chagas	
Irmandade de Santo Antônio da Mouraria	10
Irmandade de São Miguel/São Miguel e Almas	9
Irmandade de Nossa Senhora das Candeias/Candelária	9
Irmandade de São Brás	8
Irmandade de Santana	7
Irmandade de Santo Antônio dos Solteiros	5
Irmandade de São Jorge	5
Irmandade de Santo Elói	4
Irmandade de Nossa Senhora do Loreto	4
Irmandade da Terra Santa/Santos Lugares de Jerusalém	4
Irmandade do Santíssimo Coração de Jesus	4
Irmandade de Nossa Senhora do Amparo	3
Irmandade de Nossa Senhora da Paz	3
Irmandade de São Crispim e Cispriano	3
Irmandade de Santa Luzia	3
Irmandade de São João Evangelista	2
Irmandade de Nossa Senhora da Assunção	2
Irmandade de Nossa Senhora da Piedade	2
Irmandade de São Gonçalo Garcia	2
Irmandade de Nossa Senhora da Boa Viagem	2
Irmandade do Bellim	2
Irmandade de São Bom Homem	1
Irmandade de Bom Jesus de Bonfim	1
Irmandade de Nossa Senhora de Montserrat	1
Irmandade do Senhor Menino Deus	1
Irmandade de Nossa Senhora da Caridade	1
Irmandade de Nossa Senhora da Apresentação	1
Irmandade do Santo Rei Baltasar	1
Irmandade de São Nicolau de Suruí	1
Irmandade de Santo Antônio de Sá	1
Irmandade de São Felipe e Santiago	1

Fonte: Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

Tomando como exemplo as ordens terceiras de São Francisco e de Nossa Senhora do Carmo, observa-se que ambas eram as que mais possuíam irmãos redigindo testamento na cidade. Contudo, na parte inicial do testamento destinada às invocações intercessoras, os dois oragos foram mencionados como intercessores apenas 18 e 4 vezes, respectivamente, conforme o quadro 4. Essa discrepância talvez possa ser explicada pelo considerável número de testamentos em que a parte do exórdio, muito provavelmente, não foi transcrita pelo sacerdote no livro de assentos de óbitos.

Diante dos dados reunidos no quadro 5 podemos notar uma grande variedade de devoções que não apareceram expressas nos exórdios, mas podem ser vislumbradas a partir da filiação dos testadores às irmandades. Importa sublinhar que as irmandades eram mencionadas nos testamentos em dois momentos, sobretudo: ao fazer doações às irmandades e/ou aos seus oragos e ao solicitar o acompanhamento do cadáver pelas mesmas e a execução de sufrágios estabelecidos nos compromissos. No modelo testamentário proposto por Castro, o jesuíta indicava ao leitor suplicar às irmandades para acompanharem o corpo até a sepultura.⁶⁷⁸ Esse era um dos diversos serviços prestados aos irmãos pelas confrarias, estando normalmente fixados nos compromissos dos sodalícios. Vejamos alguns exemplos.

No compromisso de 1740 da irmandade de Nossa Senhora do Pilar, localizada no Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, estava estabelecido dizer 16 missas com esmola de 240 réis por cada irmão falecido. O valor das missas seria custeado pelo tesouro do sodalício e elas deveriam ser ditas preferencialmente no altar de Nossa Senhora do Pilar, no convento, visto que o mesmo era privilegiado perpetuamente, o que demonstra a relação da celebração eucarística e o intuito de libertar as almas do Purgatório imediatamente.⁶⁷⁹ Os irmãos acompanhariam o funeral desde que a sepultura fosse no Mosteiro de São Bento. Os testamentários do defunto deveriam avisar logo ao provedor da irmandade a fim de agilizar a convocação dos demais confrades, que deveriam estar presentes com tochas acesas. O desfrute das sepulturas da irmandade era direito dos irmãos e de seus filhos. Caso estivessem ocupadas as sepulturas, receberiam quatro mil réis por não conseguirem alocar o corpo do irmão no carneiro ou dois mil réis, caso fosse o cadáver de um filho dos irmãos. Esses benefícios só poderiam ser lucrados pelos irmãos sem pendências no pagamento dos anuais. Todavia, caso o irmão devedor tivesse caído em pobreza, as dívidas seriam perdoadas, sendo possível a esse confrade gozar dos benefícios. Para além desses proveitos na ocasião da morte, todo mês de novembro os irmãos vivos e defuntos seriam agraciados como uma missa.⁶⁸⁰

O segundo exemplo é o do compromisso da irmandade de São Pedro dos Clérigos de 1732, no qual ficava estabelecida uma gama de variados sufrágios aos seus defuntos, o que

⁶⁷⁸ CASTRO, Estevão de, op. cit., 1627, p. 151v.

⁶⁷⁹ Entre os breves apostólicos para altar privilegiado analisados, encontra-se um para a dita irmandade, de 1723, cuja duração era de 10 anos. Como o documento está deteriorado, não foi possível saber se a graça foi aprovada pela Câmara Eclesiástica. Provavelmente, o compromisso se refere a outra graça impetrada pela instituição.

⁶⁸⁰ BNRJ. *Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Pillar cita no Mosteyro do Patr. S. Be[n]to do Rio de Janeyro.* Anno de 1740. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1198672/mss1_198672_item1/index.html. Acesso em: 16 de abril de 2019.

não surpreende dado o ofício da maior parte dos irmãos. Admitindo clérigos e leigos, a irmandade oferecia sua assistência fúnebre mediante pagamento. Aos irmãos sacerdotes, os sufrágios, o acompanhamento, o esquife e a sepultura poderiam ser obtidos por 600\$000 réis. Às defuntas os sufrágios e o carregamento do cadáver por clérigos ficavam à 480\$000 réis e duas arrobas de cera, enquanto para os defuntos leigos o mesmo serviço custava 400\$000 réis e uma arroba de cera. O motivo para diferenciação cobrada entre os sexos não é explicado no documento. Para gozá-los, solicitava-se a comunicação do falecimento do integrante tão logo possível e os sufrágios comuns a todos seriam os seguintes:

No dia em que falecer algum nosso Irmão assim Eclesiástico, como secular, se lhe fará ofício de nove lições com missa de diácono e subdiácono como tudo de cantochão, a sepultar se lhe fará ofício de sepultura, e lhe mandará a Irmandade dizer 25 missas de corpo presente, e cada Irmão sacerdote lhe dará uma missa e um ofício particular. Os Irmãos diáconos e subdiáconos lhes mandaram dizer uma missa, e lhe rezarão um ofício: Os Irmãos [ilegível] lhes rezarão os salmos penitenciais, e um rosário: os irmãos seculares lhes mandarão dizer uma missa e lhe rezarão um rosário por sua alma e neste dia do óbito, ou do enterro ou ao menos do ofício, que se faz por cada um Irmão, e celebrarão todos os mais sacerdotes que se acharem na Cidade missa pela alma do nosso irmão falecido, na nossa própria Igreja; isto se entende não sendo obrigação precisa para dizer missa nesse dia em outro lugar, ou por outra tenção, e sendo assim o fará quando brevemente puder.⁶⁸¹

Em contraste com a irmandade de Nossa Senhora do Pilar, a de São Pedro oferecia, para além de outras assistências fúnebres, orações como sufrágios. Como explicava o padre Joseph Boneta, as orações mais úteis com vistas ao socorro das almas do Purgatório eram: o ofício de defuntos – a ser analisado no item seguinte –, os responsórios, os sete salmos penitenciais, com destaque para o salmo *De Profundis* dada a aplicação de indulgência plenária pelo papa Inocêncio IX a quem o rezasse. A fim de dimensionar o poder desse salmo, o sacerdote relata a ocasião em que um fidalgo teria levado vinte mil cruzados para um abade, quantia deixada por seu pai como doação ao mosteiro, e, ao aceitar a esmola, o abade teria se colocado de joelhos e se posto a recitar o salmo *De Profundis*. Desconsolado, o fidalgo partiu pensando em como tal cifra reverteu-se em uma pequena oração. Diante do sentimento expressado, o abade trouxe uma balança até o fidalgo, na qual em um dos pratos colocou o

⁶⁸¹ AHU_CU_COMPROMISSOS DO BRASIL, Cod. 1948.

dinheiro recebido e no outro um papel com a cópia do dito salmo. O último teria se mostrado mais pesado que os cruzados⁶⁸², no qual dizia o seguinte:

Do fundo do abismo, clamo a vós, Senhor. Senhor, ouvi minha oração. Que vossos ouvidos estejam atentos à voz de minha súplica. Se tiverdes em conta nossos pecados, Senhor, Senhor, quem poderá subsistir diante de vós? Mas em vós se encontra o perdão dos pecados, para que, reverentes, vos sirvamos. Ponho a minha esperança no Senhor. Minha alma tem confiança em sua palavra. Minha alma espera pelo Senhor, mais ansiosa do que os vigias pela manhã. Mais do que os vigias que aguardam a manhã, espere Israel pelo Senhor, porque junto ao Senhor se acha a misericórdia; encontre-se nele copiosa redenção. E ele mesmo há de remir Israel de todas as suas iniquidades.⁶⁸³

Na leitura do salmo, é possível constatar elementos muitos semelhantes aos que encontramos nos preâmbulos dos testamentos: a posição de humildade daquele que apela por redenção, a promessa e a esperança de salvação àqueles entregues a Deus e a crença na misericórdia divina objetivando a remissão dos pecados. O destaque dos salmos penitenciais encontra seu sentido na medida em que são instrumentos nos quais o perdão dos pecados é a rogativa principal. Em uma religião de culpabilização notória, onde o medo da punição pelo pecado cometido é constante, orações, como os salmos, são possibilidades de intercessão pelos mortos que prescindem da intermediação da Igreja Católica, contando não só com a aprovação dessa instituição, como também sendo promovida pela mesma após o concílio tridentino. Do salmo ao preâmbulo dos testamentos, evidencia-se como a meditação na morte esteve ligada ao sentimento penitencial.

Outro sufrágio fixado no compromisso dos confrades de São Pedro era a reza do rosário. Composto por 150 contas, o rosário é o conjunto de orações composto pela recitação de um *Pai Nosso* a cada cinquenta *Ave Maria*, orações simples que os fiéis poderiam guardar de cor. O diferencial estava na intenção e meditação investidas ao longo de toda reza. Além de as preces somarem 150 em equivalência aos salmos, o rosário seria a oportunidade de reflexão sobre os três mistérios da Virgem, a saber, gozosos, dolorosos e gloriosos.⁶⁸⁴ A

⁶⁸² BONETA, Joseph. *Gritos das almas no purgatorio e Meyos para os aplacar. Livro primeyro, e segundo. Traduzidos em o idioma portuguez pelo Padre Manoel de Coimbra...* Lisboa: Officina de Antonio Pedrozo, [1706?], p. 246-247.

⁶⁸³ Salmo 129. Bíblia Católica. Disponível em: <https://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria/salmos/129/>

⁶⁸⁴ Os mistérios gozosos seriam a anunciação a Maria, a visitação de Nossa Senhora a sua prima Isabel, o nascimento de Jesus, a apresentação do Menino Jesus no Templo e a perda e encontro do Menino Jesus no Templo. Os dolorosos seriam a agonia de Jesus no Horto, a flagelação de Jesus, a coroação de espinhos, Jesus carregando a cruz no caminho do Calvário e a crucifixão e morte de Jesus. Já os mistérios gloriosos seriam a Ressurreição de Jesus, a ascensão de Jesus ao Céu, a vinda do Espírito Santo sobre os Apóstolos, a Assunção

difusão do rosário na cristandade deu-se a partir da ação dos dominicanos, ao ponto de no século XV existirem irmandades devotadas exclusivamente a essa prática. Em 1479, o papa Sisto IV aprovou a prática, conhecida como Saltério da Virgem, além de ter concedido cinco anos de indulgências àqueles que a recitassem cinquenta vezes. Quatro anos depois, o pontífice concedeu indulgência plenária, uma em vida e outra na morte, aos dominicanos que o recitasse semanalmente.⁶⁸⁵

Dado o sucesso da devoção e da prática, as irmandades do Rosário se espalharam por toda Europa, constituindo uma grande confraria universal de orações acessíveis a todos na medida em que os mortos poderiam receber os benefícios do rosário caso os vivos o recitassem em homenagem aos defuntos. Esse êxito esteve alicerçado na simplicidade dos exercícios praticados, além da dispensabilidade de pagamento ao aderir à confraria. Por meio da crença e de orações, o sodalício prometia a salvação pessoal àqueles dispostos a meditar acerca dos ditos mistérios. Essa meditação era propriamente inovadora, em razão de ser capaz de reconciliar diversos momentos da biografia de Maria, desde a alegria no anúncio de sua gravidez até as dores ao testemunhar a mortificação de seu primogênito. O rosário em si combinava uma série de devoções da fé católica⁶⁸⁶, que se constituíam em partes fundamentais do discurso testamentário, enquanto instrumento de salvação: as referências à Paixão de Cristo e à Virgem como intercessora e mãe dos pecadores.

Esses serviços oferecidos pelos sodalícios concernentes aos cuidados fúnebres tomavam uma dimensão ainda maior nas irmandades de negros, especialmente entre os que permaneciam em cativeiro. Como os escravos não podiam testar⁶⁸⁷, não gozavam da oportunidade de estabelecer em um documento de últimas vontades seus funerais e sufrágios *post mortem*. Havia, inclusive, casos de corpos negros nem recebiam os mínimos cuidados fúnebres cristãos, como se queixava o bispo D. Fr. Antônio do Desterro. Nesse sentido, os irmãos de cor tinham nos sodalícios maior chance de experienciar uma boa morte. Tomemos como exemplo a irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito dos Homens Pretos, da cidade do Rio de Janeiro, em seu compromisso de 1759. Assumindo que a maior parte dos seus integrantes era composta por “pretos, pobres e escravos”, a irmandade buscava ajudá-los fornecendo um esquife, o acompanhamento do cadáver, a sepultura e

de Maria e coroação de Maria no Céu. Ver: *Os mistérios do Santo Rosário*. Disponível em: http://www.vatican.va/special/rosary/documents/misteri_po.html. Acesso em 09 de julho de 2020.

⁶⁸⁵ LEA, Henry Charles. *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, Philadelphia: Lea Brothers & CO, 1896, vol. III, p. 484-486.

⁶⁸⁶ FROESCHLÉ-CHOPARD, Marie-Hélène. *Dieu pour tous et Dieu pour soi: Histoire des confréries et de leurs images à l'époque moderne*. Paris: L'Harmattan, 2006, p. 64-68.

⁶⁸⁷ ORDENAÇÕES Filipinas. Livro 4, tit. LXXXI. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 908-909.

alguns sufrágios. Era o serviço oferecido a todos os irmãos sem débitos relativos aos anuais, porém àqueles comprovadamente pobres abria-se a exceção de não os cobrar pelos anuais. Os devedores sem pobreza confirmada receberiam apenas a sepultura e a recepção de sufrágios estaria condicionada à liquidação dos valores devidos. Aos juizes da irmandade estavam previstas 24 missas, aos reis e rainhas⁶⁸⁸ 26 missas, ao tesoureiro, procurador e juíza do ramallete 16 missas, aos irmãos da mesa 12 missas e os demais irmãos defuntos que não tivessem ocupado nenhum cargo na irmandade receberiam 10 missas. Além disso, todos os mortos da irmandade gozavam de missas nos sábados, com a Ladainha de Nossa Senhora, e domingos.⁶⁸⁹

Enquanto parte dos negros da cidade estavam organizados na confraria de Nossa Senhora do Rosário, desde 1640, década estimada, os pardos da cidade também se uniram, tendo fundado a irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e Assunção, em 1663.⁶⁹⁰ Os serviços fúnebres prestados pela de Nossa Senhora da Boa Morte e Assunção, tal como informa o compromisso de 1792. Disporiam de esquife para a condução do corpo até a igreja e mandariam rezar missas por seus irmãos defuntos conforme as funções dos irmãos. Aos irmãos defuntos da mesa, 12 missas seriam ditas, aos “rasos”, 15, aos escrivães, 20 e aos juizes, 25 missas. A recepção dessas celebrações fúnebres estaria atrelada à quitação dos anuais, sendo as dívidas perdoadas aos integrantes que tivessem em estado de pobreza. A questão parece ter sido ponto de conflitos, pois deixava-se expressada a necessidade de ter “cuidado grande em se fazer assento de todos os que sempre foram prontos nos seus anuais, e mesadas, porque não parece justo que se pratique da mesma equidade com os que sempre foram remissos em tudo.”⁶⁹¹

A partir da leitura dos testamentos, observa-se como a solicitação de quitação de anuais devidos às irmandades era recorrente.⁶⁹² Ciente da assistência a ser prestada por suas irmandades, além da Ordem Terceira de São Francisco, Dona Vitória Furtado de Mendonça, morta em 9 de setembro de 1750, informou:

⁶⁸⁸ Sobre a eleição de reis e rainhas nas irmandades negras, consultar: REIS, João José. *Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão*. Tempo, Rio de Janeiro, vol. 2, n.º. 3, 1996, p. 7-33.

⁶⁸⁹ AHU_CU, Cod. 1950. Disponível em: <http://www.pensario.uff.br/sites/pensario.uff.br/files/NOSSA%20SENHORA%20DO%20ROS%C3%81RIO%20E%20S%C3%83O%20BENEDITO.pdf>. Acessado em: 13 de junho de 2020.

⁶⁹⁰ CAVALCANTI, Nireu. *O Rio de Janeiro setecentista. A vida e a construção da cidade da invasão francesa até a chegada da corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, 213-214.

⁶⁹¹ AHU_CU_COMPROMISSOS DO BRAS, IL, Cod. 1540.

⁶⁹² Sobre a relação entre a execução de sufrágios e o pagamento dos anuais das irmandades para a Bahia, consultar REIS, João, op. cit., 2012, p. 206-207.

Declaro que também sou irmã das Irmandades das Almas citas na Freguesia da Sé e da de São Brás em São Bento e aos irmãos destas minhas Irmandades peço acompanhem meu corpo e me façam os sufrágios costumados. Também sou irmã da Confraria da Senhora Santana cita na Igreja da Candelária e mais de Nossa Senhora da Glória e também peço a estas me mandem fazer os sufrágios costumados e meus testamenteiros pagarão a todos os anuais que constar lhe deva.⁶⁹³

Semelhante súplica consta no testamento do preto forro Caetano da Costa, de 2 de julho de 1749. Após declarar-se irmão da irmandade de Santo Antônio da Mouraria, pediu “aos ditos irmãos assim do Rosário como de Santo Antônio da Mouraria dos quais sou irmão façam os sufrágios por minha alma que costumam fazer pelos mais e lhes pagarão os anuais que constar dever.”⁶⁹⁴ Da mesma forma, o preto forro Antônio José Afonso deixou registrado em seu testamento, redigido em 1 de maio de 1777, o desejo de ser amortalhado no hábito de São Francisco, ser sepultado na Igreja de São Domingos, na qual era “indigno irmão” e pediu “ao Irmão Juiz e os mais da mesa me deem uma Sepultura Como Irmão que Sou da dita Irmandade a quem Se pagará os anuais a que eu dever para que me fação os Sufrágios que São obrigados [...]”.⁶⁹⁵

No testamento do sacerdote Salvador Ferreira Mendes, falecido em 2 de março de 1756, pode-se observar a mesma expectativa quanto ao trabalho a ser executado pelas confrarias. Informando ser irmão da irmandade de São Pedro, desejou ser levado no esquife da mesma, sendo enterrado na dita Igreja. Esperava também que os “meus Irmãos me queiram dizer pela minha Alma de quem são devedores” fazendo referências às obrigações fúnebres dispostas no compromisso analisado acima. Além disso, expressou ser irmão de outras “várias Irmandades como é a dos Passos, a das Almas de minha freguesia e São Brás peço aos Senhores Juizes acompanhem meu corpo que será depositado na Igreja de meu Padre São Pedro, e mandarão com a brevidade possível fazer os Sufrágios de minha Alma.”⁶⁹⁶ Importa destacar a solicitação de que os sufrágios lembrados pelo padre fossem rezados com *brevidade*, especialmente quando o pedido parte de um sacerdote. Tal apelo aponta diretamente para a crença no Purgatório na medida em que a celeridade dos mesmos encontra seu sentido no desejo de abreviação dos tormentos na via purgativa.

Os sufrágios estabelecidos no compromisso de São Pedro poderiam ser executados pelos próprios irmãos sacerdotes, não sendo unicamente custeados pelo sodalício. Como

⁶⁹³ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 148.

⁶⁹⁴ Ibid, f. 135.

⁶⁹⁵ Id, Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, f. 52.

⁶⁹⁶ Id, Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 333v.

visto, os próprios irmãos tinham obrigações em dizer orações e missas. Visando aliviar sua consciência por ter se absterido de seus deveres quanto integrante dessa irmandade, o sacerdote Manoel Antunes Lima, falecido em 16 de fevereiro de 1750, declarou seu testamento que foi

Irmão de São Pedro tinha obrigação de dizer uma missa a cada irmão que morresse e de lhe rezar um ofício a cada um deles e como não tenho feito pela assistência de morar fora da cidade peço a meus testamenteiros façam a diligência pelos assentos da Irmandade desde o tempo que fui Irmão até o tempo de meu falecimento e se lhe mandará dizer por cada um deles uma missa com a esmola costumada e se regularão ex-offícios para se lhe dizer por suas tenções em missas.⁶⁹⁷

A fim de não arriscar uma condenação no Tribunal Divino pelo descumprimento de suas obrigações como irmão, e também como clérigo, a rememoração de suas dívidas pendentes em relação aos seus confrades nos revela mais a preocupação com a sua própria salvação do que com seus irmãos defuntos. É no momento de meditação e proximidade da morte que a revisão dos erros e pecados se fazia necessária, tal como a Igreja Católica apregoava. O testamento era uma oportunidade de correção das imperfeições humanas, sem importar se eram recentes ou não.

O mesmo tom de urgência foi utilizado pelo português Manoel Ferreira de Souza em suas últimas vontades redigidas em primeiro de dezembro de 1779. Era morador na freguesia de Santo Antônio de Jacutinga, localizada no recôncavo da baía de Guanabara, e desejava ser sepultado na irmandade de São Miguel e Almas.⁶⁹⁸ Todavia, falecendo na cidade poderia ser enterrada na igreja matriz, o que de fato ocorreu. À confraria das Almas deixou de esmola 6\$400 réis e pediu: “com brevidade e Sem demora pagará a dita irmandade tudo que eu dever de anuais para a mesma irmandade me mandar os meus Sufrágios Como é uso e Costume.”⁶⁹⁹ Sobre tal confraria, conta Monsenhor Pizarro, a partir de sua visita pastoral em 1794, que estava em estado lastimável, principalmente quando passou a ser administrada por seculares em 1787, resultando em “notável detrimento dos Fiéis Defuntos”. Com vistas a melhorar a

⁶⁹⁷ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 157.

⁶⁹⁸ Na redação do testamento, não fica clara a localização de tal irmandade, mas é muito provável que seja o sodalício existente no interior da matriz de Jacutinga. Claudia Rodrigues e Vitor Cabral, ao analisarem os locais de sepultamento nessa freguesia, indicam que tal irmandade era composta por membros da elite dessa freguesia. Nas décadas finais do século XVIII e início do XIX, foi possível verificar 74 inumações em sepulturas dessa irmandade, sendo o segundo sodalício a ter mais covas no interior do templo. Ver RODRIGUES, Claudia; CABRAL, Vitor. Sepulturas e hierarquias sociais numa paróquia rural do Rio de Janeiro: Santo Antônio de Jacutinga entre o século XVIII e o início do XIX. *Revista Brasileira de História das Religiões*, set.-dez. 2017, p. 43-77.

⁶⁹⁹ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, f. 171v.

situação, o pároco, com ajuda dos irmãos das Almas, estava realizando “os sufrágios dos defuntos, até que Deus seja servido dar a Providência de que Ele sabe necessita a sua Igreja.” Na expectativa de alguma intervenção divina, a situação relatada por Pizarro, embora seja de 15 anos após o testamento de Manoel Ferreira de Souza, nos leva a pensar sobre com qual brevidade exequível poderiam ser tais sufrágios em uma irmandade sem altar próprio, dividindo com a confraria de Nossa Senhora do Socorro na matriz de uma paróquia rural.⁷⁰⁰

Outra questão que poderia retardar a execução dos sufrágios era a notificação do falecimento de irmãos em paragens distantes dos sodalícios. Esse foi o caso do português José de Freitas Ferreira. Em seu testamento redigido em 3 de novembro de 1780, afirmou ser irmão das seguintes instituições: Ordem Terceira de São Francisco de Paula do Rio de Janeiro, irmandade do Santíssimo Sacramento, irmandade das Almas, irmandade de Nossa Senhora da Lapa dos Mercadores, irmandade de Nossa Senhora Mãe dos Homens, irmandade do Divino Espírito Santo, irmandade do Senhor Bom Jesus do Calvário, irmandade de São Brás, irmandade de Nossa Senhora do Pilar, irmandade de São Brás, irmandade de São José e da Ordem Terceira de São Francisco de Paula na Vila de Antônio de Sá. Intentava receber todos os sufrágios dessas associações e, por isso, rogou aos testamentários que buscassem pagar os anuais em atraso. Especificamente para as ordens terceiras, teve a preocupação de solicitar que fosse avisada àquela na Vila de Antônio de Sá:

A mesma ocasião fará meu testamentário aviso as minhas veneráveis ordens terceiras do meu Patriarca São Francisco desta cidade, e da Vila de Santo Antônio de Sá em que sou professo e por carta dos administradores das mesmas Ordens para me mandarem fazer os Sufrágios devidos aos Irmãos pagando algum anual se estiver devendo para sem dúvida me mandarem fazer os mesmos sufrágios, e disso darem clareza pelos Secretários das mesmas Ordens [...].⁷⁰¹

O que a leitura dos testamentos setecentistas desvela é como os serviços fúnebres desempenhados pelas irmandades eram requisitados pelos confrades e também demandados por filhos e cônjuges dos irmãos, pois poderiam igualmente usufruir de alguns dos benefícios. Esse é caso de Maria Furtada de Mendonça, viúva de André Rodrigues Pina e falecida em 27 de novembro de 1746. Em seu testamento, Maria não indicou ser filiada a confrarias, porém, por ter sido casada com um irmão da Santa Casa de Misericórdia, gostaria de receber os cuidados fúnebres que lhes cabiam como esposa. No documento, expressou:

⁷⁰⁰ ACMRJ. Livro das Visitas Pastorais feitas pelo Monsenhor Pizarro no ano de 1794, f. 78 a 85 v.

⁷⁰¹ Id. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, f. 240v.

Peço ao Senhor Irmão Provedor da Santa Casa de Misericórdia, e mais irmãos da Irmandade da dita Santa Casa acompanhem meu corpo com a tumba na forma que costumam fazer aos mais irmãos, como mulher que fui do irmão André Rodrigues Pina, e também peço mandem dar sepultura a meu corpo na mesma Igreja como irmã, e fazerem os sufrágios que se costuma fazer aos irmãos.⁷⁰²

A mesma expectativa tinha João Freire Alemão de Sisneiros, morto em 11 de julho de 1747. Filho do capitão Manoel Freire Alemão de Sisneiros, João registrou em seu testamento:

Peço ao Senhor Provedor da Santa Casa de Misericórdia me mande dar a tumba que se costuma dar aos filhos dos irmãos da mesma Casa, solteiros, por meu pai o capitão Manoel Freire Alemão de Sisneiros, não só ter sido irmão da santa casa até a hora de sua morte, e mais Provedor da mesma, e caso que por algum acidente não haja de ser assim, lhe peço queira dar aquela tumba que meus testamenteiros lhe pedirem.⁷⁰³

Regida provavelmente pelo mesmo compromisso da Misericórdia lisboeta, a Misericórdia do Rio de Janeiro tinha o monopólio do fornecimento de tumbas na cidade.⁷⁰⁴ No compromisso de 1618, estava estabelecido que todos os irmãos desfrutariam das tumbas da irmandade, sem distinção. Além disso, o acompanhamento dos irmãos defuntos estava prescrito no documento, no qual estava descrito quais e como os irmãos seguiriam o cortejo fúnebre. O enterramento seria praticado do mesmo modo às mulheres viúvas dos filiados à Misericórdia, desde que não contraíssem matrimônio novamente. Aos filhos e filhas “enquanto estiverem debaixo de seu poder, & governo, & ainda depois de ele morto não sendo menos de 18 anos, nem mais de vinte & cinco anos, ou tiverem tomado estado bastante para saírem de poder de seu pai”.⁷⁰⁵ No testamento de João Freire Alemão de Sisneiros não é possível encontrar nenhum indicativo de sua idade, mas informa-se que o mesmo era dono de um engenho de açúcar, junto com seu primo, na freguesia de Campo Grande e também vereador da câmara. Nesse sentido, é bastante provável que o benefício previsto no compromisso da Misericórdia não o atendessem, senão por meio de pagamento.

⁷⁰² ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 24.

⁷⁰³ Ibid, f. 48.

⁷⁰⁴ Sendo uma irmandade sob proteção régia, as Misericórdias se espalharam para além de Portugal, sendo erigidas igualmente nas possessões portuguesas a partir do compromisso lisboeta, constituindo-se como uma das principais instituições de assistência no mundo português moderno. Consultar: FRANCO, Renato. *Pobreza e caridade leiga - as Santas Casas da Misericórdia na América Portuguesa*. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2011, p. 114.

⁷⁰⁵ *COMPROMISSO da Misericórdia de Lisboa*. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1619, p. 33-35.

Os registros testamentários, juntamente com os compromissos, nos indicam como a questão da quitação dos anuais atrelava-se à execução dos sufrágios e demais práticas fúnebres. Aos que não tivessem como arcar com os custos dos funerais e sufrágios, o testamento oportunizaria a súplica às associações para que pudessem usufruir dos serviços fúnebres. Foi o caso do português Manoel Alvares de Souza, falecido em 31 de maio de 1747. Explicou no seu testamento a pobreza material que lhe assolava, apontou já ter satisfeito todas as suas dívidas, embora ainda tivesse gastos em decorrência da gravidade de sua doença. Por não ter do que dispor, Manoel não solicitou nenhum sufrágio e, caso sobejasse alguma coisa de sua terça, deixava como esmola a sua esposa. Diante tal miséria, restou-lhe rogar à Ordem Terceira de São Francisco, da qual era irmão, para que dessem sepultura ao seu corpo e à Misericórdia pela tumba.

Declaro que como me acho sem bens nenhum não tenho lugar de fazer disposição de enterro, e assim peço aos senhores irmãos Ministro, e mais da mesa da minha Venerável Ordem Terceira de São Francisco, pelo amor de Deus me mandem dar um hábito para amortilhar meu corpo, e enterra-lo na dita Ordem Terceira e fazer o que costumam fazer aos mais irmãos, visto a minha grande pobreza que de Deus terão o pago. E assim mais peço pelo amor de Deus ao meu Reverendo Pároco, me acompanhe, e perdoe-me o que lhe toca, visto o que dito tenho da minha pobreza. E também peço ao Senhor Irmão Provedor da Santa Casa da Misericórdia pelo amor de Deus, me mande dar a tumba dos pobres para levar meu corpo, e me perdoe a esmola da tumba.⁷⁰⁶

Não há menção sobre a mortalha, contudo informa-se no seu registro de óbito que seu corpo, de fato, encontrou repouso em uma das sepulturas da ordem terceira. Entre os trabalhos caritativos desempenhados pelas ordens terceiras no Rio de Janeiro, William Martins sublinha a assistência material ofertada aos irmãos que caíssem em pobreza. No século XVIII, parte dos recursos para beneficência com os depauperados na ordem franciscana provinha das esmolas doadas por irmãos defuntos ou dos valores recebidos pela ordem ao ser testamentária de irmãos mais abastados. Para serem assistidos pela associação, precisavam peticionar à mesa da ordem, que acolheria ou não os apelos.⁷⁰⁷ O caso do irmão terceiro Manoel aponta para a existência dessa solidariedade no momento da morte em que os custos dos serviços fúnebres poderiam resultar em altas cifras, como por exemplo uma

⁷⁰⁶ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 44v.

⁷⁰⁷ MARTINS, William, op. cit, 2009, p. 229-230.

mortalha confeccionada pelos franciscanos cujo valor mínimo estava por volta de quatro mil réis.⁷⁰⁸

Por meio desses exemplos, evidencia-se como parte das atividades das irmandades perante a morte não era totalmente referenciada nos testamentos. Para vislumbramos a variedade de assistência oferecida na ocasião do trespasse, o cruzamento de fontes é imprescindível, uma vez que pode nos revelar além do que o texto do testamento não explicita, mas subentende. Ao mesmo tempo, o historiador que investiga os sodalícios no Rio de Janeiro depara-se com poucos compromissos e livros de assentos/contas de irmandades disponíveis e conservados, comparativamente à quantidade de sodalícios existentes no Rio de Janeiro à época, muitas delas sem templos próprios, abrigadas em altares laterais de outras igrejas. De toda forma, os apelos deixados aos sodalícios nos testamentos apontam para a importância da atividade confraternal na execução de sufrágios como uma das práticas associadas à crença no Purgatório.⁷⁰⁹

Para finalizar a análise das devoções no preâmbulo dos testamentos, cabem algumas constatações sobre as mortalhas solicitadas pelos testadores. Em contraposição aos números das mortalhas citadas nos registros de óbitos, as solicitações dos testadores expressam o desejo, nem sempre atendido, de realizarem seu trespasse vestidos estrategicamente para o Tribunal Divino.

Quadro 6 – Mortalhas solicitadas pelos testadores

Mortalha	Nº	% (aprox.)
Hábito de São Francisco	330	42,4
Hábito de Nossa Senhora do Carmo	143	18,3
Hábito de Santo Antônio	86	11,0
Lençol/pano branco	55	7,0
Hábito sacerdotal/Hábito de São Pedro	31	3,9
Hábito de São Francisco de Paula	21	2,6
Hábito de São Francisco da Penitência/ São Francisco das Chagas	6	0,7

⁷⁰⁸ MARTINS, William, op. cit, 2009, p. 398.

⁷⁰⁹ Importa ressaltar que a execução de missas era obrigação das confrarias, conforme estava previsto nas *Constituições Primeiras*. Essas renderiam frutos tanto para os vivos quanto aos mortos, de modo que a abstenção na celebração das missas pelas irmandades seria passível de punição por multa quando de conhecimento dos visitantes. Caso os sodalícios não dispusessem de capelão próprio, poderiam contar com o pároco da matriz e, se esse estivesse assoberbado com suas obrigações paroquiais, as irmandades deveriam contratar outros sacerdotes para dizê-las. Ver VIDE, Sebastião Monteiro, op. cit, livro IV, título XLII, § 875.

Hábito de São Bento	4	0,5
Hábito de Nossa Senhora da Conceição	2	0,2
Hábito de São Domingos	1	0,1
Hábito de Santa Tereza	1	0,1
Outros	9	1,1
Sem referência	69	8,8
A eleição dos testamenteiros	20	2,5
TOTAL	778	100

Fonte: Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

Os dados mostram a predominância da eleição de mortalhas de santos em relação às demais, especialmente aquelas ligadas às ordens mendicantes. De acordo com Ana Cristina de Araújo, o costume entre os leigos de recorrer aos hábitos religiosos como vestimenta fúnebre surgiu durante o período medieval em Portugal, por volta do século XVI, tornando-se popular à semelhança da Espanha. Conforme exposto anteriormente, a eleição a esses hábitos religiosos estava baseada na oferta de indulgências e graças àqueles que os vestissem. Nesse sentido, a historiadora explica como a mortalha seria capaz de materializar as devoções, tendo se tornado parte fundamental da economia da salvação. De modo semelhante ao que encontramos no Rio de Janeiro, Araújo encontrou em Lisboa os hábitos de São Francisco e de Nossa Senhora do Carmo como os mais solicitados entre os testadores.⁷¹⁰

Analisando os testamentos dos irmãos terceiros franciscanos e carmelitas no Rio de Janeiro entre os séculos XVIII e XIX, William Martins observou igualmente a preponderante eleição dos hábitos das ordens primeiras e terceiras em relação às demais mortalhas. Essas escolhas seriam reflexos do desejo de compartilhar das graças concedidas aos integrantes dessas associações.⁷¹¹ O sepultamento com o hábito carmelita, por exemplo, dava ao defunto uma indulgência plenária, não havendo distinção se fosse irmão ou não da dita ordem.⁷¹² O que a análise dos testamentos nos mostra é que tal desejo não se restringia aos terceiros, mas englobava também os outros fiéis da cidade. No quadro 5, observamos que 283 testadores declararam ser terceiros franciscanos e carmelitas, enquanto no quadro 6 vemos que os mesmos hábitos foram solicitados 473 vezes, de modo que 190 testadores almejavam ser amortalhados em hábitos de uma religião que não participavam. Evidentemente, os dados

⁷¹⁰ ARAÚJO, Ana Cristina, op. cit., 1997, p. 234, 309-310.

⁷¹¹ MARTINS, William, op. cit., 2009, p. 398-399.

⁷¹² MARIA, José de Jesus. *Thesouro carmelitano manifesto: e oferecido aos irmãos, & irmãs da veneravel Ordem Terceyra da Rainha dos Anjos, Mãe de Deos, Senhora do Carmo...* Lisboa: Miguel Manescal, 1750, p. 115.

extraídos dos testamentos expressam a vontade de partilhar dos mesmos benefícios e privilégios de associações religiosas cuja filiação não era para todos, devido aos custos, sendo essas ordens terceiras as que concentravam indivíduos de maior prestígio social da sociedade da época, principalmente aqueles ligados ao segmento mercantil.⁷¹³

Segundo Ana Cristina de Araújo, parte do sucesso atribuído aos hábitos religiosos entre os leigos resultava de uma “idealização sacralizada do corpo morto”, no qual no momento da morte os seculares desejavam lograr de privilégios e de um status que não lhes cabiam no plano terreno. Por outro lado, também era uma forma de projetar a crença nos ideais monásticos em uma sociedade na qual se aspirava a uma vida ascética em busca de um modelo de vida melhor. Nesse sentido, o cadáver amortalhado nesses hábitos imprimia a imagem da Igreja como benevolente, legitimava o discurso eclesiástico sobre a morte e a obediência ao mesmo, além de validar simbolicamente um modelo de vida mais santificado.⁷¹⁴

Em face do exposto, percebe-se que a escolha de mortalhas não estaria precisamente relacionada à ligação pessoal do testador com determinada devoção, mas sim com os benefícios advindos das mesmas. As mortalhas franciscanas foram, conforme o quadro 6, a principal aspiração dos testadores, contudo essa mesma força devocional parece desaparecer quando vemos que São Francisco foi lembrado como intercessor por apenas 18 testadores. Isso nos inclina a pensar como as devoções à hora da morte poderiam se deslocar de acordo com o ritual e/ou prática a qual o testador se dirige.

O que podemos notar, então, é que as devoções particulares não necessariamente concentravam-se apenas no exórdio, sendo expressas no testamento por meio da distribuição de esmolas, das mortalhas e da convocação dos irmãos espirituais associados à(s) mesma(s) devoção(ões). No caso da referência aos sodalícios, não se esperava que os santos obrassem em prol daquele testador, mas sim que os devotos daqueles oragos se pusessem a executar sufrágios. Isso nos leva a reconhecer a importante diferenciação do tempo em que cada intercessão ocorreria. Nos exórdios, a intercessão ocorreria para que a alma tivesse uma sentença favorável no julgamento particular, de modo que os santos deveriam atuar como advogados de seus devotos na tentativa de evitar o Inferno. Num segundo momento, após o tribunal e com uma possível condenação ao Purgatório, a mobilização dos irmãos era imprescindível, pois esses deveriam realizar os sufrágios fixados nos compromissos o quanto antes. O Purgatório não era a destinação desejada, não sendo sequer citado nos preâmbulos

⁷¹³ MARTINS, William, op. cit., 2009, p. 347-351.

⁷¹⁴ ARAÚJO, Ana Cristina, op. cit., 1997, p. 309.

dos testamentos consultados, a não ser sob a forma de intercessão pelas almas do Purgatório, estando, assim, camuflado entre as práticas católicas. Entretanto, caso esse Terceiro Lugar fosse o destino do testador, era prudente já ter estipulado, via testamento, os sufrágios em seu benefício com vistas à diminuição do tempo de purgação. Dessa forma, sublinha-se que as intercessões ligadas às devoções pessoais em vida operariam em ocasiões diferentes: antes e depois do julgamento da alma. Antes, a defesa pelo santo seria crucial. Depois, a acumulação de sufrágios se constituía na única saída do cárcere divino. Ainda assim, não seria sensato contar apenas com as missas das irmandades. Logo, muitos testadores pediriam e detalhariam como seriam as missas por suas almas, conforme analisaremos a seguir.

CAPÍTULO 4

O sufrágio mais eficaz: a missa

A missa seria o principal sufrágio para livrar as almas do Purgatório. A primazia do sacrifício eucarístico estava estabelecida no Decreto do Purgatório em Trento e foi repetida incessantemente pelos teólogos no período moderno. Como visto no primeiro capítulo, o padre Joseph Boneta considerava o ritual eucarístico “o mais eficaz, & executivo meio para socorrer as Almas”⁷¹⁵. Essa eficácia estava ligada ao fato de a missa rememorar o sacrifício de Cristo pela humanidade, “porque a Missa não só é representação, senão renovação daquele Sacrifício”⁷¹⁶. Assim, seria o bem mais valioso, repleto de merecimentos de Jesus, superando em valor qualquer bem mundano. Utilizando-se de São Lourenço Justianiano, o sacerdote explica que a Deus seria muito mais agradável a celebração eucarística do que os merecimentos da corte celestial, do mesmo modo que a oferta de toda a herdade aos pobres não satisfaria o Senhor tanto quanto uma missa.⁷¹⁷

Aos que não poderiam encomendar missas aos seus defuntos, Boneta indicava que assistissem a missa devotamente e a intencionassem à alma encarcerada, pois Deus estaria ali para conceder benefícios. Valendo mais do que uma oração, a missa traria proveito a quem a assistisse (segundo Santo Agostinho, no dia que se escutava missa, Deus não permitia a morte repentina) e igualmente para a alma. As distâncias entre o altar e as almas não seriam um impedimento para coletarem os benefícios das missas. Essa ideia é ilustrada por Boneta a partir de uma passagem atribuída a Santo Atanásio:

quando na vinha floresce o vide, o vinho, que está recolhido na adega, sente o cheiro, assim quando intento, ou propósito de algum sufrágio, logo começam as Almas encerradas no subterrâneo centro do Purgatório a sentir o cheiro, & a consolar-se com sua fragrância, & assim como a distância que há da vinha a adega, & da flor ao fruto, não impede lá esse efeito, também cá a que há do propósito à obra, nem da terra ao Purgatório, o não impede.⁷¹⁸

⁷¹⁵ BONETA, Joseph. *Gritos das almas no purgatorio e Meyos para os aplacar. Livro primeyro, e segundo. Traduzidos em o idioma portuguez pelo Padre Manoel de Coimbra...* Lisboa: Officina de Antonio Pedrozo, [1706?], p. 182.

⁷¹⁶ *Ibid*, p. 189.

⁷¹⁷ *Ibid*, p. 183.

⁷¹⁸ *Ibid*, p. 193.

Levando em consideração toda a importância concedida à missa entre os demais sufrágios, optei por analisá-las nos testamentos em detrimento dos demais sufrágios (orações e legados pios). Para refletir sobre essas celebrações na prática testamentária, a questão do *tempo* é crucial. O tempo é chave não apenas para compreendermos *quando* deveriam ser rezadas, mas como atuavam no tempo escatológico. Na doutrina católica, o Purgatório é lido como um período de purgação que, indiscutivelmente, se encerraria com a chegada do Juízo Final. É a morada das almas em estado de graça, mas com penas temporais pendentes, aguardando a Parusia, a nova vinda de Jesus. Como o tempo cristão se orienta para seu fim, desfecho já anunciado na Bíblia, a expectativa é que no final dos tempos estivessem ao lado de Cristo. Toda a escatologia cristã tem como norte o Juízo Final⁷¹⁹ e a bem-aventurança estava prometida às almas do Purgatório após os tormentos. Nesse sentido, as missas para as almas eram catalisadoras de uma promessa já existente. Desejava-se, com vultosas missas, antecipar a chegada no Paraíso; o que justificava igualmente os pedidos de brevidade na execução das celebrações. Quando o relógio do Purgatório dava sua primeira volta, iniciava-se também uma contagem regressiva para a Jerusalém Celestial. Se a salvação era uma questão de tempo para o fiel, os testadores setecentistas do Rio de Janeiro demonstravam-se ansiosos por ela, conforme veremos a seguir.

4.1 Na proximidade da morte: missas de corpo presente e ofícios de defuntos

A realização de missas pelas almas dos defuntos começava antes mesmo de o corpo ser sepultado. Ligadas aos ritos pré-liminares, as missas de corpo presente eram intencionadas ao defunto, sendo celebradas, normalmente, antes do sepultamento ou depois, na proximidade do falecimento. Diferentemente do que possamos imaginar, o corpo não precisava estar necessariamente presente em toda celebração eucarística. Segundo João José Reis e Sergio Chahon, esse tipo de missa era uma “típica cerimônia de separação”, rito que demarcava o desaparecimento de determinado indivíduo da comunidade dos vivos. Comumente, as solicitações dessas missas eram acompanhadas pela requisição de que fossem ditas com brevidade, uma vez que se ansiava pela execução de sufrágios tão logo quanto possível, a fim de encurtar o período de purgação da alma.⁷²⁰

⁷¹⁹ LE GOFF, Jacques. “Na Idade Média: tempo da Igreja e tempo do mercador”. In: *Para um novo conceito de Idade Média – Tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Editorial Estampa, 1980, p. 45-47.

⁷²⁰ REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 210; CHAHON, Sergio. *Os convidados para a ceia do senhor - As missas e*

Nesse sentido, faz-se necessário distinguir as missas de corpo presente – que, muitas vezes, eram subsequentes à realização de ofícios – das demais missas de sufrágios demandadas nos testamentos setecentistas. Nos documentos analisados, muitas vezes, essa distinção é feita com clareza pelo próprio testador ao especificar os seus legados pios⁷²¹ no decorrer da escrita. A solicitação de missas de corpo presente era feita juntamente com a determinação do funeral prescrito pelo testador, enquanto os demais sufrágios eram elencados mais adiante no texto testamental. Por meio de alguns exemplos, é possível reconhecer essa diferença, como o testamento da viúva Ana da Conceição, falecida em 1750.

Meu corpo será amortalhado no hábito de Santo Antônio e falecendo nesta cidade será sepultado na Igreja de São José e falecendo fora desta cidade donde sou freguesa na Freguesia de São Gonçalo nela será sepultado o meu corpo e em qualquer destas partes que for sepultada a disposição do meu enterro deixo a eleição de meu testamenteiro que mandará fazer conforme lhe parecer e as minhas posses o permitir e por tudo que mandar fazer se estará contas deste. No dia do meu falecimento podendo ser aliás no seguinte falecendo nesta cidade se mandarão dizer por minha alma 20 missas de corpo presente da esmola de cruzado e falecendo donde sou freguesia serão as que se poderão dizer no dia acima de esmola que for costume a elas. Declaro que minha terça disponho na forma seguinte: mandar-me-ão dizer por minha alma quatro capelas de missas, a saber: uma se dará ao meu Vigário aonde sou freguesia e as três se dirão por quem o meu testamenteiro ordenar que não vão para fora da Barra e mais se mandarão dizer duas capelas de missas pelas almas de meus maridos, e de meus pais e de meus filhos e mais obrigações e uma capela de missas pelas almas do Purgatório e de meus escravos e de todas se dará a esmola costumada.⁷²²

Previendo a possibilidade de morrer em sua freguesia ou na cidade, Ana elegeu dois possíveis locais para o descanso de seu corpo, enquanto deixou outras questões de sua pompa fúnebre a cargo dos testamenteiros. As missas de corpo presente seriam as mesmas e, independentemente de onde falecesse, havia a expectativa de que pudessem ser ditas logo no dia de seu trespasse ou no seguinte. Após organizar de seu passou a estabelecer como desejava que fosse partilhada sua terça com vistas a investir em mais sufrágios por sua alma.

a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820). São Paulo: Edusp, 2008, p. 217-219.

⁷²¹ Conforme as *Constituições Primeiras*, havia uma diferenciação entre causas pias e legados pios. As primeiras seriam a instituição de algum mosteiro, hospital, igreja, pobres, casa de misericórdia, entre outros, como herdeiro de determinado bem do testador. Os legados pios seriam as missas, ofertas, esmolas aos pobres e sufrágios deixados por testamento. Ver VIDE, Sebastião Monteiro da; FEITLER, Bruno (orgs.). *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Ed. Edusp, 2010, livro IV, título XL, § 787.

⁷²² ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 163.

Cabe explicar essa diferenciação feita pela testadora à luz das regras que compunham o sistema de transmissão de herança existente na época.

Com o falecimento de um indivíduo, subtraía-se de seus bens os gastos relativos a dívidas e a todo o fausto do funeral. O restante, caso fosse solteiro, seria dividido em três partes, das quais duas seriam destinadas aos herdeiros forçados (pais e filhos) e a terça parte ficaria à livre disposição, podendo ser aplicadas a quaisquer fins pelo testador, como para sufrágios. Em sendo casado, em comunhão de bens, metade de todos os bens ficava para o cônjuge e a outra metade pertencia ao falecido, embora fosse igualmente dividida em três partes: duas para os herdeiros forçados (pais, filhos e cônjuge) e uma para o usufruto pessoal (era essa parte a chamada “terça”). A separação dos bens para liquidar os custos do funeral também ocorria no caso daqueles que morriam *ab intestado*, isto é, sem a feitura de um testamento. Sem ter um testamento para executar, o patrimônio era totalmente disponibilizado para os herdeiros e, na inexistência de prole, seguia-se a ordem de sucessão: descendentes (netos), ascendentes, cônjuges, colaterais até o décimo grau e o Estado.⁷²³

Ciosa de seus direitos no momento de testar, Ana da Conceição sabia que a terça custearia a maior parte das missas solicitadas em seu testamento. Para depois do sepultamento, o número de missas requisitadas aumentou dez vezes em relação àquelas de corpo presente. Entretanto, entram em cena outras intenções para além de sua alma. Duas capelas⁷²⁴, quer dizer, 100 missas seriam rezadas em benefício próprio e as outras duas se dirigiriam a destinatários variados – intenções que serão analisadas mais adiante. A quantidade de missas de corpo presente era, dessa forma, limitada pelas posses da testadora (preocupação expressada pela mesma em seu funeral a ser organizado pelos testamentários) e não pela legislação vigente.

O exemplo desse testamento ilustra bem essa questão, contudo nem todos os documentos detêm a mesma clareza na demanda de sufrágios provindos da terça. É o caso da portuguesa Maria da Encarnação, morta em 19 de novembro de 1711, que registrou em seu testamento: “Por minha alma deixo se digam 10 missas de corpo presente, e ao *depois mais* 20 missas da esmola de 320 réis. [grifo meu]”⁷²⁵ Pela redação do trecho, é notável a separação

⁷²³ RODRIGUES, Claudia. Estratégias para a eternidade num contexto de mudanças terrenas: os testadores do Rio de Janeiro e os pedidos de sufrágios no século XVIII. *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, p. 251-285, 2015b, p. 270; FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 257.

⁷²⁴ Cada capela de missas se referia a cinquenta celebrações eucarísticas. Ver CHAHON, Sergio, op. cit., 2008, p. 231.

⁷²⁵ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 235.

dos pedidos, além da referência temporal explícita no uso da partícula *depois*. Como normalmente as de corpo presente eram celebradas na contiguidade da morte, sabia-se que os demais sufrágios seriam para um momento posterior, em virtude da ciência de que seriam custeados pela terça – disponível apenas após a iniciação da execução do testamento.

Em outros testamentos, essa distinção entre os sufrágios fica menos clara ainda, sendo perceptível somente pela referência às missas de corpo presente. No registro testamental de Aguida Rodrigues da Costa, de 1755, essa mescla na solicitação daqueles é perceptível.

Declaro que no dia do meu falecimento se mandarão dizer 20 missas de corpo presente da esmola costumada e por minha Alma se mandarão dizer 50 missas, a saber, 25 se darão ao meu Reverendo Comissário e serão ditas na Capela da minha Venerável Ordem 3^a, e as outras 25 se darão ao meu Reverendo Pároco, e serão ditas na minha freguesia, e assim mais se digam 16 missas pelas Almas de meus pais e 6 pelas Almas de meu padrinho e madrinha, 4 pelas almas de meus Irmãos Terceiros pelas faltas de rezas, e 2 ao Anjo da minha Guarda e 2 a Santa do meu nome, 12 pelas Almas de meus maridos defuntos, e 5 pelas Almas de meus escravos defuntos.⁷²⁶

Em contraste com os dois testamentos anteriores, nas últimas vontades de Aguida não há menção à terça nem ao menos alguma alusão de que as missas de corpo presente seriam rezadas depois do sepultamento. A partir da leitura interpretativa e seriada dos testamentos é possível identificar a diferenciação existente entre esses dois tipos de missas, as de corpo presente e aquelas após o sepultamento do cadáver, sendo a referência temporal deixada pelo testador a principal chave de compreensão dessa distinção. Além de mencionar explicitamente de que se tratavam de 20 missas de corpo presente, Aguida também indicou *quando* deveriam ocorrer. Nesse sentido, a orientação temporal é o que permitiu empreender a discriminação dos sufrágios, mesmo quando o testador não abordava explicitamente as missas de corpo presente. Um exemplo é o testamento de Paulo Pinto de Faria, falecido em 7 de dezembro de 1748. Concomitantemente ao arranjo de seu funeral, o testador aproveitou para registrar os sufrágios que gostaria para além das missas no dia do seu falecimento – que não foram nomeadas como de corpo presente, porém muito provavelmente provinham da mesma intenção dos outros testadores solicitantes de missas de corpo presente. Registrou Paulo que:

em o dia de meu falecimento se me mandarão dizer por todas as igrejas e conventos desta cidade as missas que se puderem dizer de esmola de cruzado e me mandarão dizer mais pela minha alma quatrocentas missas de esmola

⁷²⁶ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 334.

costumada, e pela alma de meus pais outras quatrocentas e pelas almas do fogo do Purgatório duzentas e pelas almas de todos os meus escravos cem todas de esmola costumada.⁷²⁷

Em face do exposto, entendo que as missas solicitadas nos testamentos devem ser analisadas a partir de *quando* eram rezadas. Não apenas porque os valores empreendidos seriam diferentes, mas porque expõe, além de uma questão ligada ao sistema de transmissão de bens na época moderna, a lógica inerente ao Purgatório na qual o tempo é elemento primordial. Em casos como o testamento de Paulo, as missas – sem referência explícita de “corpo presente”, todavia com marcação temporal – serão contabilizadas juntamente àquelas que os testadores nomearam como de corpo presente. Nesse capítulo serão analisadas inicialmente as missas de corpo presente e outras missas avulsas na proximidade da morte, os ofícios fúnebres e alguns conjuntos de celebrações eucarísticas. No item a seguir, as demais missas avulsas a diversas intenções e para a própria alma serão examinadas.

Dos 778 testamentos analisados, 597 (76,7%) testadores solicitaram missas de corpo presente e 115 (19%) pediram missas avulsas na proximidade da morte, sem especificar o tipo de missa. Desses 115, 85 pediram apenas essas missas avulsas e 30 pediram outras missas para além das de corpo presente por ocasião do funeral. Entre os 682 (87,6%) testadores que solicitaram esses dois tipos de missas, 603 expressaram a quantidade de celebrações que gostariam de receber, conforme a tabela 6.

⁷²⁷ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 109v.

Tabela 6 – Quantidade de missas de corpo presente e na proximidade da morte por década

N° de Missas/ Década	1700	1710	1720	1730	1740	1750	1760	1770	1780	1790	SEM DATA	TOTAL	
												N°	%
20	-	-	-	-	4	9	-	10	21	29	37	110	18,2
50	-	-	-	2	2	7	3	18	11	19	30	92	15,2
6 a 10	-	-	-	-	1	7	-	7	10	26	26	77	12,7
11 a 19	-	-	-	-	3	5	-	4	8	12	14	46	7,6
100	-	-	-	1	-	4	-	4	7	12	16	44	7,2
1 a 5	-	-	-	-	2	6	-	4	3	11	15	41	6,7
21 a 29	-	-	-	-	1	5	-	6	1	11	6	30	4,9
200	1	-	1	1	1	-	-	4	4	5	10	27	4,4
30	-	1	-	1	2	3	-	2	2	9	5	25	4,1
40	-	-	-	-	-	1	-	3	4	8	5	21	3,4
400	-	-	-	-	2	2	-	2	3	-	6	15	2,4
101 a 199	-	-	-	-	-	-	1	2	3	3	5	14	2,3
300	-	-	-	-	1	1	-	1	1	1	5	10	1,6
60	-	-	-	-	1	-	1	1	2	1	3	9	1,4
80	-	-	-	-	-	-	-	1	2	3	1	7	1,1
1.000 ou mais	-	-	-	-	1	-	-	-	-	1	3	5	0,8
301 a 399	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	4	5	0,8
201 a 299	-	-	-	-	-	1	-	-	1	1	1	4	0,6
51 a 59	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-	2	4	0,6

500	-	-	-	-	-	1	-	1	-	1	-	3	0,4
71 a 79	-	-	-	-	-	1	-	-	-	2	-	3	0,4
70	-	-	-	-	-	-	-	-	1	2	-	3	0,4
401 a 499	1	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	2	0,3
41 a 49	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	1	2	0,3
952	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	0,1
600	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	0,1
515	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	1	0,1
61 a 69	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	1	0,1
31 a 39	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	1	0,1
TOTAL	2	1	1	5	22	58	5	71	85	156	197	603	

Fonte: ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

Infelizmente, do montante dos testamentos analisados, 197 não apresentam a data de sua redação e, assim, foram compilados na coluna “sem data”. Mesmo que tenhamos um parâmetro temporal a partir da data do falecimento, pois, via de regra, estão acompanhados do registro paroquial de óbito, não se pode perder de vista que nem todos os testadores dedicavam-se a escrever suas últimas vontades na proximidade da morte. Por exemplo, o português Francisco da Cunha Pereira fez seu testamento em 12 de março de 1708, tendo falecido apenas quarenta anos depois.⁷²⁸ Por essa razão, optou-se por conjugá-los em uma só coluna.

Solicitadas em quantidades variáveis, o que notamos é que, no decorrer do século XVIII, grande parte dos testadores recorreu a essas celebrações a fim de colocar a alma no caminho da salvação, buscando especificar a quantidade exata das mesmas. Os dados mostram que a maior porção dos testadores, 18,2% do total, julgou duas dezenas de missas ser o suficiente para estarem bem aparelhados em sua passagem. Em seguida, 15,2% dos testadores solicitaram cinquenta missas, enquanto 12,7% requereram de seis a dez missas. Quando observamos os dados em conjunto, observa-se que 73,7% (445 dos 603) pediram até 50 missas, perfazendo, assim, a maior parte dos testamentos aqui analisados.

Um ponto importante a ressaltar é o volume de missas pedido e o curto espaço de tempo para sua execução. Muitas vezes, além de tipificarem como missas de corpo presente, os testadores expressavam quando deveriam ser ditas, normalmente na proximidade da morte. Todavia, o montante de missas requisitadas não seria suportado pela quantidade de sacerdotes disponível, tornando-se difícil o atendimento das requisições em tempo exequível. Isso porque a Igreja Católica fixava certas regras quanto à celebração do sacrifício de Jesus Cristo. De maneira geral, as missas só poderiam ser ditas entre a aurora e meio-dia. Como o filho de Deus padeceria apenas uma vez, os padres poderiam celebrar convenientemente somente uma missa por dia. Os que desobedecessem a regra ao dizerem mais de uma celebração diária seriam punidos com a suspensão de suas ordens, sendo degredados para Angola ou para a ilha de São Tomé durante o período que o juízo eclesiástico determinasse. As exceções eram o dia do Natal e o dia da comemoração dos Fieis Defuntos – privilégio outorgado às monarquias espanhola e portuguesa, conforme visto – quando poderiam ser ditas três missas por sacerdote.⁷²⁹

Além disso, no calendário litúrgico existiam dias em que não poderiam ser ditas missas, como na sexta-feira santa, e em outros dias como, quinta-feira e sábado da Semana

⁷²⁸ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155.

⁷²⁹ VIDE, Sebastião Monteiro, op. cit, livro II, títulos IV e V, § 336 e 339.

Santa, não poderia ser rezada mais de uma missa em cada templo.⁷³⁰ Em simultâneo ao tempo litúrgico, as missas de sufrágios ocupavam muitos dos altares nos templos no Rio de Janeiro colonial. Sergio Chahon explica que, em paralelo ao calendário institucional, as celebrações sufragâneas determinavam outra frequência do sacrifício eucarístico, ditada a partir das demandas dos leigos, em especial, realizadas nas confrarias, nas capelas e oratórios privados. Isso o leva a aventar que as missas de sufrágios seriam o tipo de celebração mais habitual no período, largamente vulgarizadas nos altares da urbe e do recôncavo.⁷³¹ Dessa forma, o rito eucarístico em prol dos defuntos precisava encaixar-se no cronograma litúrgico a fim de que o defunto pudesse ter a chance de receber os sufrágios em conformidade ao fixado em seu testamento.

Mesmo que encontremos testamentos nos quais a brevidade para a execução de tais missas fosse exigida, a maior parte dos testadores parecia estar ciente de que tal requisição poderia não ser atendida e, assim, deixavam expresso que as missas de corpo presente poderiam ser ditas também no dia seguinte ao óbito. Observando os testadores que explicitamente solicitaram as de corpo presente, 480 testadores se preocuparam em determinar quando deveriam ser rezadas e 167 (34,7%) deles fizeram questão de requisitar o ritual no dia do falecimento ou no dia do enterro. Enquanto os restantes abriram uma maior janela temporal informando que poderia ser no dia consecutivo ou até nos seguintes, porém sempre na proximidade do decesso. Entre esses testadores, não raro encontramos menções apontando os impedimentos litúrgicos no atendimento de tais demandas.

Um deles foi dona Isabel Monteiro, falecida em 1752, que deixou expresso em testamento o seguinte: “Assim como também advirto aos ditos meus testamenteiros que se acaso no dia do meu enterramento se não puderem dizer por minha alma as missas de corpo presente acima declaradas, se digam no dia seguinte, ou em outro dia desimpedido.” A preferência, sem dúvidas, seria a recepção desses sufrágios tão logo quanto possível como estratégia de salvação. Esse caso em específico é interessante, pois a ressalva feita por Isabel não foi feita enquanto descrevia como seria seu enterro na capela da Ordem Terceira de Nossa do Carmo, logo no início do testamento, mas sim após ter listado todos os seus bens e dívidas. Após ter arrolado uma longa lista de dívidas, ela mandou seus testamenteiros satisfazerem uma restituição de 38\$400 réis a ser dada a um frei franciscano que repassaria a quantia ao destinatário final, sendo esse de conhecimento do religioso, uma vez que teria lhe revelado no sigilo da confissão. Pediu aos testamenteiros que “se não descuid[ass]em na brevidade

⁷³⁰ VIDE, Sebastião Monteiro, op. cit, livro II, títulos IV e V, § 341, 342 e 343.

⁷³¹ CHAHON, Sergio, op. cit., 2008, p. 212.

necessária”, podendo, inclusive, vender um de seus cativos para atender com celeridade a demanda. Essa e outras dívidas deveriam ser sanadas para o desencargo de sua consciência.⁷³² Assim, parece que a busca desse desencargo despertou a lembrança de receber as missas de corpo presente o mais breve possível. Outro exemplo é o testamento do preto forro Antônio Luiz Soares, falecido em 1755, no qual solicitou cinco missas de corpo presente, cujo gasto totalizaria 2\$000 réis, a serem rezadas no dia de seu óbito, mas “no caso que por algum incidente se não possam dizer no dia do meu falecimento ordeno se digam logo no seguinte dia”.⁷³³

Noutros testamentos, observa-se como os testadores apresentaram o oitavário como intervalo para a execução do sacrifício eucarístico. Era comum, como visto no capítulo anterior, a comemoração de festividades de santos nessa duração de oito dias.⁷³⁴ Da mesma forma, era corriqueira a solicitação de que as de corpo presente pudessem se prolongar até oito dias após o falecimento. Muito provavelmente, os cadáveres já estariam sepultados a essa altura, de modo a reforçar a ideia de que a presença física do defunto não era condição determinante para tais rituais. Essa preocupação em limitar o intervalo até o oitavo dia foi expressada pelo português Antônio Ferreira Guterres, em seu testamento de 11 de março de 1781, ao solicitar 16 missas de corpo presente a serem ditas na freguesia de São Gonçalo e na capela da Ordem Terceira de São Francisco. Estabeleceu que deveriam ser “no mesmo dia do meu falecimento sendo desimpedido de se poder celebrar o Santo Sacrifício da Missa aliás no mais dentro dos sete sucessivos que se reputam de corpo presente”.⁷³⁵ Importa sublinhar que os testadores que solicitaram essas missas dentro do oitavário não o fizeram como se fosse estratégia diferenciada para a salvação, pois inicialmente requisitaram a prontidão nessas celebrações. Estavam somente demarcando um tempo, presumivelmente mais realista e que nos sugere a crença de que a eficácia dessas missas não seria afetada. O testamento de José Rodrigues de Souza, datado de 20 de setembro de 1783, elucida bem essa condição de aquiescência no alargamento do intervalo das 80 missas de corpo presente solicitadas.

⁷³² ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 223v.

⁷³³ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 298v.

⁷³⁴ Explica o sacerdote Raphael Bluteau que a prática de comemorar por oito dias uma solenidade remonta do Antigo Testamento. Desde os tempos de Moisés, as festividades perduravam oito dias. Igualmente teriam sido festejados por oito dias a condução da Arca do Testamento para o Templo de Jerusalém pelo rei Salomão. Ver: Oitava, & Oitavário. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico* ...Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, vol. 6, 1712 – 1728, p. 51. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/oitavario>. Acesso em: 23 de agosto de 2020.

⁷³⁵ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, f. 253.

Demandou a celebração no dia de sua morte, mas “não podendo ser no próprio dia serão ditos no segundo [com] uma condição porém que seja todos ditos dentro do oitavário”.⁷³⁶

O controle do tempo para a distribuição desses sufrágios é significativo no testamento do reverendo e cavalheiro da Ordem de Cristo Pedro Barbosa Leitão, de 13 de dezembro de 1782, que atuava como cônego prebendado na Sé do Rio de Janeiro. No dia de seu óbito, desejava receber 50 missas de corpo presente de esmola de 400 réis cada a serem rezadas nas quatro freguesias da cidade, a saber, Candelária, Santa Rita, São José e a Sé, além de mais 20, da mesma esmola, na Igreja de São Pedro que, se não pudessem ser no dia do falecimento, poderiam ser celebradas no dia consecutivo. No convento de Santo Antônio, ainda no dia do falecimento, requisitou mais uma missa de esmola de 640 réis em homenagem ao santo, pois era seu advogado e patrono, porém essa seria indulgenciada, uma vez que o altar do dito santo era privilegiado e, assim, esperava que “o mesmo religioso sacerdote que disser a missa aplicará por minha alma as mesmas indulgências”. Além disso, também na ocasião do seu passamento pediu mais três missas de esmola 400 réis em altares privilegiados na cidade. No terceiro e sétimo dia, deveriam ser ditas mais 20 missas com a mesma esmola na Sé. Nos dias seguintes, mais 50 missas de 320 réis por sua alma na Igreja da Sé. Para arrematar seus sufrágios, deixou 10 missas “pela intenção que Deus aplicará como for servido porque não lembro se devo alguma missa” que poderiam ser rezadas em qualquer dia.⁷³⁷ Evidencia-se, dessa forma, como apenas as celebrações que não seriam destinadas ao benefício de sua própria alma não traziam consigo uma precisão temporal. Isso nos ajuda a pensar como a questão do tempo é chave para a compreensão do Purgatório enquanto cárcere efêmero. A prioridade é a salvação pessoal.

Para além da estratégia na ordenação dos sufrágios ao longo tempo, nota-se igualmente como os valores pagos pelos ritos, as esmolas, variaram de acordo com o tipo de missa e altar solicitado pelo sacerdote. As *Constituições Primeiras* afirmam que os serviços eucarísticos extrínsecos aos do ofício do pároco poderiam ser recompensados financeiramente, entretanto o texto sinodal chamava atenção dos padres para o pecado da cobiça no aceite desses encargos. Os reverendos não deveriam aceitar mais missas do que pudessem dar cabo, sob pena de punições, posto que muitos defuntos ficavam sem ou tardavam a receber o alívio eucarístico. O valor de uma missa rezada, conforme o costume, seria de doze vinténs, isto é, 120 réis. Todavia, permitia-se aos clérigos receberem mais pelas

⁷³⁶ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, f. 253.

⁷³⁷ Id. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157, f. 309v.

missas de sufrágios do que os valores fixados no sínodo. Ao mesmo tempo em que se consentia aos fiéis aplicarem voluntariamente valores mais altos, os sacerdotes estavam proibidos de acolherem pedidos de missas por uma quantia menor em relação à costumeira.⁷³⁸

Nos testamentos analisados, observa-se uma maioria dos testadores solicitando missas de corpo presente pelo valor de 400 réis ou de cruzado. Dos 486 solicitantes de missas de corpo presente que especificaram a esmola, 374 (76,9%) estabeleceram o valor de cruzado. Depois, temos 89 (18,3%) expressando apenas o valor de esmola costumada. A primeira porcentagem nos sugere como valor praticado a quantia de cruzado. Comumente, as missas mais dispendiosas eram aquelas a serem rezadas nos altares privilegiados, tal como visto no testamento do padre Pedro Barbosa Leitão. Discutiremos mais adiante como as demais missas de sufrágios tinham como esmola costumeira o valor de 320 réis, de modo que as celebrações de corpo presente aparentam ter um preço mais elevado em comparação às outras realizadas posteriormente. Essa diferença na precificação dos ritos foi encontrada por Norberto Gonçalves, em Braga, e por Karina Ferreira, em Mariana, nos séculos XVIII e XIX. Ambos justificam tal distinção a partir do sentido de urgência intrínseco às missas de corpo presente. A demanda por brevidade subentendida nesses ritos legitimava os valores mais onerosos, chegando ao ponto de uma missa de corpo presente nas Minas Gerais custar 1\$200 réis.⁷³⁹

É a partir desse quadro que Sergio Chahon aponta a existência de um acordo virtualmente estabelecido entre o defunto e o celebrante, no qual, por meio de ganhos pecuniários, o sacerdote proveria benefícios espirituais por intermédio do sacrifício da missa, como a abreviação da estada no Purgatório. As cifras a serem adquiridas pelos clérigos por meio desses ritos atraíam os sacerdotes em busca de meios de subsistência. A obstinação pela salvação pessoal era um chamariz para os eclesiásticos que se concentravam nas cidades, ficando os rincões do território com uma menor presença de sacerdotes disponíveis. Não apenas nos sertões esses rituais fúnebres seriam solicitados em número reduzido, dada a povoação diminuta, quanto também se ofereciam importâncias inferiores em relação às urbes. Assim, para o historiador, não surpreenderia que parte considerável do sustento de clérigos proviesse das missas pelas almas. Por meio de cartas e pastorais, Chahon revela como as missas de sufrágios compunham o cotidiano religioso do Rio de Janeiro, a ponto de interferirem nas missas de preceito, em outras palavras, as de obrigação paroquial. Em duas

⁷³⁸ VIDE, Sebastião Monteiro, op. cit, livro II, títulos VI, § 344, 345 e 346.

⁷³⁹ FERRAZ, Norberto Tiago Gonçalves. *A Morte e a Salvação da Alma na Braga Setecentista*. Tese (Doutorado) – Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2014, p. 296-297; FERREIRA, Karina Aparecida de Lourdes. *Morte, memória e família: a prática e o atores testamentários em Mariana, 1748-1848*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, 2019, p. 57.

pastorais de 1728 e 1765, os bispos reclamaram sobre a perturbação trazida pelas excessivas missas pelas almas em detrimento da missa paroquial. Isso porque as primeiras eram, habitualmente, rezadas nos altares laterais dos templos em concomitância à celebração ocorrendo no altar principal. A mesma prática pode ser observada nas Minas por Adalgisa Campos.⁷⁴⁰

Em contraposição à missa solene, cuja duração e pompa eram vultosas, as missas rezadas em prol dos defuntos eram de curta duração, podendo ser realizadas em um quarto de hora. Não eram celebrações nas quais os fiéis deveriam participar ou comungar. Manifestavam um intuito muito específico: salvar o defunto intencionado. Especificamente as de corpo presente, quando presente o cadáver de fato, poderiam ser mais longas e contar com mais solenidade. João Reis conta como o mesmo morto poderia receber várias missas simultâneas nos altares dispostos no interior de um único templo.⁷⁴¹

Conforme mencionado, para a celebração de uma missa de corpo presente a presença do cadáver não era requisito obrigatório. A leitura dos testamentos, bem como a nossa análise, sugere que o que caracterizaria a missa de corpo presente era o momento específico em que deveria ser celebrada. Corrobora-se essa ideia o fato de que os testadores analisados buscaram espalhar tais ritos por templos variados. Evidentemente, o cadáver não teria como circular pelas igrejas solicitadas em um curto espaço de tempo. Na leitura de Norberto Gonçalves, a distribuição das celebrações em altares diversos era a tradução do anseio por salvação, na qual a simultaneidade dos sufrágios seria benéfica para o defunto. Ademais, o requerimento de missas em variados templos contribuiria na manifestação da hierarquia social de determinado morto.⁷⁴²

⁷⁴⁰ CHAHON, Sergio, op. cit., 2008, p. 212-217; CAMPOS, Adalgisa Arantes. *As irmandades de São Miguel e as almas do purgatório: culto e iconografia no setecentos mineiro*. Belo Horizonte: C/ Arte, 2013, p. 102.

⁷⁴¹ REIS, João, op. cit., 2012, p. 219.

⁷⁴² FERRAZ, Norberto, op. cit., 2014, p. 279.

Tabela 7 – Locais das missas de corpo presente e na proximidade da morte por década

LOCAL	1700	1710	1720	1730	1740	1750	1760	1770	1780	1790	SEM DATA	TOTAL
Paróquia	-	-	-	2	2	10	3	10	26	45	40	138
Sé	1	-	-	-	2	8	1	34	21	32	14	113
Igreja/Convento de Santo Antônio	1	-	-	2	4	2	2	14	8	13	37	83
Ordem Terceira de São Francisco	-	-	-	2	1	4	1	11	17	11	17	64
Igreja do Senhor Bom Jesus do Calvário	-	-	-	-	-	1	1	14	14	17	6	53
Igreja/Convento de N.S. do Carmo	1	-	-	1	2	3	-	7	8	6	23	51
Ordem Terceira de N.S. do Carmo	1	-	-	-	-	8	3	8	8	11	11	50
Igrejas e conventos da cidade	1	-	-	-	2	10	-	2	2	3	29	49
Hospício/Igreja de N.S. da Conceição	-	-	-	-	1	3	-	8	7	20	7	46
Igreja de São Pedro	-	-	-	-	-	4	-	1	4	5	7	21
Igreja de São José	-	1	-	1	2	2	-	2	2	2	7	19
Igreja da Candelária	-	-	-	-	1	4	-	2	1	2	3	13
Igreja de São Francisco de Paula	-	-	-	-	-	-	-	3	2	6	2	13
Mosteiro de São Bento	-	-	-	-	-	1	-	1	1	2	6	11
Igreja de São Domingos	-	-	-	-	-	-	-	3	2	4	2	11
Santa Casa da Misericórdia	-	-	-	-	-	1	-	1	-	2	4	8
Igreja de N.S. da Lapa	-	-	-	-	-	-	1	3	1	1	1	7
Igreja de Santo Elesbão e São Efigênia	-	-	-	-	-	-	1	4	1	1	-	7
Igreja de Santa Rita	-	-	-	-	-	-	-	3	2	1	-	6
Igreja de N.S. do Rosário	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	5	6
Igreja de N.S. Mãe dos Homens	-	-	-	-	-	-	-	-	-	5	-	5
Igreja da Santa Cruz	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	4	4
Igreja de N.S. da Lampadosa	-	-	-	-	-	-	-	1	2	1	-	4
Igreja de N.S. do Parto	-	-	-	-	-	1	-	-	-	3	-	4
Outros	-	-	-	-	-	-	-	2	4	3	5	14

Fonte: ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

Na tabela 7, nota-se como as paróquias foram os templos mais escolhidos entre os 434 testadores que especificaram os locais para a distribuição das missas por sua alma. Como “paróquia” foram agrupadas todas as referências como “minha freguesia”, “freguesia que for enterrado”, “freguesia em que falecer”, entre outras, e também quando o testador deixava as missas para seu “reverendo cura” ou “reverendo pároco”. Além disso, todas as menções a freguesias localizadas fora da cidade foram conjugadas como paróquia. As matrizes de São José, Santa Rita, Candelária e a Sé foram contabilizadas separadamente quando referidas diretamente.

Diante dos dados, cabe então compreender o papel da paróquia na vida religiosa cotidiana. Para além de ser uma circunscrição eclesiástica no interior de um bispado, a paróquia, ou freguesia, seria o local no qual os cristãos deveriam se dirigir para cumprir suas obrigações religiosas. Com o concílio tridentino, intentava-se estabelecer uma conexão e identificação entre o pároco e seu rebanho na esfera espiritual, mas era igualmente uma oportunidade de controle das populações a partir de um dirigente eclesiástico. Parte dessa vigilância era feita nas visitas pastorais quando párocos e paroquianos eram patrulhados pelo próprio bispo ou algum representante do mesmo. Além disso, os fregueses estavam atados à jurisdição da célula paroquial nos principais momentos de suas vidas, como o nascimento, o matrimônio e a morte. Todos esses acontecimentos deveriam ser devidamente registrados nos livros de assentos paroquiais, bem como era de responsabilidade do pároco manter os registros de comunhão nos róis quaresmais. Não apenas a vida religiosa se desfrutava nas paróquias como essas também eram um espaço de sociabilidade e convivência entre os fregueses, de modo que os laços de solidariedade constituídos iam além da comunhão com Deus, sendo também uma comunhão entre os fiéis.⁷⁴³

Nesse sentido, não é de surpreender a predileção dos testadores ao lembrarem-se de destinar suas missas às igrejas matrizes, especialmente quando recordamos que o pároco era o grande responsável pelas práticas fúnebres, desde a administração dos sacramentos até a encomendação da alma. Nas *Constituições Primeiras*, estabelecia-se que nenhum cristão seria enterrado sem ser encomendado por seu pároco ou alguém a seu mando. O sacerdote deveria ser avisado o mais breve possível, buscando informar-se acerca da existência de um testamento, da sepultura e dos sufrágios intentados pelo falecido, e, assim, proceder os rituais

⁷⁴³ CARVALHO, Joaquim Ramos de. “Confessar e Devassar: a Igreja e a vida privada na Época Moderna”. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. (coord.) *História da Vida Privada em Portugal – a Idade Moderna*. Lisboa: Círculo de Leitores: Temas e Debates, 2011, p. 33; COSTA, Susana Goulart. *Viver e morrer religiosamente: ilha de São Miguel, século XVIII*. Ponta Delgada: Instituto Cultural da Ponta Delgada, 2007, p. 218-220.

conforme estabelecido.⁷⁴⁴ Talvez seja possível conceber essas missas como um prolongamento dos costumes fúnebres cuja incumbência já era de âmbito paroquial. Todavia, essa ligação com a célula paroquial na requisição de missas não era única, tendo em vista que dos 138 testadores que reservaram as celebrações eucarísticas para a paróquia somente 31 as solicitaram exclusivamente para serem ditas nas matrizes.

Em seguida, podemos observar o destaque das ordens terceiras e dos conventos de Santo Antônio e de Nossa Senhora do Carmo como executores dessas missas. Para o Convento do Carmo, foram agrupadas todas as vezes que os testadores se referiram à igreja ou simplesmente indicaram “no Carmo” no documento, além de quando os testadores especificaram que as missas deveriam ser ditas pelos “religiosos do Carmo”. O mesmo foi considerado para o Convento de Santo Antônio. Mais uma vez, verifica-se o importante papel dos franciscanos e carmelitas no projeto de salvação individual no Rio de Janeiro colonial, desde a confecção do vestuário fúnebre até a celebração eucarística. Entre os 156 que solicitaram missas no Convento do Carmo, no Convento de Santo Antônio, na Ordem Terceira de São Francisco ou na Ordem do Carmo, verifica-se que 125 afirmaram ser irmãos das duas ordens terceiras.

Os dados da tabela 7 mostram como as irmandades foram menos requisitadas para a execução dessas missas quando comparadas às matrizes. Além das que estão explicitadas na tabela, alguns sodalícios da cidade apareceram na categoria “Outros”.⁷⁴⁵ Entre essas associações, destacam-se os pedidos de missas para a Igreja do Senhor Bom Jesus do Calvário, erigida em 1724.⁷⁴⁶ Dos 53 testadores que solicitaram as missas, 33 afirmaram ser irmãos da associação. É oportuno rememorar que a eleição das irmandades como as celebrantes das missas seria também uma forma de legar às mesmas, posto que as esmolas deixadas pelos testadores seriam colhidas pelas instituições. Destarte, seriam beneficiados tanto os sodalícios, materialmente, quanto os defuntos, espiritualmente.

⁷⁴⁴ VIDE, Sebastião Monteiro, op. cit, livro IV, título XLV, § 812.

⁷⁴⁵ Em “Outros” foram agrupados os locais que foram solicitados 3 ou menos vezes entre os 434 testadores. Os templos são Ordem Terceira de São Francisco da Penitência, Igreja dos Capuchinhos, Igreja de N.S. do Bonsucesso (não há referência se é na igreja da Santa Casa da Misericórdia), Igreja de São Brás, Igreja de São Crispim, Igreja de São Joaquim, capelas particulares (duas), Igreja de N.S. das Mercês e Igreja dos Padres (sem referência de quais clérigos se tratavam). ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

⁷⁴⁶ CAVALCANTI, Nireu. *O Rio de Janeiro setecentista. A vida e a construção da cidade da invasão francesa até a chegada da corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 426.

Quadro 7 – Local das missas de corpo presente e na proximidade da morte entre os testadores que solicitaram apenas um local

Local	Nº de testadores
Paróquia	31
Sé	24
Igreja/Convento de Santo Antônio	20
Ordem Terceira de N.S. do Carmo	14
Hospício/Igreja de N.S. da Conceição	13
Ordem Terceira de São Francisco	12
Igreja de São Domingos	7
Igreja de São Pedro	7
Igreja de N.S. do Rosário	6
Igreja/Convento de N.S. do Carmo	5
Igreja do Senhor Bom Jesus do Calvário	5
Igreja de São José	5
Capela de N.S. da Conceição	2
Igreja de Santa Cruz	2
Santa Casa da Misericórdia	2
Ordem Terceira de São Francisco da Penitência	2
Ordem Terceira de São Francisco de Paula	2
Igreja de N.S. da Candelária	1
Igreja de N.S. do Parto	1
Igreja de N.S. Mãe dos Homens	1
Igreja de Santa Efigênia	1
Igreja de São Bento	1
Igreja de São Crispim	1
Igreja de São Brás	1

Fonte: ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

Entre os 603 testadores que solicitaram missas de corpo presente e na proximidade da morte, foi possível saber quais seriam os locais escolhidos em 434 testamentos. Desses,

166 testadores solicitaram missas em apenas um templo, conforme podemos observar no quadro 7. Interessante notar que os três primeiros locais mais elegidos para as missas da tabela 7 se repetem no quadro 7. Contudo, a principal diferença é observar como as igrejas das irmandades foram escolhidas entre os testadores que canalizaram as missas para apenas um templo, refletindo, muito provavelmente, as devoções particulares daqueles testadores. Outra possibilidade é que os altares das confrarias eram ornados com indulgências, pois, conforme discutido no capítulo 2, a maior parte dos altares privilegiados foi impetrado por irmandades.

Especificar no testamento as localidades para a celebração das missas era essencial para os testadores que buscassem selecionar os templos como uma estratégia para a salvação. As *Constituições Primeiras* estabeleciam duas regras para os casos em que não houvesse especificação acerca da igreja para as celebrações requisitadas via testamento. Se o cadáver fosse enterrado na paróquia, as missas requisitadas no testamento seriam ditas pelo pároco. Se a inumação fosse fora da matriz, metade seria dita na igreja do sepultamento e a outra metade na paróquia. Destaca-se como em ambos os casos o pároco sempre seria responsável por celebrar missas por seu paroquiano defunto, o que salienta os vínculos existentes entre o crente e a sua paróquia.

Para os testadores que declaravam os templos específicos, estava proibida a mudança de local, de modo a respeitar o desejo do defunto. Interessante ressaltar como essa temática foi tratada pelo texto da legislação sinodal justamente no título referente às esmolas das missas, pois buscava-se evitar “dúvidas e pleitos que pode haver sobre a disposição de direito comum nesta matéria”.⁷⁴⁷ Em outra passagem da legislação eclesiástica, estabelece-se que caso um sacerdote estivesse ajudando um fiel na redação de seu testamento, os sufrágios demandados no documento não poderiam ser executados pelo mesmo sacerdote, a não ser que esse fosse o pároco. Se porventura um clérigo auxiliasse na escrita do documento com missas a serem celebradas por ele mesmo, previa-se que tais missas seriam reatribuídas para outro eclesiástico.⁷⁴⁸ Ambas passagens sugerem possíveis conflitos na distribuição dos sufrágios entre os sacerdotes que, como a própria legislação sinodal se referiu, seria capaz de levar os mesmos ao pecado da cobiça.

As missas de corpo presente e as celebradas na imediação da morte poderiam ser precedidas ou sucedidas pela realização de ofícios de defuntos. Se a encomendação da alma era pré-requisito para a inumação católica, a legislação sinodal não sugeria a execução de

⁷⁴⁷ VIDE, Sebastião Monteiro, op. cit., livro II, título VI, § 346.

⁷⁴⁸ Ibid, livro IV, título XXXIX, § 785.

ofícios como obrigatória, ficando esse ritual às custas do falecido. Assim como os ritos eucarísticos, os testadores poderiam demandar a celebração de ofício(s), ao descreverem seus funerais nos testamentos, estabelecendo quando, quanto, por quem e onde seria realizado.

De modo geral, os ofícios dos defuntos eram a recitação de um conjunto de orações, salmos e outros fragmentos bíblicos, podendo ser acompanhado por música e executado por um ou vários sacerdotes. A tradição tem sua origem na atividade monástica medieval da oração pelos mortos. Entre os textos dos ofícios, destacava-se o saltério, visto que a Igreja, desde os primeiros tempos, acreditava serem os salmos orações especiais, fortemente inspiradas por Deus, sendo também expressão das orações mais fiéis a Jesus Cristo. Desde o século VI, os beneditinos recitavam todo o saltério durante a vigília dos mortos, contudo, dada a delonga da prática, passaram a rezar somente os sete salmos penitenciais e a litania dos santos, o que formava a *Commendatio animae*. A prática foi estruturada nas horas canônicas⁷⁴⁹, a saber, *vesperas*, *matinas* e *laudes*. A recitação acontecia independentemente do ofício canônico do dia, cuja ocorrência estava relacionada ao dia do falecimento de um membro da comunidade monástica, sendo de corpo presente por estar junto ao cadáver. Com o decorrer dos anos, alarga-se a prática com a celebração de ofícios dos defuntos no primeiro dia livre de cada mês, nas segundas-feiras e no dia dois de novembro, dia de comemoração de todos os fiéis defuntos.⁷⁵⁰

A procura dos monges para a encomenda dessas rezas estava calcada na crença da solidariedade existente entre vivos e mortos, na qual os últimos seriam beneficiados através da intercessão dos primeiros. Além disso, o pedido dessas orações era uma forma de comutar bens materiais em espirituais. Essas comunidades religiosas se dedicavam a rezar em memória dos falecidos em determinados momentos do ano ao ponto de, a partir do século VII, a prática ter sido incorporada à liturgia canônica. No século XI, grande parte dos mosteiros beneditinos já adotava a prática que acabou por se tornar a oração oficial da Igreja em proveito de todos os mortos, comumente recitada como preâmbulo da missa fúnebre. Para Portugal, pouco se

⁷⁴⁹ Segundo o padre Raphael Bluteau, as horas canônicas “significam horas reguladas; começavam desde que saiu o sol, até que se punha as seis, & a sétima cada meia noite. *Prima*, se dizia a romper do Sol, *Terça*, às nove horas do dia cesta, às doze do meio dia; *Noa*, a três da Tarde. *Vesperas*, em saindo o luzeiro, ou estrela de Vênus, que era as seis. *Completas*, depois de anoitecer. Celebravam-se estas horas nestes diferentes espaços de tempo, para que os Clérigos empregassem seu tempo nos ofícios divinos, & o não perdessem em passatempos nocivos.” Consultar: Hora. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, vol. 4, 1712 – 1728. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/hora>. Acesso em: 20 de agosto de 2020.

⁷⁵⁰ ALCOZ, Julia Baldó; BENITO, Julia Pavón. El oficio de difuntos en la Edad Media. La liturgia funeraria en dos códices monásticos del Archivo General de Navarra. *Hispania Sacra*, LXVIII 137, pp. 187-199, 2016, p. 188-190.

conhece sobre a execução dos ofícios dos defuntos ao longo do medievo, embora acredite-se que tenha sido influenciada pelos monges cluniacenses.⁷⁵¹

Os ofícios dos defuntos possuíam relações com a prática musical, sendo celebrados muitas vezes com um repertório musicado já estabelecido. Conforme relata Zuelma Chaves, pesquisas sobre os laços entre música, ofícios e missas de corpo presente ainda carecem de maiores pesquisas e investigação de fontes, sejam manuscritas ou impressas.⁷⁵² A obra portuguesa do frei franciscano Veríssimo dos Mártires *Director Funebre de Ceremonias na administração do sagrado Viatico, Extrema-Unção aos enfermos, Enterro, Officio dos defuntos, Procissão das Almas, e outras funções pertencentes aos mortos, com o Canto, que em todas se deve observar*, de 1749⁷⁵³, é bastante elucidativa quanto ao trabalho dos clérigos diante da morte, descrevendo detalhadamente como deveriam ser realizados os rituais fúnebres, incluindo o repertório musical envolvido nas práticas. O livro foi redigido pelo frei com o intuito de levar à “perfeição do Culto Divino” e, assim, foi dedicado aos párocos, regentes do coro e mais eclesiásticos, tendo como base o livro Ritual Romano do pontífice Paulo V e demais decretos da Igreja. Por esse motivo, a obra conta explicações minuciosas dos ritos fúnebres, a começar pela administração do viático ao moribundo até os sufrágios por sua alma – cabe ressaltar que as explicações estavam em língua vernácula e os rituais estavam em latim. Ao tratar das horas canônicas nos ofícios dos defuntos, o frei dispôs de uma “Instrução Prévia” explicando os propósitos da prática em linhas gerais:

Atendendo a Santa Igreja com piedosos olhos para aqueles seus Filhos que nos precederão com o sinal da Fé, e descansam no sono da Paz, os encomenda com devotas, e solenes Preces no presente Officio ao Eterno Pai, para o qual todas as cousas vivem. Porque nem todos os Filhos da Igreja, que tem a suma felicidade de concluir a presente vida com a preciosíssima posse da final Graça, merecem entrar logo na eterna Bem-aventurança, não havendo ainda satisfeito a Divina Justiça toda a pena temporal, correspondente as suas culpas, que lhes foram perdoadas pela verdadeira Penitência.

⁷⁵¹ Ibid.; D’ALVARENGA, João Pedro. The Office of the Dead in Portuguese Medieval Uses. *Revista Portuguesa de Musicologia*, 4/1, pp. 167-204, 2017; MCGUIRE, Brian Patrick. Purgatory, the Communion of Saints, and Medieval Change. *Viator - Medieval and Renaissance Studies*, Turnhout, vol. 20, p. 61-84, 1989.

⁷⁵² CHAVES, Zuelma Paula Miranda Duarte. *O Officio de Defuntos – repertório musicado monódico, em fontes portuguesas, até c. 1700*. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Ciências Musicais da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2017, p. 15.

⁷⁵³ A edição aqui consultada é a quarta reimpressão da obra feita em 1780, tendo sido acrescentada pelo frei franciscano Francisco Jesus Maria Sarmiento: MARTYRES, Veríssimo dos. *Director funebre reformado para se officiar, e administrar com perfeição o Sacrosanto viatico, Extrema-unção aos enfermos, Officio de Defuntos, Procissão das Almas, e outras funções pertencentes aos mortos...* Lisboa: Regia Officina Typografica, 1780. As diversas reimpressões sugerem o sucesso do título na época. A Biblioteca Nacional de Portugal, por exemplo, tem depositada a sexta reimpressão datada em 1799.

Sobre a primeira instituição deste Ofício, ou sobre qual foi o Autor, que o ordenou, há tantas, e tão diversas Opiniões, que nos parece mais acertado o dizer somente, que ele é antiquíssimo, cujo original princípio de certo não consta.

Ele tem primeiras *Vesperas*, com cinco Salmos, para se implorar a benefício das Almas, por virtude das cinco Chagas do Salvador, o que delinquirão nos cinco sentidos do corpo. E reza-se no fim das mesmas *Vesperas* o Salmo 145. *Lauda anima mea...* porque nele se faz menção do Espírito, que sai do corpo, indo este para a terra, que lhe é própria.

As *Matinas* constam de três *Nocturnos*, e cada um deles de três *Salmos*, três *Lições*, e três *Responsórios*; denotando que solicitamos para as benditas Almas o perdão das suas culpas, por pensamentos, palavras, e obras: a fim de serem admitidas a companhia dos Anjos, que se dividem em três Jerarquias, e cada uma delas tem três Coros.

Nas *Laudes* ajuntamos o Cântico de Zacharias, dando graças a Deus, que pelas entranhas da sua Misericórdia visitou os que estavam nas trevas, e sombras da Morte, fazendo, e concluindo a Redenção do seu Povo. E terminam-se com o Salmo 129. *De profundis...* em que rogamos a Deus, que livres as benditas Almas dos profundos, e penosos cárceres do Purgatório, alcancem, e cheguem à luz, e refrigério do glorioso Paraíso.

Não tem *Capitulas*, *Hinos*, *Absoluções*, *Bençãos*, etc. para imitar os Ofícios, que na semana Santa se fazem pela Paixão, e Morte de Cristo. Também carecem de *Horas menores*, e *segundas Vesperas*; porque referindo-se estas a completa glorificação dos Santos, não competem às Almas, que ainda se acham entre penas.⁷⁵⁴

Na instrução, destacam-se as explicações quanto aos propósitos do ofício de defuntos. Esse conjunto de orações tinha como objetivo iniciar os sufrágios por determinada alma portadora de pecados sem a devida remissão das penas, podendo ser realizado antes mesmo do enterramento do cadáver. O ritual proposto pelo autor parece estar em consonância àquele executado no período medieval pelos monges beneditinos. Interessante notar que em suas palavras o frei expõe como a prática era passível de ser realizada de outras formas, indicando uma possível heterogeneidade na mesma.⁷⁵⁵

A pompa do ritual dependeria do valor investido pelo testador/morto, tal como explica Adalgisa Campos para a época colonial mineira. Os ofícios poderiam contar com

⁷⁵⁴ MARTYRES, Veríssimo dos, op. cit., 1780, p. 150-151.

⁷⁵⁵ Em 1783, foi publicada em Madrid a obra *Version castellana del Oficio de los difuntos, con otras preces y oraciones de la Iglesia, segun el breviario, y ritual romano*, do nobre e poeta Léon del Arroyal. O título foi estruturado buscando ensinar os fiéis acerca o ofício de defuntos, de modo a instruí-los sobre como acompanhar os ofícios ou até mesmo rezá-lo em prol de algum defunto, tal como um breviário e sem pretensões a servir de referência eclesiástica. Logo na nota de abertura, o autor defende a prática diante dos questionamentos protestantes e reafirma sua crença no Purgatório, reforçando a lógica dos laços de solidariedade existentes entre vivos e mortos. No livro, encontram-se os fragmentos bíblicos, responsórios, lições, antifonas, salmos, entre outros, todos em língua vernácula. Embora a obra tenha obtido aprovação eclesiástica, além de ter conseguido o privilégio régio, anos mais tarde foi censurada junto com outras obras já publicadas pelo mesmo autor. O caso é tratado por: DOMERGUE, Lucienne. *La censure des livres en Espagne à la fin de l'Ancien Régime*. Madrid: Casa de Velázquez, 1996. A edição de 1783 pode ser consultada na Biblioteca Digital Hispânica em: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000171112&page=1>. Acessado em 28 de agosto de 2020.

assistentes (diácono, subdiácono e acólitos) que acompanhariam na recitação das orações e nos cantos conduzidos pelo celebrante principal. Esse ofício cantado possuía custo mais elevado, especialmente quando comparado com a missa rezada, a mais simples celebração eucarística. O elemento dispendioso era a presença da música. Outro fator que encareceria os ofícios era a quantidade de lições⁷⁵⁶, aqueles de nove eram mais solenes, enquanto os de três lições eram mais singelos.⁷⁵⁷

Nos testamentos aqui analisados, 158 testadores solicitaram esses rituais, sendo que 133 pediram apenas um ofício, 23 requisitaram dois e dois demandaram três ofícios. Quando comparamos com o número de testadores (682) que solicitaram missas de corpo presente e na proximidade da morte, verifica-se que a requisição de ofícios era menos recorrente. Uma explicação para tal discrepância poderia ser o valor dispendido pelo ofício em relação à esmola das missas, entretanto a documentação não nos permite clarificar perfeitamente tal questão, haja vista que a maior parte dos testadores que se referiu ao valor do ofício solicitou que pagassem a “esmola costumada”. Ainda assim, sabe-se que os ofícios eram mais dispendiosos. Os seis testadores que mencionaram os valores exatos a serem empregados nos ofícios indicaram entre 10\$000 a 30\$000 réis por ritual. A maior cifra por ofício de defuntos foi deixada pelo português Manoel Pinto de Mendonça, falecido em 1748, cuja realização ficou a cargo da Igreja de Santo Antônio. Além dos 30\$000 réis aplicados no ofício, também gostaria que no mesmo dia fossem ditas mais cinquenta missas de esmola de cruzado, totalizando 50\$000 réis por ambos pedidos.⁷⁵⁸

Dos 158 testadores que requereram ofícios, apenas dois não pediram nenhuma missa de corpo presente ou nos dias próximos ao óbito. Um deles foi José Rodrigues Monteiro, falecido em 1755. Solicitou que seu corpo fosse acompanhado por seu reverendo pároco e mais dez sacerdotes e a execução de um ofício de corpo presente em sua freguesia, a ser realizado no dia de seu óbito ou no seguinte. Afirmou ser irmão de Nossa Senhora da Glória e da Boa Morte na expectativa de que as mesmas fizessem os sufrágios costumados aos

⁷⁵⁶ Conforme explica o sacerdote Raphael Bluteau, lição é “o que se lê no Breviário em cada nocturno das Matinas, toma-se da Sagrada Escritura, ou das obras de Santo Padre, ou da vida de Santo, que naquele dia se festeja, & assim se diz ofício de nove lições, ou de três lições, como no tempo Pascoal.” Consultar: Lição. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, vol. 5, 1712 – 1728. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/lição>. Acesso em: 20 de agosto de 2020. Na obra de León del Arroyal referida anteriormente, as lições propostas no ofício são fragmentos bíblicos do livro de Jó. Cabe lembrar que uma passagem de Jó também foi usada por Joseph Boneta em sua obra *Gritos do Purgatório*, conforme discutido no capítulo um.

⁷⁵⁷ CAMPOS, Adalgisa, op. cit., 2013, p. 149.

⁷⁵⁸ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 98.

confrades e não encomendou nenhuma missa por sua alma.⁷⁵⁹ O outro caso foi o testamento do vigário Antônio José de Azevedo Ferreira, de 1790, que solicitou um ofício de corpo presente na Igreja de Nossa Senhora do Carmo, sem ter demandado missas por sua alma, somente deixou 50\$000 réis a serem empregados em missas pelas almas do Purgatório e pelos seus pais.⁷⁶⁰

Interessante a adoção do ofício de defunto como forma principal de sufrágio pela alma. Esse ritual contava com uma série de orações específicas dotadas de valores significativos para o processo de salvação. Contudo, conforme ensinava a Igreja Católica, o sufrágio primordial era a celebração eucarística. Isso também contribui para entendermos a razão que levava aos testadores buscarem acumular mais missas por suas almas do que ofícios. Na ânsia de regredir a estada no Purgatório, as missas seriam potencialmente mais poderosas.

Inserido também na lógica temporal do Purgatório, os ofícios solicitados pelos testadores estiveram atrelados à proximidade do óbito. Foi possível verificar 64 testadores que especificaram quando deveriam ser executados os ofícios, conforme o quadro 8.

Quadro 8 – Ocasão para a realização dos ofícios de defuntos

Ocasão	Nº de ofícios
Dia do falecimento/enterramento	46
Oitavo dia	13
Sétimo dia	10
Dia desimpedido	2
Dia do falecimento ou sétimo dia	1
Sétimo ou terceiro dia	1

Fonte: ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

Do total de 185 ofícios solicitados pelos 158 testadores, foi possível saber a ocasião em que seriam executados em 73 casos. Importa sublinhar que em todas as vezes que os testadores se preocuparam em expressar o momento em que o ritual seria realizado foi na

⁷⁵⁹ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 326.

⁷⁶⁰ Id. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157, f. 39.

proximidade da morte, apontando, assim, para a relação existente entre a prática e a lógica temporal regente do Purgatório. Essa questão fica mais evidente quando observamos os pedidos de ofícios entre os testadores que requisitaram mais de um ofício. Desses 25 testadores, somente 9 indicaram as ocasiões para serem celebrados. Cinco pediram um ofício no dia do decesso e outro no sétimo dia após o falecimento, dois solicitaram um no dia do falecimento e outro no oitavário e, por fim, dois demandaram dois ofícios no dia do óbito. Nesses últimos dois casos, um testador pediu um ofício no Convento de Santo Antônio e outro em sua freguesia e o outro pediu um ofício de corpo presente em sua matriz e outro ofício solene, porém não especificou o local. Dessa forma, esses casos assinalam como a organização temporal dos ofícios pode ser entendida como uma estratégia particular a fim de assegurar ritos sufragâneos fixados no tempo. Cabe lembrar como a questão da brevidade, cobrada tanto pelos testadores quanto admoestada pela Igreja Católica, servia de esteio para as escolhas não só dos tipos de sufrágios elencados, mas quando deveriam ser cumpridos.

Igualmente às missas, os ofícios também teriam regras e impedimentos quanto ao momento em que seriam celebrados. O frei Veríssimo dos Mártires apontou uma longa lista de impedimentos para a celebração do mesmo. Inicialmente, explicou que, estando o corpo presente, estava permitida a realização do mesmo em todos os dias do ano, com exceção dos seguintes: Epifania, quinta-feira, sexta-feira e sábado da Semana Santa, Domingo de Páscoa, Quinta-feira de Ascensão, Domingo do Espírito Santo, Corpo de Deus, Assumpção de Nossa Senhora e no Natal. Caso o cadáver não estivesse presente, as restrições eram variadas, determinando, inclusive, a forma e a duração do rito.⁷⁶¹

⁷⁶¹ “Não havendo corpo presente, não se pode de manhã dizer no Coro o Ofício de Defuntos nos dias de primeira, e segunda classe; nem também nos Domingos, e dias de Preceito. E diz-se de *manhã*; porque depois das segundas Vesperas, não há impedimento para se fazer em qualquer daqueles dias. Diz-se também *no* Coro; porque nos mesmos dias, e ainda em qualquer de todos os outros excetuados, bem se pode recitar, ou cantar o Ofício de Defuntos no Capitulo, ou em alguma Capela fora da Igreja. Note-se, que se o Defunto for de manhã sepultado, a tempo, que se lhe não possa fazer o Ofício, se reservará para o dia seguinte ainda que seja de rito *duples maius*. E se este for da primeira ou segunda classe, se fará o tal Ofício depois das segundas Vesperas; ou se reservará para os dias terceiro, ou sétimo, que não forem clássicos. Também faltando o corpo presente, se não pode fazer o Ofício de Defuntos publicamente na Igreja no Domingo, Segunda, Terça, e Quarta-feira da semana Santa, (porque gozam do rito de primeira classe) nem nas Vigílias de Natal, e Pentecostes, nem nas infra octavas do Natal, Epifania, Pascoa, Espírito Santo, e Corpo de Deus [...]. Na Real presença do Santíssimo, exposto por ocasião do Lausperenne, ou por causa pública, não se pode celebrar o Ofício de Defuntos no dia da morte [...]. Chegando a notícia do falecimento de algum Religioso antes das Vesperas: logo depois das do Ofício Divino se lhe farão as de Defuntos [...] E se o dia seguinte for Santo, ou Clássico, se 22 reservará o Ofício para então se fazer depois das segundas Vesperas. E se acontecer seguirem-se dous, ou tres Clássicos, ou dias Santos, ficará para o fim das segundas Vesperas do último. [...] Ultimamente se adverte, que em qualquer hora diurna, ou nocturna dos dias não excetuados se pode celebrar o Officio de Defuntos, menos as Vesperas; porque estas se não devem fazer pela manhã, nem ainda de noite depois de Matinas.” MARTYRES, Veríssimo dos, op. cit., 1780, p. 119-121.

Quadro 9 – Locais para a realização dos ofícios de defuntos

Local	Nº de ofícios
Paróquia	37
Igreja/Convento de Santo Antônio	32
Sé	24
Igreja/Convento de N.S. do Carmo	15
Igreja do Senhor Bom Jesus do Calvário	10
Igreja de São Pedro	8
Ordem Terceira de São Francisco	4
Candelária	3
Igreja/Ordem Terceira de São Francisco de Paula	3
Igreja de São Bento	2
Igreja de N.S. do Bonsucesso	1
Ordem Terceira de N.S. do Carmo	1
Igreja de Santa Rita	1

Fonte: ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

Entre os 185 ofícios de defuntos solicitados, foi possível saber em qual templo seriam celebrados 141 deles. Para a confecção do quadro 9, foram consideradas as informações registradas tanto quando o testador se referia à igreja diretamente quanto quando mencionava qual seria o celebrante. Igualmente às missas analisadas, os ofícios seriam celebrados, em sua maioria, nas matrizes. Para os valores praticados nas paróquias, as visitas pastorais do Monsenhor Pizarro nas freguesias do recôncavo da Guanabara revelam algumas cifras ofertadas aos párocos, sendo díspares a cada paróquia visitada. Na freguesia de Nossa Senhora do Desterro de Campo Grande, por exemplo, o pároco receberia 6\$000 réis nos ofícios de corpo presente, enquanto os sacerdotes que o assistissem levariam 2\$000 réis, se fosse realizado fora da matriz, ou 1\$200 réis, se fosse na matriz. Já na freguesia de São Tiago de Inhaúma, o pároco recebia 4\$800 réis pelo ofício de corpo presente com missa cantada, mais uma vela de libra, enquanto o padre assistente ganharia 640 réis e uma vela de ½ libra.⁷⁶²

À semelhança dos pedidos de missas observados previamente, os religiosos de Santo Antônio seriam responsáveis pela celebração de uma parcela significativa dos ofícios requisitados. Tomando o exemplo do testador Manoel Pinto de Mendonça, se os rituais na igreja de Santo Antônio fossem por volta de 30\$000 réis, a prática deveria ser a fonte de uma boa renda para o convento franciscano.

⁷⁶² ACMRJ. Livro das Visitas Pastorais feitas pelo Monsenhor Pizarro no ano de 1794, f. 245v-248.

Em seguida, as ordens terceiras e irmandades também apareceram entre as celebrantes elencadas pelos testadores. Os seis testadores que solicitaram seus ofícios nas ordens terceiras indicaram em seus testamentos pertencerem a essas associações. Entre aqueles que solicitaram na igreja do Bom Senhor de Jesus do Calvário, 7 afirmaram ser associados à dita irmandade, apontando igualmente para a propensão de os irmãos deixarem esses ofícios aos sodalícios que participavam em vida. Não apenas pode ser lido como o desejo de receberem essas orações pela comunidade devocional a qual integravam, como também era uma forma de legar para a instituição.

Ademais, não se pode perder de vista que entre os sufrágios esperados pelos testadores quando nomeavam suas irmandades nos testamentos poderiam também constar os ofícios de defuntos. Dos compromissos mencionados anteriormente, a irmandade de São Pedro garantia aos irmãos eclesiásticos um ofício de nove lições com missa, um dos mais pomposos. O testamento de Dona Vitória Furtado de Mendonça, morta em 1750, faz referência a outra associação que também prometia um ofício aos confrades defuntos. Após pedir um ofício de corpo presente em sua freguesia e outro no oitavário celebrado pelos religiosos de Santo Antônio, a testadora informou ser terceira da ordem carmelita e, assim, pediu ao prior, e demais religiosos, que executassem um “ofício que eles costumam fazer pelos Irmãos confrades me queiram fazer esmola e mercê e seja de corpo presente e não podendo ser no mesmo dia por algum impedimento forçoso seja no dia seguinte ou no primeiro desimpedido”.⁷⁶³ Talvez seja possível que outros sodalícios da cidade, em seus compromissos, também oferecessem aos seus falecidos os ofícios, o que poderia contribuir para os motivos de menos testadores buscarem solicitar esses ritos em suas últimas vontades, haja vista que já os receberiam de suas irmandades e ordens terceiras.

Para finalizar os rituais procurados pelos testadores na proximidade do decesso, cabe analisar os pedidos de missas que não eram intencionados para a sua alma. Nesse sensível momento do passamento, alguns testadores buscaram ciclos de missas e/ou missas votivas⁷⁶⁴ (a serem ditas em prol de santos e de Jesus Cristo). Em linhas gerais, essa estratégia de deixar missas às santidades objetivava alcançar a intercessão daquelas. Os ciclos de missas, tal como explicou Carlos Eire, pretendiam ser uma compilação de celebrações bem marcadas no tempo

⁷⁶³ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 178.

⁷⁶⁴ Definindo missa votiva como “a que se prometeu por voto”, o padre Raphael Bluteau explica que voto é “uma promessa feita a Deus, ou a algum Santo, deliberada, & voluntariamente, com o coração, ou com palavras [...]”. Consultar: Voto. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, vol. 8, 1712 – 1728. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/voto>. Acesso em: 20 de agosto de 2020.

a partir da crença de que tal conjunto de missas liberaria a alma do Purgatório.⁷⁶⁵ No quadro 10, seguem essas missas solicitadas por 24 testadores.

⁷⁶⁵ EIRE, Carlos. *From Madrid to Purgatory: The art and craft of dying in sixteenth-century Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 223-224.

Quadro 10 – Missas votivas e ciclos de missas na proximidade da morte por intenções variadas

TESTADOR(A)	QUANTIDADE/TIPO DE MISSAS	LOCAL/CELEBRANTE	ESMOLA
José Leitão	missas de São Gregório	Conventos da cidade	“as duas da paixão se dará [...] duas patacas”
Francisca Vieira	3 missas da Rainha Santa	Pároco e coadjutores	1\$280 réis cada
Domingos Cardoso	3 missas da Rainha Santa	-	1\$280 réis cada
Jacinto Alves de Abreu	6 missas ao Santíssimo Sacramento, 3 missas às três pessoas do Santíssima Trindade e em nome das três horas em que Cristo esteve na cruz e 1 à Nossa Senhora em memória da última agonia que teve ao pé da cruz	Altar privilegiado do Santíssimo Sacramento na Igreja de N. S. do Carmo	640 réis cada
	5 missas ao Santíssimo nome de Jesus, 5 às cinco chagas de Cristo Senhor Nosso, 7 missas aos sete gozos do dito santo e 5 missas ao Santíssimo nome de Maria	Altar privilegiado de São José	480 réis cada
Anna Ferreira	300 missas em memória das três horas que Cristo esteve na cruz e Nossa Senhora	Altar do Santíssimo Sacramento na Igreja de N. S. do Carmo	640 réis cada
Josefa de Souza Maciel	3 missas Rainha Santa Catarina	-	Quatro patacas cada
Martinho Alves Porto	3 missas da Dona Catarina	-	Dois cruzados cada
Antônio de Figueiredo de Almeida	5 missas às cinco chagas de Cristo Senhor Nosso	Altar privilegiado do Santíssimo Sacramento na Igreja de N. S. do Carmo	640 réis cada
Francisco Mendes Bordalo	3 missas em memória das três horas que meu Senhor Jesus Cristo esteve na cruz e 1 a virgem Nossa Senhora em memória da última agonia que a virgem Nossa Senhora teve ao pé da cruz	Altar privilegiado do Santíssimo Sacramento na Igreja de N. S. do Carmo	480 réis cada
Ignácia de Oliveira Chaves	3 missas em memória das três horas que Cristo esteve na cruz e 1 à Virgem Nossa Senhora pela última agonia que teve ao pé da cruz	Altar privilegiado do Santíssimo Sacramento na Igreja de N. S. do Carmo	Pataca e meia cada
Vitória Furtado de Mendonça	missas de São Gregório	Altar privilegiado na Igreja de Santo Antônio	Cruzado ou pataca e meia cada

Veríssimo Rodrigues de Andrade	3 missas da Rainha Santa	-	960 réis cada
João Pinto Guedes	3 missas de Dona Catarina	-	-
José da Silva	3 missas em memória das três horas que Cristo esteve na cruz	Altar privilegiado	Duas patacas cada
Ana da Costa Ribeiro	3 missas da Rainha Santa Isabel	Ordem Terceira de São Francisco	640 réis cada
Manoel Antônio Guimarães	3 missas em memória das três horas que Cristo esteve na cruz	Altar privilegiado do Santíssimo Sacramento na Igreja de N. S. do Carmo	640 réis cada
André Nunes Furtado	3 missas de Dona Catarina	Igreja de N. S. do Carmo	Dois cruzados cada
Manoel Afonso Correia de Faria	1 missa à Encarnação do filho de Deus, 1 ao Nascimento do mesmo Senhor, 1 a sua circuncisão, 1 à Paixão, 1 à Ressurreição e 1 à Nossa Senhora do Rosário	Altar privilegiado	640 réis cada
Antônio Cabral da Fonseca	3 missas da Rainha Santa	-	Duas patacas
Anacleto de Freitas Porto	5 missas em Louvor das Cinco Chagas de Cristo e 3 missas em louvor das três horas que Cristo esteve na Cruz	Altar privilegiado	480 réis cada
Manoel Carvalho Moreira	6 missas ao Santíssimo Sacramento, 5 missas ao Santíssimo Nome de Jesus, 5 missas as Cinco Chagas de Cristo Senhor Nosso	Altar privilegiado	640 réis cada
Josefa de Jesus Maria	1 missa do nascimento do Cristo Senhor Nosso e 1 missa à Nossa Senhora da Boa Morte	Igreja de São José	1 cruzado cada
Pedro Barbosa Leitão	1 missa a Santo Antônio	Altar privilegiado de Santo Antônio na Igreja de Santo Antônio	640 réis cada
João Rodrigues Guimarães	5 ao Santíssimo Sacramento, 3 as Divinas pessoas da Santíssima Trindade, 5 às Cinco Chagas de Cristo Senhor Nosso, 3 em memória das três horas que Cristo Senhor Nosso esteve na Cruz, 1 à Virgem Mãe Santíssima Senhora Nossa em memória das últimas angústias que teve ao pé da Cruz e 3 à Nossa Senhora da Boa Morte em memória do Trânsito da Sua Santíssima vida	-	640 réis cada

Fonte: ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

No quadro 10, observam-se algumas intenções e ciclos de missas solicitados repetidamente pelos testadores. Dois deles, requisitaram *missas de São Gregório*. Tais celebrações são oriundas da prática medieval de rezar trinta missas a determinado defunto a fim de propiciar a liberação dessa alma do Purgatório. Encontra-se referência a essa prática na obra *Diálogos* redigida no século VI pelo pontífice Gregório I, na qual o mesmo relata o caso do monge Justus do Mosteiro de Santo André que teria se libertado das penas temporais por meio da celebração de missas. No leito de morte, Justus revelou ter três pepitas de ouro em seu poder, infringindo a regra do mosteiro. Por essa desobediência, teve como punição morrer sozinho, sem estar acompanhado de seus irmãos. Quando comunicado sobre tal castigo, pôs-se em meditação acerca de seus pecados, em busca de contrição. Ao seu cadáver não foi dada sepultura, tendo o corpo sido enterrado em um monte de esterco junto com o ouro. Trinta dias depois, Gregório I, sentindo-se tocado pela situação penosa do Justus, solicitou ao prior a celebração diária do sacrifício eucarístico em intenção ao monge por trinta dias consecutivos. No trigésimo e último dia, Justus apareceu para outro monge relatando que estivera em miséria, mas por meio das missas escapou das penalidades às quais estivera submetido.⁷⁶⁶

Cabe ressaltar que à época que o pontífice elaborou a obra, a ideia de Purgatório ainda não compunha os ensinamentos da Igreja, muito embora já fosse prática a oração pelos mortos. Muitas das ideias e questionamentos de Gregório estavam baseadas na obra de Santo Agostinho, contudo o papa foi mais assertivo na afirmação da eficácia do sacrifício eucarístico oferecido aos mortos.⁷⁶⁷ Isso pode ser observado em outra passagem em *Diálogos*. Gregório I relata a história de um padre que ao banhar-se na termas foi ajudado por um homem estranho e atencioso. Diante da gentileza, quando retornou ao local, o sacerdote levou dois pães para o mesmo, que foram recusados pelo homem. Os pães, por serem sagrados, não poderiam ser consumidos por ele, uma vez que estava ali aprisionado como servente devido aos pecados cometidos em vida. Por essa razão, solicitou ao padre que oferecesse os mesmos a Deus para que o ajudasse a se libertar de suas penas e, assim, desaparecer do local. Dado o pedido, o clérigo teria se colocado em orações e súplicas chorosas e oferecido diariamente uma missa ao defunto durante uma semana. Ao retornar à termas, não avistou mais o estranho.⁷⁶⁸

⁷⁶⁶ SAINT GREGORY THE GREAT. *Dialogues*. Tradução de Odo John Zimmermann. Washington: The Catholic University of America Press, 1959, p. 268-270.

⁷⁶⁷ ATWELL, R. R. From Augustine to Gregory the Great: an Evaluation of the Emergence of the Doctrine of Purgatory. *Journal of Ecclesiastical History*, Cambridge, vol. 38, n.º. 2, abr – 1987, p. 173.

⁷⁶⁸ SAINT GREGORY THE GREAT, op. cit., 1959, p. 266-267.

Além dessas histórias, na legenda de São Gregório conta-se que sua mãe, sob a forma de uma horripilante aparição, o visitou solicitando trinta missas em sua intenção para aliviar seus suplícios. Tempo depois, foi visitado por uma mulher em tal glória que a confundiu com a Virgem Maria, entretanto era sua mãe, radiante após a intercessão recebida.⁷⁶⁹ Histórias como essas que deram corpo a crença das missas de São Gregório como modo de libertação das almas do Purgatório. A prática variava de acordo com a localidade. Na França, o trintário de São Gregório era a celebração de uma missa diária por trinta dias consecutivos acompanhadas da leitura de textos bíblicos e orações. Cada missa estava relacionada a uma festividade específica do calendário litúrgico. Na Inglaterra, as trinta missas estavam relacionadas à dez festividades, sendo que a cada uma se repetia três vezes no oitavário da comemoração. Em contraste ao praticado na França, as missas de São Gregório na Inglaterra não se celebravam dentro de um mês, mas se prolongavam dentro de todo o ano litúrgico. Com pequenas variações, as dez festas normalmente eram: Natividade, Epifania, Ressurreição, Ascensão, Pentecostes, Natal, Trindade, Anunciação, Assunção e Purificação.⁷⁷⁰

Para o Portugal tardo-medieval, Maria de Lurdes Rosa indica que nos regimentos portugueses do século XV, o trintário⁷⁷¹ de São Gregório era distribuído ao longo de ano, sendo composto de cinco missas no Natal, cinco na Natividade, cinco na Invenção da Santa Cruz, cinco da Anunciação, cinco da Ressurreição e cinco da Assunção de Nossa Senhora. Além deste, outros ciclos de missas eram igualmente solicitados pelos testadores à época, como as trinta e três missas de São Amador. Rosa argumenta que parte do sucesso do trintário gregoriano derivava da devoção à chamada “missa de São Gregório”, uma celebração centrada na transubstanciação.⁷⁷² Isso porque, de acordo com a legenda do santo, durante a celebração de uma missa, o pontífice teria tido uma visão de Cristo em sua tumba, mostrando suas chagas e ladeado dos instrumentos de sua paixão. Essa cena do sacrifício eucarístico foi estampada em vários folhetos que prometiam milhares de anos de indulgências para aqueles que rezassem cinco Pai Nosso, cinco Ave Maria e um credo diante da imagem. O historiador

⁷⁶⁹ PFAFF, Richard. The english devotion of St. Gregory's trental. *Speculum*, Chicago, vol. 49, no. 1, jan., pp. 75-90, 1974, p. 77.

⁷⁷⁰ COLE, Penny J. Purgatory and Crusade in St. Gregory's Trental. *The International History Review*, Abingdon, Vol. 17, No. 4, pp. 713-725, 1975, p. 713-715.

⁷⁷¹ João Francisco Marques explica, a partir das disposições do Bispado de Guarda de 1500, que os trintários poderiam ser abertos ou cerrados, sendo que o que os diferenciavam eram a disciplina sob a qual seriam praticados. Os primeiros eram a realização das trintas missas ao longo do mês pelo(s) sacerdote(s), enquanto nos últimos o(s) clérigo(s) celebrantes não podiam sair da igreja durante os trinta dias, comendo e dormindo no templo, dedicando-se no tempo vago a rogar pela alma do defunto. Ver: MARQUES, Francisco, op. cit., 2000, p. 588.

⁷⁷² ROSA, Maria de Lurdes, op. cit., 2005, p. 412-413.

Eamon Duffy explica que a relação entre as orações e as imagens associadas à crucificação e às chagas de Cristo expressavam a esperança de perdão no momento da morte, de modo que a devoção à Paixão de Cristo era uma forma de apelo pessoal à redenção.⁷⁷³

Analisando os testamentos lisboetas da primeira metade do século XVIII, Ana Cristina Araújo encontrou que um a cada dez testadores solicitaram ao menos um trintário. Entretanto, afirma que, no decorrer do século, a solicitação dessas missas cai, apontando para seu desuso entre os lisboetas.⁷⁷⁴ Para os testamentos aqui analisados, essas missas apareceram duas vezes, conforme mostrado no quadro 9, e uma terceira vez, na qual a testador Antônio Ferreira de Figueiredo pediu “as missas de São Gregório que São trinta de esmola Costumada”, a serem pagas com sua terça.⁷⁷⁵ Todas as três ocorrências não nos fornecem maiores detalhes sobre como e quais missas seriam especificamente rezadas, pois, como visto, a prática variava de acordo com a localidade. Esse ponto fica ainda mais nítido a partir do pedido de José Leitão, falecido em 1746: “se dirão as missas de São Gregório na forma que declaro em um papel assinado e escrito por mim que se achará dentro a este testamento repartidas pelos conventos da Cidade e pelas missas mais extensas como são as duas da paixão se dará a esmola de duas patacas”.⁷⁷⁶ De modo geral, o trintário gregoriano não teve grande adesão entre os testadores da cidade, mesmo que a prática estivesse ligada à aceleração do processo de purgação de pecados, dentro de trinta dias.

O ciclo de missas mais solicitado por alguns dos testamentos aqui analisados foi o da Rainha Dona Catarina, tendo sido expressa como “Rainha Santa” e “Dona Catarina”. O mais interessante foi a forma na qual os testadores André Nunes Furtado e Martinho Alves Porto se referiram às missas: ambos afirmaram que queriam as missas “que traz Castro de bem morrer”.⁷⁷⁷ Os dois testadores estavam fazendo alusão ao manual de bem morrer do Estevão de Castro. Na edição consultada de 1627, não há nenhuma menção a esse ciclo de missas, contudo na edição de 1637 foram acrescentadas essas sugestões de missas.⁷⁷⁸ No interior da

⁷⁷³ DUFFY, Eamon. *The stripping of the altars. Traditional religion in England, 1400-1580*, New Haven e Londres, Yale U. P., 1992, p. 238-242.

⁷⁷⁴ ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa: atitudes e representações (1700-1830)*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997, p. 389-390.

⁷⁷⁵ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, f. 118V.

⁷⁷⁶ Id. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 25v.

⁷⁷⁷ Ibid, f. 144, 151.

⁷⁷⁸ Na pesquisa feita a partir das edições da obra disponíveis online nos repositórios de bibliotecas digitais de Portugal e do Brasil, a edição mais antiga com o acréscimo das missas foi a de 1637, contudo aqui foi consultada a de 1639. Ver: CASTRO, Estevão de. *Breve aparelho, e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão, com a recopilção da materia de testamentos, & penitenc[i]a, varias orações devotas tiradas da Escritura Sagrada, & do Ritual Romano de N. S. P. Paulo V./ composto pello Padre Estevão de Castro*

obra, os ciclos de missas propostos precediam o texto original, sob o título “Memória de todas as missas que até hoje se sabem serem reveladas por alguns Santos, assim pelas almas do Purgatório, como por negócios graves, & de que mistérios; para que se leiam ao enfermo, & o provoque a devoção de as mandar dizer”. Ao introduzir as missas recomendadas, explicava-se que Deus permitia a revelação de “particulares officios, & orações para remédio de algumas necessidades” para proveito dos fiéis católicos. A recomendação era que tais missas fossem ditas antes mesmo do falecimento do moribundo, mas também poderiam ser requisitadas no testamento.⁷⁷⁹

Sobre as missas da Dona Catarina, informava-se que a rainha as teria mandado dizer quando estava agonizando no leito de morte. A decisão da rainha estava baseada na história de um papa que teria pedido a três sacerdotes que celebrassem uma missa cada no momento em que o pontífice estivesse a expirar – caso fosse a hora permitida para realizar missa. Uma “missa da inefável caridade com que Deus se fez homem”, isto é, a primeira missa do Natal, outra “da grande agonia que o Senhor sentiu em o horto”, isto é, a missa de quarta-feira das trevas com a Paixão de São Lucas e a última “da grande agonia que o mesmo Filho de Deus sentiu, quando expirou na cruz”, isto é, a missa da Paixão.⁷⁸⁰ Ana Cristina Araújo explica como essa sequência de celebrações eucarísticas seria uma estratégia para encurtar o período de passagem no Purgatório através da recapitulação da biografia e Paixão de Cristo. Por tal razão, seriam solicitadas antes mesmo do decesso ou na proximidade do trespasse.⁷⁸¹

No que concerne, ainda, às missas observadas no quadro 10, cabe ressaltar a eleição de altares privilegiados para celebração das missas. Observa-se não apenas o desejo de reduzir o tempo de purgação via ciclos de missas, mas de extingui-lo por meio das indulgências. A escolha desses altares, conforme a doutrina católica, viabilizaria a libertação da alma do defunto a partir da concessão de indulgência plenária. O altar privilegiado seria, desse modo, uma forma de adicionar mais atalhos à salvação pessoal em uma prática a qual já se acreditava ser encurtadora dos tormentos purgatoriais. De modo geral, verifica-se os

sacerdote professo da Companhia de Jesus. Acrescentadas [sic] as missas de S. Gregorio, & outras... Lisboa: Antonio Alvarez, 1639.

⁷⁷⁹ CASTRO, Estevão de, op. cit., 1639, n.p. Os conjuntos de missas sugeridos eram: “As Missas de S. Gregório, ou de S. Vicente Ferrer que são as mesmas, são quarenta, & sete.”, “As Missas das Chagas, que comumente se chamam das duas irmãs, & são seis.”, “As Missas da alma desamparada são três.”, “As Missas de S. Nicolau de Tolentino São Sete.”, “As Missas de S. Agostinho, são cinco.”, “As Missas da Imperatriz são quarenta, & uma.”, “As missas dos Reis são treze.”, “As Missas da Luz por defuntos são treze.”, “As Missas de Santo Amador são trinta, & três.”, “As Missas de S. Monica são sete.”, “As Missas do Desterro são sete.”, “As Missas da Rainha dona Catherina são três.”, “As Missas dos quinze Mistérios do Rosário são 15.” e “As Missas das nove festas de N. Senhora.”

⁷⁸⁰ Ibid.

⁷⁸¹ ARAÚJO, Ana Cristina, op. cit., 1997, p. 430.

testadores lançando mão de diversos instrumentos que acreditavam ser poderosos diante de um *post mortem* incerto. A tônica do discurso amedrontador da Igreja Católica materializava-se na adoção de práticas fúnebres que se sobrepunham, sem incoerências, na busca de uma salvação célere. Para além de resguardar uma boa morte, a combinação e acumulação de uma miríade de rituais era uma estratégia daqueles que pretendiam desafiar, o mais breve possível, o relógio inserido na eternidade.

No quadro 10, verificam-se também a solicitação de outras missas votivas. Diferentemente dos ciclos de missas solicitados em sua maioria na proximidade da morte, as missas votivas foram bastante demandas pelos testadores a partir das verbas da terça testamentária, juntamente a outras missas por sua alma, por parentes, por escravos e outras almas de seu círculo social, as quais serão analisadas a seguir.

4.2 As missas e a terça testamentária

No item anterior foi explicada a diferença entre o custeio dos sufrágios realizados no e na proximidade do funeral e os demais a serem financiados com a terça parte dos bens dos testadores. Igualmente às missas analisadas previamente, a brevidade na execução dos sufrágios da terça testamentária era desejada pelos fiéis, entretanto essa vontade era atravancada pela delonga na execução dos testamentos. Para a execução dos testamentos, os testadores rogavam no documento algumas pessoas, normalmente três, que poderiam atuar como testamenteiros para dar cabo de suas últimas vontades. Após a confirmação do testamento pelo juiz, o testamenteiro deveria realizar as disposições deixadas pelo defunto e reunir os recibos e certidões comprovando os gastos tal qual ordenadora o testador. Toda essa documentação formaria o volumoso processo de “contas testamentárias” que perdurava, muitas vezes, por vários anos, mesmo que o testador estivesse estipulado um prazo para o cumprimento de seu testamento. Dar cabo das doações, das dívidas ativas e passivas, das vendas, entre outras disposições, levava tempo, de modo que, comumente, os juízes estendiam os prazos para a execução do documento. Na leitura dos testamentos, não raro encontramos os testadores condicionando a venda de determinado bem, por exemplo, para conseguirem ter verbas para custear um(ns) sufrágio(s). Por todo o encargo inerente à função do testamenteiro, regularmente a tarefa ficava à incumbência da família.⁷⁸²

⁷⁸² FARIA, Sheila de Castro, op. cit., 1998, p. 273-277.

Nas páginas anteriores, pudemos observar como o discurso eclesiástico culpava os testamenteiros pela inércia na hora de concretizar os sufrágios estabelecidos pelo defunto, incorrendo, inclusive, em pecado. Perante a realidade morosa, nas *Constituições Primeiras* alertava-se sobre os testamenteiros que não agiam em interesse dos defuntos:

Porquanto os testamenteiros, por se lograrem dos bens dos defuntos e outros interesses e respeitos temporais, com grande encargo de suas consciências, deixam de cumprir o que lhes é mandado nos testamentos e últimas vontades, por cuja causa as almas dos testadores não são socorridas com os sufrágios e esmolos que mandam fazer, antes são muitos defraudadas pela tal dilação [...].⁷⁸³

Dado o prejuízo aos fiéis defuntos, a ação dos testamenteiros em retardar – ou nem realizar – os sufrágios deveria ser combatida e, assim, a legislação sinodal estabelecia que todos os testamentos deveriam ser cumpridos em até um ano e um mês, contado a partir da data do falecimento. Além disso, os executores testamentários tinham obrigação de atender exatamente o que estava disposto e ordenado no documento. Qualquer modificação, fosse nos sufrágios, fosse na extensão do prazo, deveria passar pela liberação do Juízo da Provedoria de Capela e Resíduos (no caso de a prestação de contas do testamento ocorrer no âmbito da administração real) ou do Juízo Eclesiástico (no caso de a prestação de contas do testamento ocorrer no âmbito da administração do bispado), que dividiam entre si o processo de execução testamentária.⁷⁸⁴ Essa divisão entre as instituições monárquica e eclesiástica fora estabelecida por um acordo com a Santa Sé pelo qual se dividia os testamentos das pessoas que falecessem nos meses ímpares para os eclesiásticos e meses pares para os agentes reais, a fim de evitar conflitos entre a esfera eclesiástica e secular.⁷⁸⁵ Em ambas as instâncias, o testamenteiro precisaria prestar contas de como os bens do defunto estavam sendo geridos.

Para conhecermos melhor como os testamentos eram executados, é necessária a análise das contas testamentárias a fim de comparar o intuito dos testadores em relação ao que os testamenteiros de fato desempenhavam, o que foge ao escopo de nossa pesquisa.⁷⁸⁶ Nesse

⁷⁸³ VIDE, Sebastião Monteiro da, op. cit., 2010, livro IV, título XLI, § 790.

⁷⁸⁴ Ibid, § 791, 792, 811.

⁷⁸⁵ MARTINS, William de Souza. “Contas testamentárias: a justiça eclesiástica e a execução de testamentos no Rio de Janeiro (c.1720-1808)”. In: GUEDES, Roberto; RODRIGUES, Cláudia; WANDERLEY, Marcelo da Rocha (Orgs.). *Últimas Vontades: testamento, sociedade e cultura na América Ibérica (séculos XVII-XVIII)*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015, p. 51-54.

⁷⁸⁶ William Martins realizou análise nesse sentido no capítulo indicado na nota anterior. Algumas questões relativas à execução dos testamentos do Rio de Janeiro também foram estudadas por Iury Matias Soares, especialmente no que toca ao papel dos testamenteiros. Consultar SOARES, Iury Matias. *Os agentes vivos do bem-morrer: o testamenteiro e o Juízo Eclesiástico nas execuções testamentárias no Rio de Janeiro colonial*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2015.

sentido, entende-se o testamento como um documento capaz de traduzir as crenças soteriológicas, na qual os testadores buscavam lançar mão das melhores estratégias de salvação mediante os recursos pecuniários que dispunham, mesmo que ao final não saibamos se tais determinações foram acolhidas ou não. Nas *Constituições Primeiras*, indicava-se a importância da brevidade na realização dos sufrágios, pois seria “verossímil que assim o querem os testadores em todas as suas disposições”. Assim, ordenavam que “com toda brevidade” cumprissem as missas e ofícios que os defuntos estipularam. Para tal, estabelecia que os testamenteiros “cumprirão dos bens dos defunto que tiverem em seu poder, sem que seja necessário esperar-se aceitação da herança”⁷⁸⁷. Novamente, o estudo das contas testamentárias será chave para a compreensão de como as regras da legislação sinodal se desdobravam na prática.

De toda forma, é inegável o grande investimento fúnebre despendido pelos fiéis católicos, conforme temos visto. A busca pela salvação individual rendia à instituição eclesiástica cifras que se sobrepunham de tal forma que nem mesmo os sacerdotes davam conta de rezar todas as missas pelas almas. Em Portugal, a análise dos breves de redução por Laurinda Abreu revela a prática das instituições religiosas e particulares em recorrerem a Santa Sé a fim de comutarem ou finalizarem a quantidade de missas outrora prometida para os defuntos. A historiadora indica como ao longo do século XVIII a requisição desses breves ampliou-se significativamente. O acúmulo de missas era resultado da difusão da crença no Purgatório nos finais do século XVI e no decorrer do XVII (de sorte que nos setecentos acumularam-se inúmeras missas a serem rezadas) e também da ruína financeira a qual se encontravam instituições religiosas, especialmente as abaladas pelo terremoto de 1755. A obtenção desses breves era um processo complexo, por meio do qual a Santa Sé buscava agir em benefício dos mortos, constantemente ressaltando a importância do cumprimento das determinações testamentárias.⁷⁸⁸

Outra questão que se impunha era a flutuação dos valores das missas. Para a Espanha quinhentista, Carlos Eire expõe como a inflação existente afetava as esmolas deixadas pelos testadores que, com a passagem do tempo, não cobriam mais as cifras cobradas pelos sacerdotes. Assim, muitos testamenteiros não satisfaziam as determinações testamentárias. O problema foi abordado em diversos sínodos hispânicos quando decidiam que os valores precisavam ser corrigidos de acordo com os costumes locais. Para Eire, fica claro como os

⁷⁸⁷ VIDE, Sebastião Monteiro da, op. cit., 2010, livro IV, título XLI, § 799, 800.

⁷⁸⁸ ABREU, Laurinda. A difícil gestão do purgatório. Os Breves de Redução de missas perpétuas do Arquivo da Nunciatura de Lisboa (séculos XVII-XIX). *Penélope: revista de história e ciências sociais*, nº. 30-31, 2004, p. 51-75.

sacerdotes se encarregavam de mais missas do que poderiam dizer, sendo um fato sabido pelos próprios testadores. Dessa forma, entende a solicitação dos sufrágios como um ideal e não necessariamente uma realidade. Isso o leva a questionar se o número crescente de missas ao longo do século XVI em Madri não seria uma forma de os testadores compensarem o fato de que apenas uma porção seria rezada. O historiador aponta que a falta de documentação primária impedia a exploração dessa hipótese.⁷⁸⁹

Em face do exposto, cabe ressaltar que ao analisar a solicitação de missas nos testamentos estamos nos movendo no campo das intenções dos testadores. Como aspirava-se investir montantes consideráveis em sufrágios, alguns estudos apontam como a execução testamentária poderia provocar o empobrecimento de famílias. Utilizando-se da terça, a ser livremente disposta, e custeando o funeral, parte do patrimônio do defunto era convertida em práticas fúnebres variadas, ao ponto de gerar um contínuo escasseamento do patrimônio familiar a cada geração.⁷⁹⁰ Para o Rio de Janeiro, através da análise de testamentos e inventários da freguesia da Candelária, João Fragoso encontrou que por volta de 60% das verbas das terças foram canalizadas à missas e doações para as irmandades. Nos períodos entre 1715-1718 e 1739-1740, o percentual cai para por volta de 50%, mantendo ainda considerável expressividade. Isso leva ao historiador assinalar que um quinhão significativo proveniente da atividade mercantil do Rio de Janeiro era levado ao além-túmulo, juntamente com o falecido.⁷⁹¹

A partir dos testamentos setecentistas da freguesia do Santíssimo Sacramento da Sé, foi possível verificar como os católicos buscaram munir-se estrategicamente no processo de salvação com missas. Em contraste com as de corpo presente, celebradas na proximidade do trespasse, as demais missas de sufrágios não necessariamente seriam rezadas com brevidade, dado os motivos explicados previamente, mas atendiam ao mesmo propósito: escapar do Purgatório. Nos testamentos, muitos fiéis deixavam prescritas a quantidade, as esmolas e os locais em que deveriam ser ditas. As referências sobre *quando* seriam rezadas são menos frequentes em comparação aos pedidos das celebrações de corpo presente. Entre os testamentos consultados, somente 34 testadores explicitaram o desejo de que as missas custeadas com a terça testamentária fossem executadas brevemente. Outra diferença com as de corpo presente é como essas missas passam a ser intencionadas para além de sua própria

⁷⁸⁹ EIRE, Carlos, op. cit., 1995, p. 219-222.

⁷⁹⁰ FARIA, Sheila de Castro, op. cit., 1998, p. 224.

⁷⁹¹ FRAGOSO, João. Apontamentos para uma metodologia em História Social a partir de assentos paroquiais (Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII). In: _____; GUEDES, Roberto; SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de (orgs.). *Arquivos paroquiais e história social na América Lusa, séculos XVII e XVIII: métodos e técnicas de pesquisa na reinvenção de um corpus documental*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014, p. 73-74.

alma, sendo direcionadas a outras personagens, como santos, cônjuge, parentes, pessoas do seu círculo social etc. Importa sublinhar que tais pedidos são para missas avulsas, ou seja, não são celebrações que seriam repetidas periodicamente como as missas perpétuas.

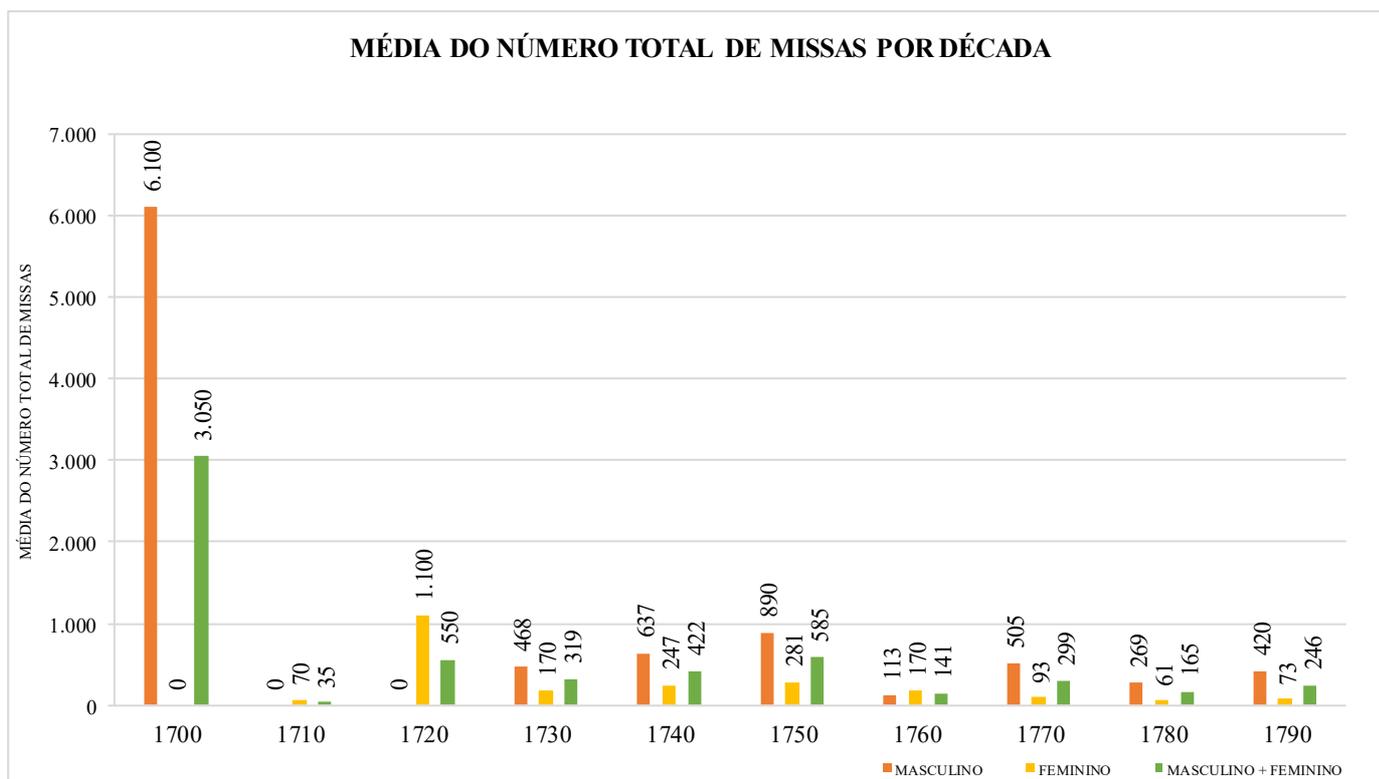
Deparamo-nos com alguns entraves para a nossa análise, especialmente no que toca à quantidade média de missas e ao valor médio dispendido pelas mesmas. É importante lembrar que os testamentos são fontes de natureza qualitativa, expressando desejos particulares, além de serem escritos, muitas vezes, em um momento de fragilidade da vida, de modo que a ausência de algumas informações não traduz uma desimportância nos assuntos tratados, mas um possível esquecimento ocasionado pela situação. Muitos testadores pediam missas à determinada intenção, mas não informavam a quantidade exata. Outros estabeleciam o número de missas, porém não determinavam as esmolas, impedindo o cálculo do valor total em missas. Alguns deixavam a quantidade e as esmolas sob a decisão de seus testamenteiros. Numa observação geral dos 778 testamentos analisados, verificou-se que 504 testadores solicitaram ao menos uma missa a ser custeada pela terça. Entretanto, em apenas 420 documentos, indicados na Tabela 8, foi possível descobrir a quantidade total de missas solicitadas. Por meio desses testamentos foi constituído o gráfico 2 com a média do número total de missas.

Tabela 8 – Quantidade de testamentos com número total de missas por gênero

Década	1700	1710	1720	1730	1740	1750	1760	1770	1780	1790	TOTAL
Feminino	0	1	0	2	29	47	1	17	21	29	147
Masculino	1	0	1	4	66	61	5	33	43	59	273
Nº de testamentos	1	1	1	6	95	110	6	48	64	88	420

Fonte: ACRMJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

Gráfico 2 – Média do número total de missas por década



Fonte: ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

Optou-se por observar a quantidade média dos testamentos através das décadas. Para tal, considerou-se a data de redação documentos e, quando ausente, utilizou-se a data de óbito. Essa escolha se deriva do fato de que se fossem considerados apenas os testamentos com data de feita, o número cairia de 420 para 269 documentos. Ademais, interessa indicar que para as médias informadas no gráfico foram expressadas em números inteiros, por se tratarem de missas.

Ao separar as médias por gênero, observa-se como ao longo do século o número médio de missas solicitadas pelos homens manteve-se mais que o dobro em relação ao número pedido pelas testadoras, com exceção à década de 1760. Isso explica-se por que, entre os seis testamentos encontrados para a década, o maior pedido de missas foi feito pela única mulher, somando 170 missas. Trata-se do testamento de Barbara da Cruz, redigido precavidamente ainda em estado de saúde, 16 anos antes de seu falecimento em 1783. Viúva de seu primeiro casamento, indicou que “os bens que ficaram do defunto não chegaram por pagar dívidas e nem do dito matrimônio me ficou uma camisa para vestir”. Listou como bens duas moradas de casas e quatro escravos. Tinha como herdeiros o filho de seu primeiro

matrimônio e seu segundo esposo. Para sua alma, solicitou 60 missas de corpo presente para serem rezadas em sua ordem terceira de Nossa Senhora do Carmo, no Convento de Santo Antônio e nas igrejas do Senhor Bom Jesus do Calvário e de Nossa Senhora da Lapa. As outras 170 missas solicitadas seriam destinadas somente a si. Nenhum familiar ou seu primeiro marido foi lembrado.⁷⁹²

Para as três primeiras décadas do século XVIII, foi encontrado apenas um testamento por decênio. Para a década de 1750, com o maior número médio de missas, foram contabilizados 108 testamentos. A menor média encontrada foi durante a década de 1760, cujos números variaram entre 50 a 175 missas. Não se pode perder de vista que as médias são impulsionadas, muitas vezes, pelos testadores mais abastados, solicitando quantidades vultosas de missas chegando aos milhares, tal como no único testamento de 1700. Na tabela 9, as solicitações de missas foram separadas por faixas de quantidade ao longo das décadas do século XVIII.

⁷⁹² ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, f. 360.

Tabela 9 – Número de missas de sufrágio por década

Nº de Missas/ Década	1700	1710	1720	1730	1740	1750	1760	1770	1780	1790	TOTAL	
											Nº	% (aprox.)
101 a 150	-	-	-	1	8	12	2	4	6	8	41	9,7
1 a 10	-	-	-	-	4	5	-	7	7	12	35	8,3
41 a 50	-	-	-	-	7	5	1	6	8	5	32	7,6
11 a 20	-	-	-	-	6	3	-	3	4	12	28	6,6
100	-	-	-	-	3	6	1	3	5	8	26	6,1
51 a 75	-	1	-	-	4	7	-	6	2	3	23	5,4
21 a 30	-	-	-	1	2	4	-	1	8	5	21	5,0
76 a 99	-	-	-	1	4	5	-	1	3	4	18	4,2
31 a 40	-	-	-	-	2	3	-	2	3	7	17	4,0
210 a 250	-	-	-	-	5	4	-	1	3	3	16	3,8
350 a 399	-	-	-	-	6	3	-	3	2	1	15	3,5
200	-	-	-	1	2	6	-	1	3	1	14	3,3
306 a 349	-	-	-	-	4	4	-	-	2	2	12	2,8
151 a 199	-	-	-	-	2	2	2	3	1	1	11	2,6
410 a 499	-	-	-	-	5	3	-	1	-	1	10	2,3
2.000 a 2.280	-	-	-	-	2	6	-	1	-	-	9	2,1
251 a 299	-	-	-	-	2	4	-	-	-	3	9	2,1
506 a 576	-	-	-	-	3	4	-	1	-	1	9	2,1

1.000 a 1.200	-	-	1	-	5	-	-	-	1	2	9	2,1
500	-	-	-	1	2	2	-	1	-	1	7	1,6
1.250 a 1.340	-	-	-	1	2	3	-	-	-	-	6	1,4
3.140 a 3.500	-	-	-	-	3	1	-	1	1	-	6	1,4
703 a 783	-	-	-	-	3	2	-	1	-	-	6	1,4
400	-	-	-	-	1	2	-	-	1	1	5	1,1
625 a 690	-	-	-	-	2	1	-	-	-	2	5	1,1
300	-	-	-	-	-	2	-	1	2	-	5	1,1
800	-	-	-	-	1	1	-	-	-	2	4	0,9
4.250 a 4.500	-	-	-	-	1	3	-	-	-	-	4	0,9
901 a 975	-	-	-	-	1	1	-	-	-	2	4	0,9
1.419 a 1.650	-	-	-	-	1	1	-	-	1	-	3	0,7
4.000 a 4.200	-	-	-	-	-	3	-	-	-	-	3	0,7
900	-	-	-	-	1	1	-	-	-	-	2	0,4
6.100	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	0,2
600	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	1	0,2
6.650	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	1	0,2
11.903	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	0,2
841	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	1	0,2
TOTAL POR DÉCADA	1	1	1	6	95	110	6	48	64	88	420	

Fonte: ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

Por meio da análise das solicitações de missas por faixas de quantidade, pode-se observar que a maior parte dos testadores, 9,7% do total, requisitou entre 101 a 150 missas. Interessante notar que a segunda porção de missas mais solicitada é a menor de todas, de 1 a 10 missas, perfazendo 8,3% do total de testamentos. Isso nos mostra como os testadores setecentistas desejavam se beneficiar a partir do sacrifício eucarístico e como a crença do Purgatório esteve disseminada entre os fiéis, independentemente de seus aportes pecuniários.

O fato de o recurso às missas não ter seguido um número padrão de solicitação entre os testadores suscita duas colocações. A primeira é que a salvação era compreendida como reflexo da trajetória individual de cada católico. Não cabia à instituição eclesiástica passar uma prescrição de missas assegurando a redenção, pois a mesma ensinava que o tempo para a mitigação das penas temporais seria particular a cada alma. A quantidade de missas necessária decorreria de cada consciência. A segunda é como o medo incutido acerca dos tormentos do Purgatório foi capaz de mobilizar os fiéis a canalizarem grandes quantias à salvação, de modo que podemos notar como a incerteza do *post mortem* provocou a grande variação no número de missas solicitado. A variabilidade nas quantidades de celebrações requisitadas expressa a existência da crença no Purgatório e, simultaneamente, o desconhecimento dos testadores sobre uma quantia chave de sufrágios capaz de caucionar a salvação. Por ignorarem sua reputação perante Deus, o investimento em práticas fúnebres é uma quase aposta dos fiéis em um além-mundo incerto. A apreciação de alguns testamentos contribui para a compreensão dessas nuances e estratégias.

Doze dias antes de falecer em 1795, o português Nicolau da Costa Guimarães com “justo receio da morte, que é infalível para todos os viventes e na incerteza da hora, em que serei chamado ao Tribunal da conta” redigiu seu testamento. Viúvo, com netos e filhos, expressou que gostaria de empregar sua terça em “legados e disposições”. Descreveu um longuíssimo funeral, no qual distribuiu esmolas para os pobres e para irmandades, além de ter requisitado 2.000 missas de corpo presente e dois officios, um de corpo presente e outro no sétimo dia após seu falecimento. Para sua alma, deveriam ser ditas mais 6.003 missas, 2.003 distribuídas nas igrejas do Rio de Janeiro e 4.000 a serem ditas na Vila de Guimarães, no arcebispado de Braga. As demais 5.900 celebrações seriam intencionadas aos membros de sua família, almas do Purgatório, santos, pessoas com quem manteve negócio em vida, entre outros.⁷⁹³ A suntuosidade no número de celebrações eucarísticas reflete a posição social de Nicolau. Cavalheiro da Ordem de Cristo e ex-ministro da Ordem Terceira de São Francisco, o

⁷⁹³ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157, f. 341.

testador afirmou que foi com a ajuda de Deus e com seu “trabalho e negócio em que a tantos anos trabalho[u] sem auxílio” que conquistou todos os seus bens. Embora não dê muitas informações sobre seu ofício, é possível verificar que possuía relações de crédito em Minas e era proprietário de uma chácara com escravos. Sem ter listado o tamanho da escravaria, pediu ao testamenteiro a alforria de todos eles após trabalharem por mais um ano em sua chácara. Mesmo sem sabermos claramente de suas posses, podemos ter dimensão de seu patrimônio a partir da disposição de sua terça. O testador deixou cifras para órfãos, viúvas⁷⁹⁴, pobres, aleijados, expostos, donzelas, santos, irmandades, parentes, escravos, entre outros, perfazendo a quantia total de 18:020\$400 réis. Como nem todas as missas solicitadas tiveram as esmolas indicadas, não é possível fechar o montante total a ser dispendido, mas, a partir das esmolas mencionadas, as celebrações sairiam por pelo menos 2:068\$000 réis. Mais o valor das 2.000 missas de corpo presente, custando 800\$000 réis. No total, o testador esperava investir, no mínimo, 20:888\$000 réis em sua salvação. De maneira geral, Nicolau lançou mão de todas as estratégias admoestadas pela Igreja Católica que poderia pagar, quer dizer, as missas e doações caritativas. Restavam as orações.

Para o seu funeral, pediu a distribuição de 170 réis aos mendicantes, homens e mulheres, que rogassem por sua alma a Deus no dia de seu falecimento. Como dito, a oração dos desvalidos era entendida como mais poderosa, uma vez que se acreditava que a situação de pobreza os aproximava de Deus. Joseph Boneta, como visto no primeiro capítulo, explicava como obrar em prol do depauperado garantiria méritos tal como quando se socorria uma alma do Purgatório, ganhava materialmente o pobre e espiritualmente o doador. Mas o pedido de súplica mais interessante feito por Nicolau foi o dirigido a três cativos seus, Domingos, João Benguela e João Bambambuila. Além de deixá-los forros, desejava dar-lhes algumas moradas de casas para cada um, “porque sempre me serviram bem e se acham na minha companhia”. Poderiam desfrutar das habitações enquanto fossem vivos, sem poder vendê-las, pois falecendo os três, elas iriam para a filha de Bernardo Francisco de Brito, neta de Nicolau. Informando que Domingos estava cego, esperava que os outros dois cativos o tratassem “com muito amor e caridade”, sob pena das três casas ficarem apenas para o Domingos. Por todo esse arranjo, esperava que os cativos “em atenção a esta esmola, se

⁷⁹⁴ Os legados deixados pelo testador para a fraternidade franciscana foram analisados por William Martins. Segundo o historiador, as esmolas deixadas pelos irmãos terceiros eram imprescindíveis para o desenvolvimento das atividades assistenciais, sendo uma importante fonte de receitas. Sobre o assunto, ver: MARTINS, William de Souza. *Membros do corpo místico. Ordens terceiras no Rio de Janeiro (c. 1700 1822)*. São Paulo: Edusp, 2009, p. 230, 241.

lembr[ass]em de mim rogando a Deus pela minha alma”.⁷⁹⁵ Se as orações e súplicas não poderiam ser compradas, Nicolau lançou mão de barganhá-las a partir dos bens materiais que dispunha. A caridade deveria ser convertida em obra espiritual.

Ainda para o testamento de Nicolau, cabem alguns breves comentários acerca da prática da alforria à luz das relações regentes do regime de escravidão moderno. De acordo com Márcio Soares, a alforria não pressupunha um rompimento total do ex-cativo com o ex-senhor, de sorte que engendrava novas relações assimétricas entre eles, pautadas em dependência e clientelismo. Não raro, os forros trabalhavam para seus antigos senhores ou viviam sob sua proteção. Ao analisar as alforrias na pia batismal e nos testamentos, o historiador salienta que essa concessão era privilégio de poucos cativos, normalmente para os que viviam em proximidade com seus proprietários. A disposição testamentária de Nicolau para seus três escravos pode ser compreendida nesse sentido, já que o testador justifica a ação a partir da boa convivência tida com os ditos. Muitos testadores condicionavam a liberdade dos escravos a um período de trabalho, como o ano de serviços que Nicolau requisitou, ou a servir de companhia aos antigos senhores por ocasião da velhice dos mesmos, entre outras condições. O notório do pedido de Nicolau era como o testador esperava ser beneficiado espiritualmente a partir da alforria e do empréstimo das casas. Isso não seria surpreendente, uma vez que, explica Soares, a alforria era a concessão de uma dádiva, criadora de um vínculo de obrigações recíprocas, mas desiguais, entre elas a obrigação de retribuir aquele que doa.⁷⁹⁶ Nesse sentido, orar pelo antigo senhor que propiciou a liberdade e um meio material de subsistir era a retribuição esperada pelo ato de caridade de Nicolau.

O segundo maior número de missas solicitadas, 6.650, foi feito pelo português Pedro da Silva Chaves em 1756. Sem ter herdeiros forçados, tendo mantido o estado de solteiro, Pedro deixou sua alma como herdeira universal, isto é, todos os seus bens seriam revertidos em práticas fúnebres com vistas de sua salvação.⁷⁹⁷ A historiadora Maria de Lurdes Rosa, ao estudar o costume de fundação de capelas em Portugal entre os séculos XV e XVI, caracteriza tal ato como uma “ação ritual precisa” derivante de uma crença religiosa profunda, direcionada para o futuro na eternidade. Optar pela própria alma como receptora dos bens

⁷⁹⁵ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157, f. 341.

⁷⁹⁶ As ideias do autor acerca da alforria como dádiva se fundamentam a partir das proposições de Marcel Mauss e Maurice Godelier. SOARES, Márcio de Sousa. *A remissão do cativo: a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacases c.1750-c.1830*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009, p. 153 et seq; Id. A promessa da alforria e os alicerces da escravidão na América Portuguesa. In: GUEDES, Roberto (orgs.). *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português: escravidão, governos, fronteiras, poderes, legados, séc. XVII-XIX*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011, p. 35-50.

⁷⁹⁷ Id. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 357.

materiais sob a forma de sufrágios era uma estratégia de prover para si mesmo, pois a vida da alma seria ainda mais duradoura do que a existência terrena. Seria justamente a preocupação com a vida da alma que impulsionaria a execução dos ritos fúnebres, sendo a base do sistema criado à volta daquelas práticas. Assim, para a historiadora, “a morte física de cada fiel cristão alimentava um sistema vivo, ou antes, baseado em vidas sobrenaturais – mas nem por isso menos reais.”⁷⁹⁸ Dada a incerteza do *post mortem*, o estabelecimento da alma como herdeira seria uma forma de salvaguarda-se.

Das 6.650 missas solicitadas por Pedro, 4.000 delas eram intencionadas para a sua alma, metade a ser dita nas igrejas do Rio de Janeiro e a outra no arcebispado de Braga. Para seu funeral, tinha solicitado 300 missas de corpo presente de esmola de cruzado e mais seis missas por sua alma de esmola de 640 réis em altares privilegiados no dia do seu falecimento. Após o cumprimento de seus legados e disposições, o que restasse de seus bens deveria ser dividido em três partes, uma para missas por sua alma, “outra em missas pelas Almas do Purgatório todas nesta cidade da esmola costumada, e a última a repartirá meu testamenteiro a sua eleição em esmolas e obras pias que lhe parecerem mais agradáveis a Deus das mais necessitadas”.⁷⁹⁹ Dessa forma, o testador buscava liquidar todo os seus bens, transformando-os de materiais para espirituais. É evidente que tanto Nicolau e Pedro buscaram alcançar a salvação por meio do acúmulo de sufrágios na casa de milhares. Cada um a seu modo, teve como estratégia o exacerbado número de missas, propulsado pelo temor do Purgatório e/ou da condenação eterna.

Movendo-nos agora para os dois testadores que solicitaram apenas uma missa. O primeiro foi o pedido de Antônio Correa, em 1746. Para além das dívidas que possuía, sua pobreza pode ser constatada pelos únicos bens que listou no testamento: o escravo angola Domingos e trastes em sua casa de pouco valor. O arranjo de seu funeral estava a cargo de sua esposa – e testamenteira eleita – na expectativa de que a mesma “fará o enterro e sufrágios que ela puder fazer”, pois contraíram uma “boa união”. A única missa que solicitou foi para as almas.⁸⁰⁰ Interessante notar que a única celebração solicitada seja direcionada ao Purgatório, podendo ser lida como a expressão na crença da solidariedade existente entre os

⁷⁹⁸ ROSA, Maria de Lurdes. *As almas herdeiras. Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400 – 1521)*. Tese (Doutorado em História Medieval) – École des Hautes Études em Sciences Sociales, Paris e Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005, p. 10-12.

⁷⁹⁹ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 357.

⁸⁰⁰ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 23v.

vivos e os mortos. A caridade aplicada às almas poderia voltar em forma de intercessão daquelas por sua própria alma. A promoção ao socorro às desamparadas, mesmo que tão diminuta, socorreria a si. Elas estavam confinadas em um local que, muito provavelmente, tal como ensinava a Igreja Católica, seria a morada de Antônio por tempo incerto.

O outro caso foi o pedido da portuguesa Maria de Jesus, em 1792. Declarou ter sido exposta e casada com Antônio Alves Lima, já defunto, de modo que não tinha herdeiros forçados, possibilitando deixar sua alma como herdeira. Entre seus bens, informou possuir uma moradinha de casa, mas afirmou que os trastes desta casa eram todos velhos e sem valor. Caso o testamenteiro conseguisse vender algum desses bens, a testadora consentia. No contrário, o testamenteiro poderia fazer o que quisesse, pois nas palavras da testadora os trastes serviriam “para se queimar”. Com a venda da casa e a coleta de algumas dívidas, buscava bancar suas práticas fúnebres. Estabeleceu um funeral modesto, sendo carregada em rede, amortalhada em lençol e sepultada na freguesia da Sé. Solicitou cinco missas de corpo presente de esmola de cruzado e uma outra missa de esmola de 320 réis a Nossa Senhora do Socorro na Igreja do Senhor dos Passos, decorrente de uma promessa feita. Se ao final do cumprimento de suas disposições ainda houvesse remanescente, solicitou ao testamenteiro mandar rezar missas por sua alma e por seus defuntos, em templo a eleição do mesmo.⁸⁰¹ Diferentemente de Antônio que utilizou sua única missa como forma de angariar para si intercessão, a missa solicitada por Maria à Nossa Senhora visava evitar a criação de uma contenda entre a falecida e a santa. Falecer devendo a um santo, especialmente a mãe de Jesus, não seria prudente. Ainda mais no contexto de uma religião que não se furtava a frisar como toda a vida do fiel seria vasculhada minuciosamente quando no julgamento individual. Assim, não seria aconselhável ir ao tribunal divino com uma inimiga ao invés de uma advogada.

Com efeito, o que ditava a grandeza do investimento era a capacidade pecuniária de cada testador. No gráfico 3, pode-se observar o valor médio gasto em missas por década. Dos 778 testamentos, foi possível calcular o valor total em 270 documentos, indicados na tabela 10.

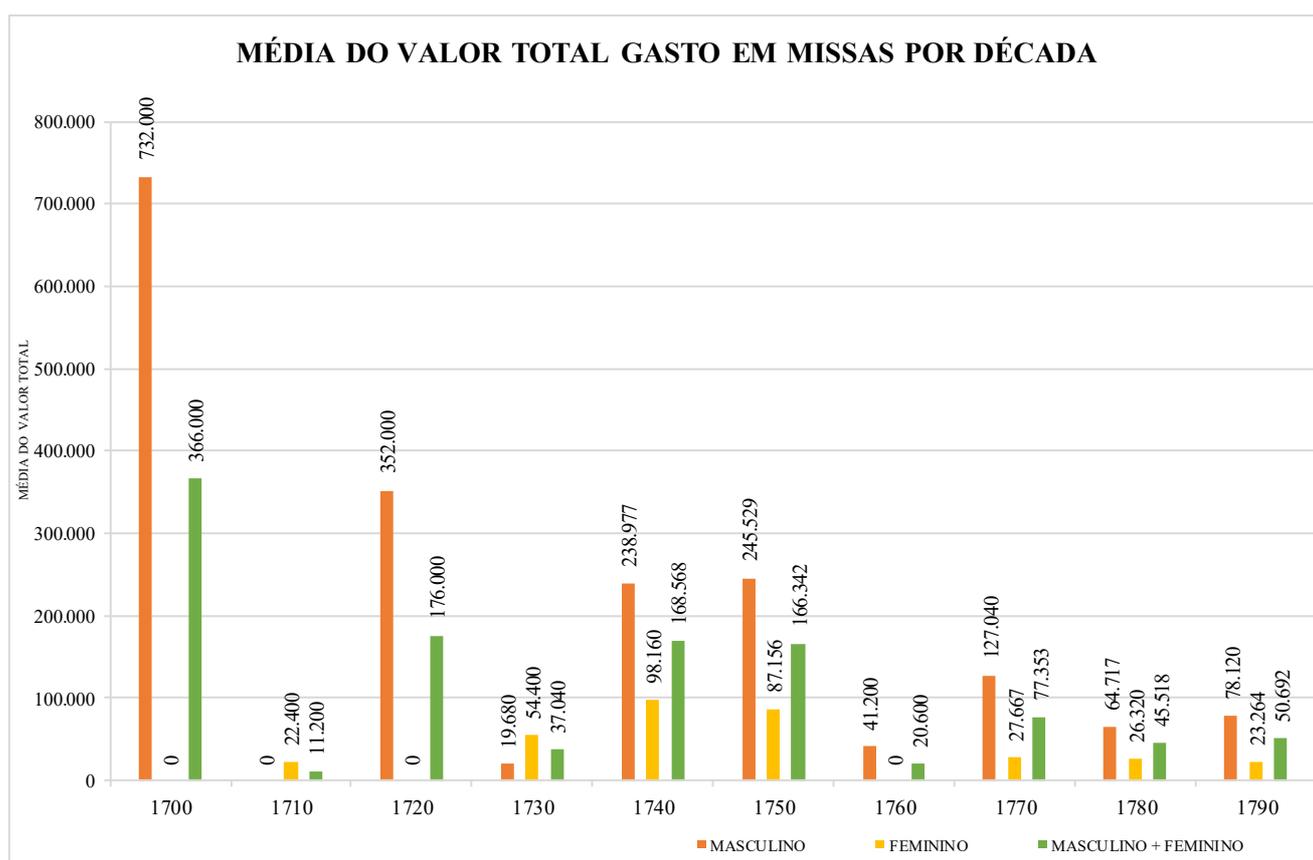
⁸⁰¹ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157, f. 110v.

Tabela 10 – Quantidade de testamentos com valor total de missas por gênero

Década	1700	1710	1720	1730	1740	1750	1760	1770	1780	1790	TOTAL
Feminino	0	1	0	2	12	25	0	13	12	20	85
Masculino	1	0	1	2	43	39	4	22	29	44	185
Nº de testamentos	1	1	1	4	55	64	4	35	41	64	270

Fonte: ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

Gráfico 3 – Média do valor gasto em missas por década



Fonte: ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

Semelhante ao gráfico sobre o número médio de missas, foram consideradas as décadas a partir das datas dos testamentos e dos óbitos. Caso levássemos em conta apenas as datas dos testamentos, somente 179 documentos seriam considerados ao invés de 270.

Para o cálculo dos valores, foram utilizadas as esmolas indicadas pelos testadores. Em alguns documentos, os fiéis indicavam a quantia em réis, enquanto outros mencionavam as moedas. Nesse sentido, cada pataca correspondia a 320 réis; cada cruzado, 400 réis; cada tostão, 100 réis; cada vintém, 120 réis e cada dobra, 12\$800 réis.⁸⁰² Para os registros em que foram mencionadas “esmola costumada”, “esmola praticada”, “esmola ordinária”, cada missa foi contabilizada pelo valor de 320 réis, quando rezada na cidade do Rio de Janeiro. Como não havia um valor fixado para esse tipo de celebração nas *Constituições Primeiras*, a utilização dessa importância na contagem se deu por duas razões. A primeira é que essa quantia foi a mais corriqueira entre as diversas missas requisitadas nos testamentos consultados. A segunda apoia-se na análise das contas testamentárias empreendida por Claudia Rodrigues, na qual o valor de 320 réis mostra-se comum na prestação de contas das missas encomendadas pelos testamenteiros, além de ser o valor apresentado por Monsenhor Pizarro em muitas de suas visitas pastorais.⁸⁰³

Cabe ressaltar que os preços das missas variavam de acordo com a localidade. Para Minas Gerais, Adalgisa Campos indica que o custo de cada missa rezada variava entre 16 vinténs (320 réis) a meia oitava de ouro – até 1751, uma oitava valia 1\$500 réis, mas com o estabelecimento do Quinto, a oitava passou para 1\$200 réis.⁸⁰⁴ Para Lisboa, Ana Cristina de Araújo apresenta que as esmolas das missas eram de 120 réis no século XVIII.⁸⁰⁵ Para Ilha de São Miguel, Susana Goulart aponta que o bispo em 1789 tinha estabelecido a cifra de 120 réis para as missas comuns e 160 réis para as celebradas em altares privilegiados.⁸⁰⁶ Para Braga, Norberto Ferraz encontrou que as esmolas das missas variaram entre 100 a 160 réis, porém o principal valor registrado nos testamentos foi o de 120 réis.⁸⁰⁷ Nesse sentido, para as celebrações em Portugal foi considerado a esmola de 120 réis quando o testador não a informou, levando em considerações as referidas pesquisas historiográficas.

⁸⁰² FARIA, Sheila de Castro. “Moeda”. In: VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2000.

⁸⁰³ RODRIGUES, Claudia, op. cit. 2015b, p. 255.

⁸⁰⁴ CAMPOS, Adalgisa, op. cit., 2013, p. 129, 131.

⁸⁰⁵ ARAÚJO, Ana Cristina, op. cit., 1997, p. 412.

⁸⁰⁶ COSTA, Susana Goulart. *Viver e morrer religiosamente: ilha de São Miguel, século XVIII*. Ponta Delgada: Instituto Cultural da Ponta Delgada, 2007, p. 372.

⁸⁰⁷ FERRAZ, Norberto, op. cit., 2014, p. 295-296.

Igualmente ao encontrado no gráfico 2, referente ao número médio de missas solicitadas, observa-se no gráfico 3 que os homens dispendiam maiores quantias em relação às mulheres. Apenas na década de 1730, a média feminina ultrapassou a masculina. Mesmo que para o decênio tenhamos dois testamentos para cada gênero, as solicitações das testadoras foram significativamente maiores que as dos testadores, tendo elas pedido 140 e 200 missas contra 93 e 30 solicitadas pelos homens, ocasionando a discrepância nos valores.

De modo geral, a pequena quantidade de testamentos para algumas décadas dificulta uma melhor apreciação da média do valor gasto. Caso multiplicássemos a esmola costumada nos números médios encontrados no gráfico 2, encontraríamos valores totais diferentes dos encontrados no gráfico 3. Com a esmola de 320 réis, nas décadas de 1730 e 1760 encontraríamos os valores 102\$080 e 45\$120 réis, respectivamente. São cifras consideravelmente distintas daquelas encontradas no gráfico 3, 37\$040 e 20\$600 para os mesmos dois decênios. Por meio desse exemplo, destaca-se que, ao analisar o recurso às missas nos testamentos, é preciso refletir como a relação entre as quantidades e os valores não necessariamente serão correspondentes, uma vez que as esmolas das missas geram uma maior variação nos valores gastos. Um testador poderia desembolsar mais dinheiro encomendando 10 missas em altares privilegiados em relação a outro que também solicitasse 10 missas, porém apenas rezadas e, assim, com uma esmola inferior.

Observando a média dos valores gastos, nota-se como nas décadas finais do século XVIII os montantes empregados em missas diminuem, principalmente quando comparamos os decênios de 1750 e 1770, tendência que se segue até o final do século. Algumas mudanças na prática testamentária e nos rituais fúnebres demandados ao longo do século XVIII foram estudadas pelos historiadores franceses Michel Vovelle e Pierre Chaunu. Chaunu indica a redução do apelo à intercessão dos santos, ao ponto de alguns testamentos parisienses não apresentarem a tradicional invocação aos santos no preâmbulo testamentário. Sobre a solicitação de missas, constata uma gradual diminuição na demanda das mesmas. O historiador explica como gradualmente a relação dos fiéis com a morte se transforma na centúria, impulsionada pelas ideias iluministas e protestantes. Em detrimento de uma visão terrorista do trespasse, passam a uma fascinação romântica da morte, na qual o exagero barroco perdia lugar.⁸⁰⁸ Para a Provença, Vovelle afirma ter ocorrido um processo de descristianização da morte ao longo da centúria setecentista, no qual houve um distanciamento dos costumes fúnebres em relação às práticas eclesiásticas. Essa mutação pôde

⁸⁰⁸ CHAUNU, Pierre. *La mort à Paris: 16e, 17e, 18e siècles*. Paris: Arthème Fayard, 1978, p. 433-456.

ser constatada por ele no discurso testamentário cujo teor fortemente religioso se esvaiu progressivamente no decorrer do século. O historiador relaciona tal processo às transformações sociais e novas atitudes presentes na França iluminista.⁸⁰⁹

Para o mundo português, é preciso compreender as oscilações na requisição de sufrágios a partir da intervenção inédita feita pelo Marquês Pombal no ato de testar na década de 1760. É consenso na historiografia o desejo do ministro português em afirmar o poder secular frente ao eclesiástico, um poder soberano liberto da interferência da Santa Sé. Na década de 1760, já com a expulsão dos jesuítas e do núncio apostólico, houve o corte das relações diplomáticas com o papado. No projeto de fortalecimento do Estado português, um dos pontos de ataque de Pombal foi golpear as fontes de patrimônio do clero e da Igreja em Portugal. Muitas das rendas acumuladas pela instituição eclesiástica advinham dos sufrágios fomentados pela crença no Purgatório que, após o concílio tridentino, se difundiu no reino. Entre as formas de acumular bens, estava a fundação de capelas e morgadios, nos quais bens eram immobilizados para servirem de fonte de custeio para a celebração de missas fúnebres perpétuas. Com a vinculação eterna de um imóvel ou das rendas provenientes do mesmo, retirava-se do mercado prédios, casas, propriedades em geral, que poderiam ter sido herdadas pela família do falecido. Ao intencionar a salvação pessoal, os fiéis, por meio de sufrágios, transmitiam grande parte das heranças para as instituições religiosas e seus membros. Enquanto a doutrina do Purgatório trazia opulência à Igreja Católica, Marquês de Pombal entendia tais práticas como um atraso para o desenvolvimento do reino.⁸¹⁰

Diante dessa conjuntura, o monarca Dom José I e Marquês de Pombal impuseram novos limites à disposição dos bens dos testadores, tanto no reino quanto em seus domínios, a partir do estabelecimento de leis coibindo os gastos com a pompa fúnebre considerados excessivos. Por meio do controle dos valores dispendidos em legados pios, missas, doações caritativas, entre outros costumes, buscavam redirecionar o dinheiro que iria para a Igreja Católica para a família do moribundo, enquanto, simultaneamente, atingiam o patrimônio eclesiástico. Nesse sentido, a atualização do direito sucessório e da legislação testamentária foram saídas encontradas para frear os testadores obstinados pela salvação individual. Denominadas à época de “Leis Novíssimas” ou “Leis Testamentárias”, as leis promulgadas

⁸⁰⁹ VOVELLE, Michel, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 1978, p. 322-326.

⁸¹⁰ ABREU, Laurinda. “As relações entre o Estado e a Igreja em Portugal, na segunda metade do século XVIII: o impacto da legislação pombalina sobre as estruturas eclesiásticas.” In: FARIA, Ana Leal de Faria; BRAGA, Isabel Drumond Braga (coord.). *Problematizar a História. Estudos de história moderna em homenagem a Maria do Rosário Themudo Barata*. Lisboa, Caleidoscópio, 2007, p. 645-650; ARAÚJO, Ana Cristina, op. cit., 1997, p. 403 et seq.

em 25 de junho de 1766 e 9 de setembro de 1769 impactariam diretamente as liberdades no ato de testar.⁸¹¹

Na lei de 1766, as motivações indicadas para a interferência na prática testamentária apresentavam um cenário lastimável e pouco cristão. No preâmbulo da lei, explica-se que muitos indivíduos se aproveitavam da fragilidade dos moribundos e/ou da idade avançada para influenciá-los na ocasião da redação dos testamentos, de sorte que se encontravam muitos excessos e abusos nos documentos decorridos da ação de pessoas mal-intencionadas. Nesse sentido, a legislação indicava como no momento de testar o moribundo deveria contar com o apoio da família, visto que seria “inseparável o afeto entre as pessoas conjuntas pelo sangue para se prestarem recíprocos socorros, e alimentos com preferência aos que são estranhos”. Dirigindo-se aos clérigos seculares e regulares, expunha como muitos testamentos eram “extorsões” afastando-se da preocupação com a salvação das almas. Esse quadro de “insaciável, e estranha cobiça” não seria novidade, já no século XVII foram editadas leis para anularem as últimas vontades em que a herança ficasse para o mosteiro a qual pertencia o religioso que tivesse auxiliado na redação do testamento.⁸¹²

Como resultado, a lei informava como famílias abastadas estavam indo à ruína, encontrando-se em “lastimosa indignação” graças às fraudes cometidas. Para tal, recomendava que observassem se o religioso que estivesse ajudando na feitura estivesse ludibriando o moribundo e, assim, admoestavam que os documentos fossem redigidos pelo próprio testador ou por pessoas diversas. Além disso, ficava proibida a prática de nomeação de ordens e instituições religiosas para servirem de executores testamentários, caso assim procedessem, os testamentos seriam anulados. Ainda no esforço de controlar a liberdade de testar, a lei definia que os testamentos escritos por doentes graves e de cama seriam considerados nulos e, assim, os bens passariam para os herdeiros. Esses teriam a obrigação de ordenar a realização dos “sufrágios estabelecidos pelos costumes das respectivas Dioceses, ou de pagarem aos respectivos Párocos as cômmodas ofertas, que lhes forem devidas pelos ditos costumes, enquanto estes forem racionáveis.” Estava permitido o acréscimo de sufrágios, caso fosse a vontade dos herdeiros, “movidos pela caridade Cristã, e pelos ditames das suas consciências”. Todavia, casos esses testadores em doença aguda tivessem deixado seus bens para seus pais e/ou filhos – e na ausência desses, tivesse legado aos irmãos, sobrinhos diretos ou primos em primeiro grau – os testamentos seriam válidos. Essa exceção sugere como não seria o estado

⁸¹¹ RODRIGUES, Claudia, op. cit., 2015b, p. 264.

⁸¹² ORDENAÇÕES Filipinas. Lei de 25 de junho de 1766, livro 4º. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 1054-1055.

de saúde o elemento definidor da validade do testamento, mas sim a quem se destinaria os bens do defunto, indicando a intenção da lei em minar a aplicação das heranças em práticas fúnebres entendidas como exacerbadas. Isso fica ainda mais evidente quando a lei estabelece que às comunidades eclesíásticas, seculares e regulares, só poderiam encomendar de “três a cinco Missas de esmola ordinária para cada um dos Sacerdotes das mesmas Comunidades”.⁸¹³ Com vistas a burlar a polêmica legislação, alguns testadores passaram a fazer suas doações às instituições religiosas e ao clero ainda em vida, externamente aos testamentos.⁸¹⁴

Três anos depois, nova lei cingiu ainda mais a prática testamentária. As regras a partir de então difeririam os bens herdados dos bens adquiridos durante a vida. Os testadores só poderiam destinar sua terça a pessoas fora de sua família caso os recursos proviessem de bens adquiridos, isto é, obtidos por “trabalho, indústria, serviço”. Estendeu-se também os herdeiros forçados até o quarto grau da parentela, alargando-se a possibilidade de o testador ter familiares vivos para herdar as posses. Avançando nas restrições, os gastos com a alma só poderiam ser feitos com a terça parte da terça (a *tercinha*), independentemente se advinha de bens adquiridos ou herdados. E, ainda assim, o emprego da *tercinha* em sufrágios não poderia ultrapassar a cifra de 400\$000 réis. O valor dobrava-se caso o testador estivesse legando para atividades assistenciais, como dote de órfãs, hospitais, as Misericórdias, casa de expostos, entre outras instituições caritativas. Os pedidos de sufrágios acima dos 400\$000 réis seriam anulados e legados acima de 800\$000 réis só seriam acatados com autorização régia.⁸¹⁵

Na lei de 1769, o discurso preocupado com a fragilidade dos testadores deu lugar às queixas explícitas de que o desenfreado investimento na salvação pessoal estava impactando o bem comum. Explica o monarca que era seu intuito, por meio da lei de 1766, não permitir violar a “razão natural, e ordem das famílias” nos testamentos e, assim, sustentar “as *causas pias* tanto quanto o podia permitir a causa pública, que também é causa pia *superior* a todas, e quaisquer outras causas particulares”. Por isso, autorizava a disposição da terça “na parte, em que é admissível” e modificava “na outra parte, em que é nocivo, e contém abusos prejudiciais à utilidade, e tranquilidade pública.” As restrições se justificariam dada a enorme quantidade pendente de missas pelas almas, “que ainda que todos os indivíduos existentes nestes Reinos em um, e outro sexo fossem Clérigos, nem assim poderiam dizer a terça parte das Missas, que constam das Instituições registradas nas Provedorias dos mesmos Reinos”. Exemplifica uma pequena provedoria em que constava a instituição de doze mil capelas,

⁸¹³ ORDENAÇÕES Filipinas. Lei de 25 de junho de 1766, op. cit., p. 1055-1056.

⁸¹⁴ RODRIGUES, Claudia, op. cit., 2015b, p. 265.

⁸¹⁵ ORDENAÇÕES Filipinas. Lei de 9 de setembro de 1769, op. cit., p. 1039.

perfazendo o total de quinhentas mil missas a serem celebradas anualmente. Na visão do monarca, ficava “incomparavelmente menor o número das almas beneficiadas com as Missas, que efetivamente se dizem, ou podem dizer, do que os das outras almas quase inumeráveis, que se não aproveitam, nem podem aproveitar das outras Missas acumuladas, e supostas, que não pode dizer”. Ainda que houvesse o esforço de cumprir os pesados encargos de celebrações, o rei afirma que não seria possível custeá-los, uma vez que “não bastariam para a satisfação deles todos os rendimentos das propriedades dos mesmos Reinos, sendo computados, e combinados aritmeticamente.” Ademais, diante da situação de liberdade testamentária irrestrita, sua apreensão era que, dentro de gerações, as famílias empobreceriam, pois suas propriedades estavam se convertendo em bens inalienáveis através da fundação de capelas e morgadios, tornando tais “terras não só inúteis, mas molestas, e prejudiciais à família”. Acusava, então, os mortos de levarem os bens “consigo para a eternidade, e se chegará ao caso de serem as almas do outro mundo senhoras de todos os prédios destes Reinos.”⁸¹⁶

Nesse sentido, ficava proibida a instituição da alma como herdeira universal dos bens e igualmente a instituição de capelas para a celebração perpétua de missas, a partir dos rendimentos do bem imóvel. Tais solicitações seriam consideradas nulas, sendo o bem passado “logo imediatamente sem o menor encargo ao parente mais próximo agnado, ou cognado, a quem por Direito deveriam devolver-se, se mortos fossem os transgressores desta minha Real disposição.” Embora a vinculação de bens de raiz a capelas estivesse proibida, os testadores ainda poderiam instituir capelas a partir de “certas quantias de dinheiro corrente, contanto, que para isso preceda licença [régia] minha despachada pela Mesa do Desembargo do Paço.”⁸¹⁷

Essa diferenciação acerca da proveniência dos recursos para as capelas é, para Claudia Rodrigues, uma indicação de que a ideia do monarca não seria promover uma ruptura nas práticas fúnebres, posto que em momento algum as determinações impediram os testadores de deixarem sufrágios, e até fundar capelas, para o benefício de suas almas. “O problema não era o fato de se estabelecer missas em prol da alma, mas que a falta de medida impedisse um número grande das almas de se aproveitar das missas acumuladas, as quais não se pudessem dizer, inclusive, por falta de clero que assim o fizesse.” Essa situação narrada

⁸¹⁶ ORDENAÇÕES Filipinas. Lei de 9 de setembro de 1769, op. cit., p. 1058-1059.

⁸¹⁷ Ibid, p. 1060.

pelo monarca é suportada pela existência dos breves de redução, outrora mencionados, nos quais objetivavam aliviar o encargo de missas.⁸¹⁸

Alguns artigos das leis da década de 1760 foram revogados por D. Maria em julho de 1778. Ficavam revogadas a limitação na disposição da terça, através da tercinha, a proibição da eleição da alma como herdeira universal dos bens e de que pessoas com parentes até o quarto grau não pudessem dispor da terça a indivíduos fora da família.⁸¹⁹

Para o Rio de Janeiro, por meio dos testamentos aqui analisados, pudemos observar que o costume de vincular bens de raiz e quantias para a missa perpétua (isto é, que se repetiria até o fim dos tempos) teve um pequeno declínio ao longo do século quando comparado ao meio da centúria, conforme a tabela 11. Desse modo, a determinação régia parece ter sido acatada pelos testadores da cidade.

Tabela 11 – Número de testadores solicitantes de missas perpétuas e cotidianas⁸²⁰

Década	1700	1710	1720	1730	1740	1750	1760	1770	1780	1790	TOTAL
Nº de testadores	1	0	0	2	9	9	0	0	3	3	27

Fonte: ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

Importa sublinhar que, no decorrer do século XVIII, a instituição de capelas e morgadios já não era tão mais frequente, tal como mostram os estudos de Ana Cristina de Araújo, Norberto Ferraz⁸²¹ e Laurinda Abreu para Portugal. Segundo Abreu, a lei de 1769 não marcava o início de um novo tempo, no qual a prática seria reprimida, mas sim o final de um costume cuja força desvanecia. As alterações introduzidas pela legislação não seriam substanciais. Isso porque era de conhecimento geral a indisposição dos vivos a darem cabo de todas as missas requisitadas, bem como das milhares de missas acumuladas nas instituições religiosas a serem celebradas. Somada a essa situação, a existência dos breves de redução, a partir da condescendência da Santa Sé, desafiava o sentido de se estabelecer tantos vínculos de celebrações. Para Abreu, a ação dos legisladores partia do mesmo norte dos impetrantes

⁸¹⁸ RODRIGUES, Claudia, op. cit., 2015b, p. 271.

⁸¹⁹ RODRIGUES, Claudia, op. cit., 2015b, p. 277.

⁸²⁰ Para fins da composição do quadro, foram consideradas as décadas no registro de óbito quando os testamentos não informaram a data de redação.

⁸²¹ ARAÚJO, Ana Cristina, op. cit., 1997, p. 410-411; FERRAZ, Norberto, op. cit., 2014, p. 490-494.

dos breves de redução, visto que estavam tentando controlar uma situação cujas proporções tornaram-se insuportáveis.⁸²²

Em Lisboa, Ana Cristina de Araújo constatou que, enquanto os pedidos de fundações de capelas diminuía nos testamentos, mais missas avulsas eram requisitadas pelos testadores ao longo do século XVIII. De acordo com a historiadora, isso pode ser o indicativo da ciência dos testadores acerca de uma desvalorização econômica dos recursos aplicados a longo prazo e, por isso, optaram por concentrar as celebrações eucarísticas em período temporalmente limitado. Assim, Araújo igualmente não acredita que a lei de 1769 tenha sido responsável pela pouca percentagem de testadores instituidores de capelas na década de 1790.⁸²³

Ademais, em termos de estratégia fúnebre o espriar de missas a perder de vista não respondia aos anseios causados pelo Purgatório. A doutrina fomentava o desejo de brevidade na execução das missas e não a distribuição das mesmas até o final dos tempos. Os encargos dessas missas são representativos da coexistência das crenças dos julgamentos individual e coletivo. A brevidade perde sentido quando se mira no Juízo Final. Destaco o testamento de André Nunes Furtado, falecido em 1749, no qual é nítida a preocupação com a perpetuidade em detrimento da brevidade.

Declaro que minha mulher mandará instituir por minha alma e sua na minha terra uma missa cotidiana com toda segurança que segue para perpétua [...] para a qual consigno quatro mil cruzados livres de gastos, e esta a mandará instituir depois de cumpridos os mais legados e tiver dinheiro com que a possa instituí-la e quando dar contas deste não a tendo instituída não será obrigada a apresentar a escritura de instituição dela nem a causa que teve de não a ter feito pois fica para quando ela o quiser fazer e for a sua vontade.⁸²⁴

Mesmo que desejasse que a missa perdurasse até o final dos tempos, o testador não possuía pressa em recebê-las. Isso fica ainda mais evidente na leitura de todo seu testamento, onde a sua preocupação com a brevidade pode ser atestada a partir do pedido de 300 missas de corpo presente de esmola de cruzado a serem ditas nas igrejas e conventos da cidade no dia do seu falecimento ou no seguinte. Além dessa acumulação de celebrações num espaço de tempo presumivelmente inexecutável, ainda requisitou as três missas de Dona Catarina sob a esmola de dois cruzados a serem rezadas na Igreja de Nossa Senhora do Carmo que, como analisado, acreditavam ser eficaz para a liberação célere do cárcere divino. De sua terça, mais

⁸²² ABREU, Laurinda. Uma outra visão do Purgatório: uma primeira abordagem aos breves de perdão e de redução. *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, tomo XXXIII, 1999, pp. 732-734.

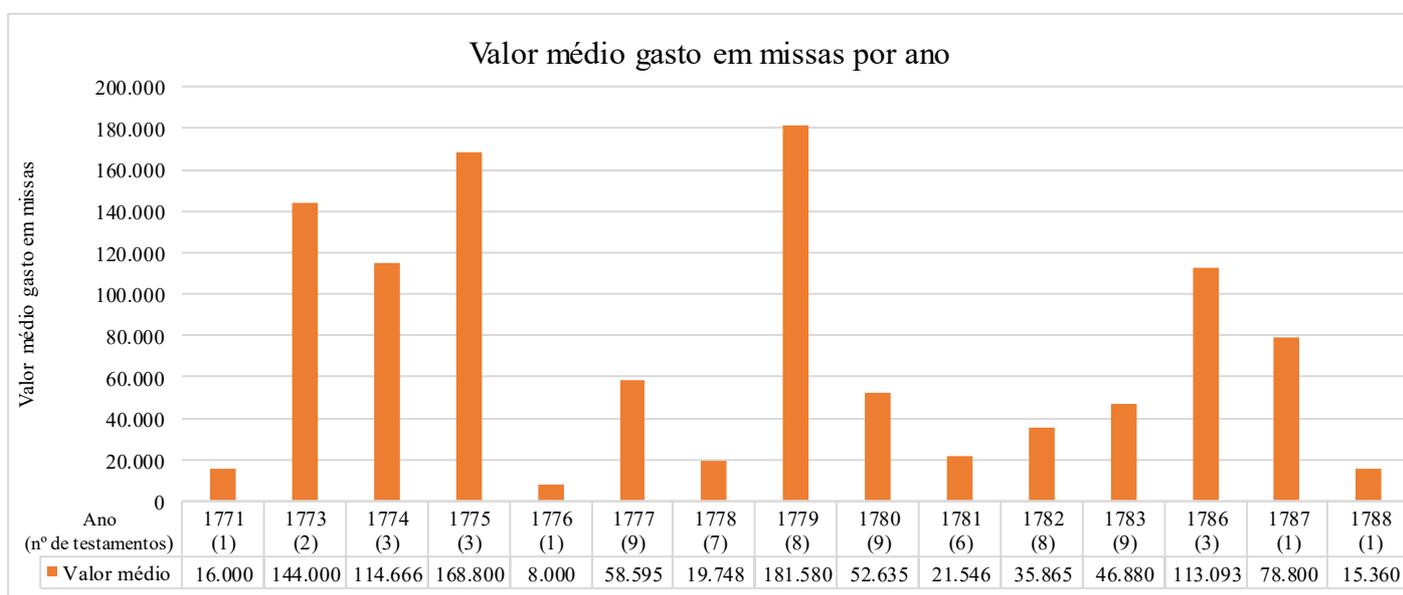
⁸²³ ARAÚJO, Ana Cristina, op. cit., 1997, p. 410-411.

⁸²⁴ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 151.

300 missas por sua alma foram encomendadas.⁸²⁵ Nesse sentido, o que vemos é como André buscou aparelhar-se com sufrágios que, de acordo com a doutrina católica, surtiriam efeitos mais instantâneos, ao mesmo tempo em que desejava também a incessante celebração de missa cotidiana.

Partindo para análise dos valores empreendidos para o custeio de missas após as leis pombalinas, a composição do gráfico 4 levou em consideração o montante médio anual. Os dados são provenientes somente de testamentos em que pudemos ter ciência do ano em foi redigido.

Gráfico 4 – Valor médio gasto em missas por ano (1771-1788)



Fonte: ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

Após a lei de 1769, primeiro testamento em que se pode calcular o valor total de missas é em 1771, por tal motivo os dados selecionados iniciam-se em tal ano e vão até 1788, uma década após a revogação de parte da legislação testamentária imposta por Pombal. Também não foi possível encontrar testamentos para todos os anos, de sorte que estão ausentes os anos 1772, 1784 e 1785. De modo geral, podemos observar como os valores estiveram abaixo dos 400\$000 réis estipulados pela legislação no decorrer da década de 1770. Com a revogação da lei, os dados não parecem sugerir um retorno dos testadores para o mesmo investimento empreendido anteriormente, como na década de 1750, verificado no gráfico 4.

⁸²⁵ Ibid, f. 151.

A lacuna nos testamentos da década de 1760 faz falta à análise. Se voltarmos nossa atenção aos gráficos 2 e 3, poderemos ver como a quantidade e os valores dispendidos nas missas nas últimas três décadas do século XVIII diminuíram quando comparamos aos dados encontrados para a metade da centúria. Se na análise quantitativa os dados revelam tímidas alterações entre 1771 e 1788, alguns testamentos nos ajudam a lançar luz sobre como a legislação foi recebida pelos testadores.

Em janeiro de 1775, o português Pedro Afonso da Costa estando em perfeito juízo, mas por estar apresentando as moléstias da idade e “ só por evitar os incômodos que Com isso trazem os Cogitadores [sic] da morte quando esta Se me avizinhe para poder Com deliberada plena vontade na forma das leis novíssimas Testamentárias dispor dos meus bens”. Como herdeiro nas duas partes de seus bens, indicou seu filho ilegítimo Miguel Afonso, sacerdote do hábito de São Pedro, fruto de sua relação com forra Marta Barbosa. Para seu funeral, desejava receber um ofício de corpo presente com vinte sacerdotes e as missas de corpo presente que o testamenteiro pudesse encomendar. Aos pobres, seria distribuída a quantia de 12\$000 réis. Após descrever seu funeral e antes de dispor de sua terça, o testador registrou:

Declaro que Como os meus bens foram adquiridos neste Brasil pela minha agência, Suor, e trabalho, e não foram nem herdados nem doados, e tenho herdeiro forçado e já neste instituído nas duas partes de meus bens que Se me acharem permitida a lei novíssima dispor da minha Terça o que faço da forma Seguinte, Saindo do monte o meu funeral e Como é Costume.⁸²⁶

Mostrando-se bem afinado com as regras testamentárias, solicitou 170 missas de pataca para serem rezadas na igreja da sua irmandade do Senhor Bom Jesus do Calvário, “pela razão da utilidade de me Serem todos [altares] privilegiados Como Irmão”. De sua terça, também distribuiu 1:000\$000 réis entre seus sobrinhos e deixou forro seu escravo Domingos. Após satisfeitas suas determinações testamentárias, o remanescente de seus bens seria herdado pelo seu filho para que o mesmo empregasse o valor em missas por sua alma e pelas do Purgatório.

Igualmente informada estava a preta forra Mariana da Costa Oliveira. Em seu testamento de 1777, afirmou ser natural da Costa da Mina e ter contraído matrimônio com Carlos Soares de Brito e explicitou estar atenta “a Lei novíssima de Sua Majestade e me Ser preciso instituir herdeiro na forma da mesma lei”. Antes desse casamento, já possuía um filho natural, o pardo José da Costa, porém informa que a relação entre ambos não era amistosa:

⁸²⁶ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, f. 37.

“este sempre procedeu muito mal dando-me desgostos vivendo fora de minha Companhia e por esta mesma razão nunca faz Caso de mim”. Entretanto, explica que “em razão das leis novíssimas de Sua Majestade o instituo meu herdeiro naquela parte que por direito lhe tocar os meus bens depois de Cumprir os meus legados e gastos funeraris”. O que seu filho receberia de herança seriam bens “adquiridos e granjeados a Custa do Suor e trabalho” do marido da testadora, visto que a mesma não tinha bens quando casou. Mariana explica que seu filho poderia receber o que lhe cabia, dependendo de como se comportasse:

Declaro que Se o dito meu filho Se unir e ganhar a vontade de meu marido e estiver pela Sua vontade dele neste Caso entrará o dito meu filho na minha herança naquela parte que lhe tocar, Caso o dito meu filho não estiver por esta razão que digo e se quiser opor Contra os meu marido neste Caso ficará o dito meu filho excluído da minha herança pela razão de Ser mal procedido e me Ser desobediente Sendo assim e neste Caso instituo herdeiro de tudo que me tocar ao dito meu marido [...].⁸²⁷

Se a relação com seu filho era conturbada, Mariana possuía o oposto com seu marido. Ressaltou em seu testamento “a boa harmonia e união que Sempre Comigo fez Sem nunca me dar desgostos tratando-me Sempre Com muito amor tanto no tempo de Saúde Como de moléstia”, assim, deixava o resto de sua terça para o cônjuge. Terça parte que dispôs de maneira bem modesta, devido suas posses. Solicitou cinco missas de corpo presente na Igreja de Nossa Senhora do Rosário, perfazendo a quantia de 2\$000 réis, e mais trinta missas de esmola de 380 réis, totalizando 11\$400 réis. Além disso, deixou forra sua única escrava, sob a condição de que a mesma não deixasse de assistir seu marido já debilitado pela velhice.⁸²⁸

Em abril de 1779, e aparentemente desavisado das suspensões feitas por D. Maria I, o português Antônio Pinheiro Amado redigiu seu testamento restringido seus legados a partir das determinações pombalinas. Indicou seus quatro filhos como herdeiros, tal como preconizava as “Leis do Reino”. Em seu funeral, pediu as missas de corpo presente que pudessem ser ditas e um ofício de corpo presente. Frustrado pelas limitações no emprego de sua tercinha, o testador deixou “aos Irmãos da dita Ordem [Terceira de São Francisco] a qual deixo de legado 20\$000 réis sujeitando-me as Leis de Sua Majestade *porque a minha vontade era deixar-lhe muito mais* e aos Religiosos do dito Convento [de Santo Antônio] deixo 10\$000 réis [grifo meu]”. Os valores direcionados às instituições precisavam ser diminutos,

⁸²⁷ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, f. 64.

⁸²⁸ Id.

pois ainda precisavam custear as missas que desejava receber. Todas as celebrações deveriam ser rezadas em Portugal pela esmola de seis vinténs. Para sua alma, pediu que 100\$000 réis fossem convertidos nessas missas; para pessoas a quem devesse alguma restituição ou obrigação, 50\$000 réis e para as almas de seus pais, filhos e “parentes mais chegados por sanguinidade e afinidade”, 20\$000 réis. Em intenção de sua primeira esposa já defunta e um homem que não recordava o nome encomendou 30 missas, sob o valor de 3\$600 réis. Somando as doações a sua ordem terceira e ao convento com as missas, já tinha consumido 203\$600 réis de sua cota e, solicitou, do “resto que ficar dos 400\$000 que me tocam de terça deixo se digam de missas pelas almas do Purgatório pela mesma esmola de seis vinténs”.⁸²⁹ Nesse sentido, observamos que as almas foram as maiores beneficiadas no testamento de Antônio, receberiam mais missas do que o próprio testador.

Esses são alguns exemplos de testadores que se referiram às leis em seus testamentos objetivando agir dentro de suas limitações. Com investimentos variados em missas, os três testadores conseguiram deixar sufrágios por suas almas e, assim, aspirar pela salvação de suas almas. Mesmo que à época as restrições pombalinas ao ato de testar tenham sido polêmica, quando observamos os testamentos do Rio de Janeiro não foi possível detectar um impacto decisivo das novas regras no recurso às missas de sufrágio, embora seja evidente que os testadores estavam cientes das alterações introduzidas por Pombal na prática, buscando agir nos limites da legislação. Primeiramente, porque ainda que a lei fixasse o montante de 400\$000 réis para as missas, esse era um valor consideravelmente superior ao encontrado nos documentos aqui analisados. Levando em consideração a esmola costumada de 320 réis, seria possível encomendar 1.250 missas rezadas com a cifra de 400\$000 réis. Dos 420 testamentos que pudemos calcular o número total de missas, em apenas 43 foram solicitadas missas na casa do milhar, quer dizer, por volta de 10% dos testadores de todo o século não poderiam requisitar todas as missas que desejassem com as referidas leis. Em segundo lugar, seria de imaginar que com as restrições os fiéis passassem a solicitar mais missas de corpo presente, em virtude do seu custeio não estar atrelado à terça. Retornando à tabela 6, poderemos observar que nas três últimas décadas do século XVIII os testadores permaneceram solicitando, em sua maioria, 20 ou 50 celebrações de corpo presente. Mais uma vez, cabe recordar que o oferecimento do sacrifício eucarístico na proximidade da morte era essencial numa concepção de salvação em que a abreviação do tempo no Purgatório era chave. Inclusive, nota-se que 682 testadores pediram missas de corpo presente e na proximidade da

⁸²⁹ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156.

morte, enquanto 504 solicitaram as missas custeadas com a terça – isso já nos revela uma maior tendência dos testadores em privilegiarem as primeiras.

É notório que o impacto das leis testamentárias pode, e deve, ser analisado para além das missas, nosso objeto de análise. Pode-se analisar qual a repercussão da legislação perante as doações pias nos testamentos, o reconhecimento de mais herdeiros, pois seriam forçados até o quarto grau e até mesmo a prática de instituir a própria alma como herdeira. Os testamentos setecentistas estão longe de se esgotar enquanto fontes para novas abordagens.

Avançando em nossa análise acerca da solicitação de missas, é preciso verificar a quem se dirigiam as dezenas, centenas e milhares missas referidas nos gráficos 2 e 3. Dentre os 778 testamentos, 504 testadores solicitaram ao menos uma missa a ser custeada pela terça testamentária, perfazendo 64,7% dos testadores. Os dados provenientes dos documentos foram agrupados nas tabelas 12 e 13.

Tabela 12 – Número total de missas e (número médio) de missas solicitadas por intenção

Intenção	1700	1710	1720	1730	1740	1750	1760	1770	1780	1790	Nº Total
Para si	4.000	70	1.000	900	32.047	48.873	570	7.157	7.297	13.974	115.888
	(4.000)	(70)	(1.000)	(225)	(368)	(503)	(114)	(210)	(158)	(229)	
Cônjuge	0	0	0	5	1.043	559	0	580	239	1.079	3.505
	(0)	(0)	(0)	(5)	(86)	(14)	(0)	(193)	(26)	(67)	
Pais	500	0	0	10	6.164	6.470	25	3.066	1.453	5.323	23.011
	(500)	(0)	(0)	(10)	(118)	(91)	(25)	(113)	(41)	(95)	
Filhos	0	0	0	0	245	589	0	25	74	62	995
	(0)	(0)	(0)	(0)	(5)	(65)	(0)	(12)	(18)	(31)	
Parentes	1.200	0	0	0	2.418	2.336	4	87	600	895	7.540
	(1.200)	(0)	(0)	(0)	(18)	(86)	(4)	(12)	(54)	(49)	
Santos	0	0	0	94	1.211	2.062	0	68	164	632	4.231
	(0)	(0)	(0)	(31)	(50)	(76)	(0)	(8)	(20)	(79)	
Almas do Purgatório	200	0	100	35	4.350	7.516	75	557	1.161	2.543	25.537
	(200)	(0)	(100)	(17)	(111)	(153)	(37)	(32)	(72)	(22)	
Cristo	0	0	0	28	414	791	0	15	67	140	1.455
	(0)	(0)	(0)	(14)	(21)	(49)	(0)	(7)	(13)	(46)	
Outros	200	0	0	1.141	5.135	11.865	61	849	1.860	4.769	25.880
	(200)	(0)	(0)	(285)	(98)	(146)	(20)	(42)	(71)	(113)	
Nº total	6.100	70	1.100	2.213	62.027	81.061	735	12.404	12.915	29.417	208.042

Fonte: ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

Tabela 13 – Número e percentagem de testadores solicitantes por intenção das missas

		1700	1710	1720	1730	1740	1750	1760	1770	1780	1790	S/ data	Total
Nº de testadores		3	1	1	6	110	135	6	58	73	108	3	504
INTENÇÕES	Para si	2	1	1	4	95	106	5	43	51	71	3	382
		66,6%	100%	100%	66,6%	86,3%	78,5%	83,3%	74,1%	69,8%	65,7%	100%	75,7%
	Cônjuge	0	0	0	1	13	19	0	3	9	18	0	63
		0%	0%	0%	16,6%	11,8%	14%	0%	5,1%	12,3%	16,6%	0%	12,5%
	Pais	1	0	0	1	56	73	1	31	38	59	0	260
		33,3%	0%	0%	16,6%	50,9%	54%	16,6%	53,4%	52%	54,6%	0%	51,5%
	Filhos	0	0	0	0	6	9	0	2	4	2	0	23
		0%	0%	0%	0%	5,4%	6,6%	0%	3,4%	5,4%	1,8%	0%	4,5%
	Parentes	1	0	0	0	21	30	1	7	11	17	1	89
		33%	0%	0%	0%	19%	22,2%	16,6%	12%	15%	15,7%	33,3%	17,6%
	Santos	0	0	0	3	25	30	0	8	8	8	0	82
		0%	0%	0%	50%	22,7%	22,2%	0%	13,7%	10,9%	7,4%	0%	16,2%
	Almas do Purgatório	1	0	1	2	40	50	2	18	18	24	0	156
		33%	0%	100%	33,3%	36,3%	37%	33,3%	31%	24,6%	22,2%	0%	30,9%
Cristo	0	0	0	2	19	17	0	2	5	3	0	48	
	0%	0%	0%	33,3%	17,2%	12,5%	0%	3,4%	6,8%	2,7%	0%	9,5%	
Outros	1	0	0	4	53	88	3	22	29	48	0	248	
	33,3%	0%	0%	66,6%	48,1%	65,1%	50%	37,9%	39,7%	44,4%	0%	49,2%	

Fonte: ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

Como esperado, a maioria dos testadores intencionou missas para sua própria alma, bem como as encomendou em maior número em relação às demais intenções. Isso não apenas revela a crença no sacrifício eucarístico como propiciador da salvação individual, como também a ideia do testamento enquanto instrumento de salvação. O recurso às missas igualmente apresenta uma crença implícita ao testamento, o Purgatório. Embora o medo dos tormentos do fogo purgativo não seja explicitamente anunciado no discurso testamentário, o sentimento é expressado pelas inúmeras missas solicitadas, especialmente para si mesmo. As celebrações eucarísticas não teriam eficácia para almas condenadas ao Inferno nem mesmo acrescentariam méritos para os eleitos de Deus. Nesse sentido, a requisição dessas missas responde apenas à doutrina do Purgatório. E, em semelhança aos pedidos das de corpo presente, alguns testadores pediam que as mesmas fossem rezadas com brevidade. Exigência, como visto anteriormente, intrínseca à crença no Purgatório e à vontade de abreviar a estadia no mesmo.

É igualmente importante situar como a requisição de missas para outras intenções contribuiria positivamente para a alma do testador. Conforme temos discutido ao longo desse trabalho, a ajuda às almas do Purgatório, fossem nomeadas diretamente ou através dos pedidos de missas pelas almas dos pais e parentes defuntos, seria vista com bons olhos pelo Senhor, sendo a expressão da virtude da caridade. A solidariedade constituída entre vivos e mortos perduraria mesmo depois do passamento do testador, ação que, então, adicionaria aos esforços do solicitante em salvar-se. Com efeito, as missas intencionadas aos santos atenderiam ao desejo de intercessão, servindo como mecanismo para despertar a compaixão das santidades a fim de que fossem resgatar a alma no Purgatório. Na doutrina elaborada pela Igreja Católica, destaca-se como as interligações entre as três igrejas, Militante, Padecente e Triunfante, caucionariam o escape do Purgatório, desde que fosse utilizada a moeda cunhada no sacrifício de Cristo.

Logo após das celebrações para benefício próprio, mais da metade dos testadores recordou seus pais ao arrolar as missas que desejavam. Para a contabilização dos dados, “pais” englobam as intenções para ambos os pais ou apenas um deles e até mesmo mãe de criação. Foi o caso da testadora Maria da Conceição, falecida em 1752, encomendou “10 missas pela alma de minha mãe que me criou Margarida Pacheco” e mais 12 pela alma de sua mãe de sangue. O pai da testadora não foi mencionado no testamento.⁸³⁰

⁸³⁰ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 215v.

Ainda sobre a família, 17,9% dos testadores lembraram dos seus parentes. A referência aos familiares era feita de maneira mais genérica como “parentes defuntos” ou poderia ser feita com a indicação do grau de parentesco que os conectava. Na categoria “parentes”, foram consideradas também as celebrações encomendadas para padrinhos e madrinhas, em virtude de como as relações de compadrio eram lidas na sociedade colonial, onde era estabelecido um parentesco espiritual diante da pia batismal.⁸³¹ Outra relação ensejada por sacramento era o matrimônio, tendo 63 (12,5%) testadores desejado missas para seus cônjuges defuntos. Dos 504 testadores que solicitaram missas em seus testamentos, 291 eram casados e 84 tinham enviuvado. A maioria dos testadores viúvos (75%) deixou alguma celebração eucarística para seus respectivos cônjuges. Para terminar as intenções familiares, temos somente 23 (4,5%) testadores dedicando celebrações a seus rebentos, a menor percentagem de todas as intenções categorizadas. O que é um dado interessante, pois, embora não saibamos precisar a taxa de mortalidade infantil no período colonial, é de se esperar que fosse consideravelmente elevada e os dados sugerem que as crianças não eram lembradas ao arrolar missas fúnebres nos testamentos. É possível que, por serem consideradas menos perniciosas, não necessitassem do mesmo auxílio para se salvar.⁸³²

Sem dúvidas, os laços de parentesco foram os mais lembrados na encomenda de missas, sendo a segunda principal preocupação após o cuidado com a própria alma. O mesmo cenário foi encontrado por João José Reis na Bahia oitocentista. Para o historiador, é evidente a maneira como a solidariedade dos vivos e dos mortos estava alicerçada nas relações consanguíneas, de maneira que o culto aos mortos comportava em si noções de ancestralidade. Reis notou um decréscimo nas missas intencionadas aos santos, enquanto o número de missas para familiares subiu. O mesmo pode ser notado para o Rio de Janeiro nos quadros apresentados anteriormente. Na leitura do autor, essa mudança aponta para o fato de que a “morte se tornava cada vez mais um negócio de família”⁸³³. Em Braga, ao longo do século XVIII, Norberto Ferraz mostra o aumento das missas intencionadas para os entes ao

⁸³¹ Para o período colonial, as relações de compadrio eram tão importantes quanto as consanguíneas, indo além do sentido religioso, de modo a conformar muitas das relações sociais. Entendia-se que os padrinhos serviam como protetores de seus afilhados, o que fazia da escolha dessas figuras uma prudente decisão visando gerar benefícios entre ambos os lados. Sobre o assunto, ver: FÁRIA, Sheila de Castro, op. cit., 1998, p. 384-385; Id. “Compadrio”. In: VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2000.

⁸³² Não se pode perder de vista de que as crianças seriam fruto do pecado original, tal como a Igreja Católica ensinava, e poderiam ser condenadas ao Inferno, caso não fossem batizadas. Além disso, o batismo marcava a “verdadeira” entrada da criança na comunidade, quando ganhava existência pública. Ver: SÁ, Isabel dos Guimarães. *As crianças e as idades da vida*. In: MATTOSO, José (Dir.). *História da vida privada em Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011.

⁸³³ REIS, João José, op. cit., 1991, p. 211.

passo que as celebrações para a própria alma foram decrescendo. Ainda assim, os pedidos de missas para si não perdem a primazia em toda a centúria. De acordo com Ferraz, na passagem do século os indivíduos alargaram progressivamente sua preocupação com a salvação dos familiares e, por isso, sugere que os dados indiquem a existência de uma piedade mais voltada à comunidade e à família no além-mundo.⁸³⁴

Em “Outros”, o segundo maior número de missas solicitadas (25.880), foram agrupadas diversas ocorrências, como missas para indivíduos que não foi possível precisar a relação com o testador, pessoas com quem o testador fez negócios, escravos, obrigações, sacerdotes, irmãos terceiros, anjo da guarda, amigos, inimigos, entre outros. É de se notar como parte significativa dos “outros” eram intenções a fim de livrar o testador de mais pendências terrenas. A existência de vestígios de uma má conduta não seria relevada no outro mundo. Por exemplo, o português Manoel Mendes Pereira, falecido em 1783, solicitou, em seu testamento, 335 missas a serem custeadas por sua terça, das quais “20 [seriam] pelas almas de meus amigos, inimigos, 10 pela alma daquelas pessoas de quem cometi culpa, 10 pela alma das pessoas com quem tive contas e negócios 10”.⁸³⁵

Referências variadas são encontradas nos documentos no intentar missas para aqueles que não se sabe o nome, mas a quem poderia ter prejudicado no transcurso da vida: “todos os meus amigos e inimigos a com quem tivesse contas comigo”⁸³⁶, “alguns encargos de que nem sou certo nem sabedor, alguns encargos de que não esteja lembrado delas”⁸³⁷, “em satisfação de algumas que poderei dever por esquecimento”⁸³⁸, “tenção de algumas promessas que eu faria de que não me lembro”⁸³⁹, “almas daquelas pessoas a quem seja a responsável de alguma coisa”⁸⁴⁰, “algumas pessoas, quem eu deva, de quem me não lembro para descarga da minha consciência”⁸⁴¹, “tenção de todas as pessoas com quem nesta vida tivesse trato lícito ou ilícito ou de Comprar ou vender de que se por algum motivo lhe possa Ser devedor de alguma

⁸³⁴ FERRAZ, Norberto, op. cit., 2014, p. 290-291.

⁸³⁵ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, f. 371.

⁸³⁶ Id. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 363v. Testamento de Serafim Pereira (1744).

⁸³⁷ Ibid, f. 152. Testamento de Manoel Vaz.

⁸³⁸ Ibid, f. 49. Testamento de Lourenço Valadares Vieira.

⁸³⁹ Id. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, f. 67v. Testamento de Francisco Rodrigues da Cunha (1775).

⁸⁴⁰ Id. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157, f. 171v. Testamento de Ana Clara Lima (1793).

⁸⁴¹ Id. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, f. 143v. Testamento de Vitória Pereira (1779).

Coisa que eu ignore”⁸⁴², “pela intenção que Deus aplicará como for servido porque não lembro se devo alguma missa”⁸⁴³, entre outros.

Todas as passagens aludem ao temor por encargos não cumpridos ou não respeitados e, ao mesmo tempo, salientam a resignação do testador como possível pecador. Ao se deparar com as mesmas intenções nos testamentos madrilenos quinhentistas, Carlos Eire indica como tais referências ecoam a ansiedade existente entre os testadores no caminho da salvação pessoal, denotando o receio de carregar uma alma impura para o além-mundo devido a faltas inconscientes. Para o historiador, “esse pedido muito formal, impessoal nos conta que a principal preocupação não seriam as almas dos falecidos mas a própria alma.”⁸⁴⁴ Ademais, não se esperava alcançar a salvação sem obras meritórias. Encomendar celebrações eucarísticas para outrem, a quem se entende que há algum vínculo de obrigação, seria colocar a própria alma na trilha da bem-aventurança.⁸⁴⁵

Vale ainda destacar a visão religiosa existente acerca dos “negócios”. Para o período medieval, Jacques Le Goff explica como a figura do usurário era utilizada para ensinar acerca dos perigos e pecados intrínsecos àqueles que ganhavam a vida a partir de transações financeiras. O que tornou o usurário o protagonista dos *exempla* ao contar aos vivos os tormentos do Purgatório.⁸⁴⁶ Buscava-se instruir sobre como as relações financeiras poderiam trazer malefícios aos negociantes. Na definição do padre Raphael Bluteau no século XVIII, lucro significava ganho, proveito e ganância.⁸⁴⁷ Tais características seriam dispensáveis aos bons cristãos que deveriam cultivar virtudes, como a caridade. Resguardar-se seria essencial para aqueles que buscassem se salvar. Foi o caso da portuguesa Vitória Pereira, proprietária de uma taberna na rua de sua casa, próxima à rua dos Latoeiros, atual rua Gonçalves Dias. Em seu testamento de 1779 pediu: “meia dobra para Se me mandar dizer de Missas para minha alma de tenção particular para todas aquelas pessoas, que compraram na minha taberna, e ainda algumas pessoas, quem eu deva, de quem me não Lembro para descarga da

⁸⁴² ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157, f. 42v. Testamento de Francisco José Chaves (1790).

⁸⁴³ Ibid, f. 309v. Testamento de Pedro Barbosa Leitão (1782).

⁸⁴⁴ Tradução minha: “[...] very formal, impersonal request tell us that the real concern here was not the souls of the deceased but the soul of the self”. EIRE, Carlos, op. cit., 1995, p. 212.

⁸⁴⁵ Ibid, p. 210.

⁸⁴⁶ LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida. A usura na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

⁸⁴⁷ Lucro. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, vol. 5, 1712 – 1728, p. 198.

minha consciência.”⁸⁴⁸ Lembrar daqueles em que se poderia ter tirado alguma vantagem, ou lucro, seria uma estratégia para não ser surpreendida por um Deus onisciente.

Mais outra obrigação de missas que se repetiu nos testamentos foram as missas pelos irmãos, de irmandades ou de ordens terceiras, não rezadas. Vimos como nos compromissos estava, muitas vezes, estabelecida a participação dos irmãos em rezas, cortejos, missas, entre outros sufrágios, a cada irmão defunto da associação. Esses pedidos de missas levantam suspeitas acerca da real cooperação dos confrades na salvação daqueles seus irmãos defuntos ao mesmo tempo em que sinalizam certo sentimento de culpa pela falta cometida. Foi possível contabilizar 75 testadores que procuraram isentar-se dessas pendências, o que ficava claro no modo em que encomendavam tais celebrações. Por exemplo, Ana Maria da Conceição era irmã terceira de São Francisco e em seu testamento, redigido em 1782, deixou “seis missas pela alma dos meus irmãos terceiros por alguma falta que eu faltei de cumprir de lhe encomendar a sua alma a Deus.”⁸⁴⁹

O pedido de missas poderia também ser marcado por um possível sentimento de gratidão. Em 1782, o forro Manoel Lobo dos Santos requisitou seis missas para “alma de meu Senhor Francisco de Souza Silva por mercê que fez dar-me a minha Carta de Liberdade suposto que recebeu por mim o seu dinheiro”⁸⁵⁰. Em 1795, a forra Maria Carvalho, da Costa da Mina, deixou ao “marido 10 missas e pela alma do defunto seu senhor que foi quatro missas”⁸⁵¹. É oportuno aqui rememorar a manutenção dos laços entre forros e ex-proprietários após a concessão de liberdade, na medida em que a solicitação de sufrágios para as almas dos antigos senhores era uma forma de retribuição.⁸⁵² Do outro lado da relação escravista, a obrigação suplantava a gratidão. Dos 247 testadores que compõem a categoria “Outros”, 90 deixaram missas para seus escravos. Foi o caso de Estevão Pacheco Rezende, falecido 1751, que encomendou em seu testamento nove missas pelas “almas dos escravos que morreram em meu poder”.⁸⁵³ Conforme discutido no capítulo 2, havia a queixa do bispo sobre a displicência com a qual proprietários de escravos tratavam os cativos que faleciam, sem render-lhes os devidos cuidados cristãos. Por não poderem testar, a recepção de sufrágios estava condicionada à comiserção dos senhores. Nas *Constituições Primeiras*, admoestava-se aos

⁸⁴⁸ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, f. 143v.

⁸⁴⁹ Id. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, f. 336v.

⁸⁵⁰ Id. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, f. 391.

⁸⁵¹ Id. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157, f. 335v.

⁸⁵² SOARES, Márcio, op. cit., 2009, p. 168-170.

⁸⁵³ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 210.

senhores de escravos que mandassem rezar, ao menos, uma missa de corpo presente de esmola costumada a cada cativo que falecesse, pois seria “alheio da razão e piedade cristã que os senhores que se serviram de seus escravos em vida se esqueçam deles em sua morte”.⁸⁵⁴ Dessa forma, entende-se o pedido de missas para os escravos como mais uma das obrigações dos proprietários, posto que a responsabilidade da conversão e do batismo dos negros recaía sobre os mesmos, estando incumbidos de cuidar da salvação daqueles que viviam em “estado de perdição”.⁸⁵⁵ Importa sublinhar como o discurso eclesiástico indicava o paralelismo entre a vida no cativo com a do cárcere divino. Ao analisar alguns sermões direcionados à catequização dos africanos, Leonara Delfino aponta como as pregações estiveram calcadas na representação dos negros como portadores da mácula dos descendentes de Cam, resultante da desobediência à Noé. Dada a desonra que carregavam, o batismo não seria o suficiente para livrá-los dessa mancha e, nesse sentido, a vida no cativo seria uma forma de expiação tanto corporal quanto espiritual. No século XVII, o sermônista Antônio Vieira declarou que os africanos eram os filhos prediletos de Nossa Senhora, tendo como missão a purgação dos pecados do mundo. Assim, a escravidão era fundamentada e ratificada pelo discurso religioso, no qual os negros precisavam acatar e serem subservientes ao cativo terrestre, pois o cárcere era apresentado como veículo para salvação. Para Delfino,

a punição temporária absorveu, em discursos ‘vieiranos’, as expiações *ante e post mortem*, com vistas a fazer do cativo provisório, um cativo terreno, instaurado no mundo temporal para justificar e legitimar a escravidão terrena, interpretada como castigo providencial determinado pelos desígnios da justiça divina para a correção dos *homens maculados*.⁸⁵⁶

Sob a forma de cativo terrestre, o Purgatório era o remédio amargo para a cura das almas africanas cujo relógio iniciava desde o nascimento. Todo esse discurso estava imerso no projeto de catequese, no qual a inquietação com o trespasse possuía importante função ao evangelizar por meio do medo. Anderson Oliveira, ao analisar a devoção aos santos Elesbão e Efigênia, indica o papel da hagiografia das santidades de cor para induzir condutas. Apresenta-se a vida de santos negros como parâmetro para morte, ressaltando sua trajetória a caminho da retidão. A partir dos escritos do carmelita Frei Pereira José de Santana, a morte

⁸⁵⁴ VIDE, Sebastião Monteiro da, op. cit., 2010, livro IV, título LI, § 838.

⁸⁵⁵ Ibid, livro I, título XIV, § 49, 50, 51, 52.

⁸⁵⁶ DELFINO, Leonara Lacerda. *O Rosário das Almas Ancestrais. Fronteiras, identidades e representações do “viver e morrer” na diáspora atlântica. Freguesia do Pilar-São João Del-Rei (1787-1841)*. Belo Horizonte: Clio gestão Cultural e Editora, 2017, p. 128-130.

daqueles dois santos foi ensinada a fim de servir de modelo de resignação e de recurso às práticas fúnebres católicas como forma de obter a redenção.⁸⁵⁷

Como apenas os ex-escravos poderiam testar, encontramos poucos testamentos entre os africanos e seus descendentes: somente 78, por volta de 10% da amostra total. Entre esses 79, 39 testadores solicitaram missas, por volta de 50%, cuja grande maioria as intencionou em benefício da própria alma. Quando observamos as quantidades totais, temos a preta forra Antônia Mendes, em 1750, solicitando 800 missas por sua alma de esmola de 320 réis, a maior encomenda de missas entre os 78 testamentos.⁸⁵⁸ Embora a quantia seja elevada, especialmente quando comparada às médias da tabela 12, em seu testamento a testadora natural da Mina não deixou grandes recomendações acerca de seu funeral, pedindo apenas para ser sepultada em uma das irmandades de seu marido, contudo acabou sendo enterrada na igreja da Sé. Voltamos a chamar atenção ao fato de o testamento ser um documento, sobretudo, de intenções. O que apreendemos dele é a expressão de um sentimento religioso e, nesse caso, de uma palpável confiança na missa como instrumento para a salvação.

Seguindo as intenções das missas, passemos para as requisições de missas aos santos, o sexto destinatário das celebrações tanto em volume quanto em número de testadores. Anteriormente, pudemos observar como os santos eram invocados no preâmbulo testamentário com vistas a atuarem como advogados no tribunal divino. Mas essas missas votivas respondem a outra tarefa que poderiam desempenhar, a soltura das almas de seus devotos. Já foi comentada a ação de Virgem de resgatar os carmelitas e como São Francisco faria dos cordões de seu hábito corda para puxar almas do fogo purgativo. O sacerdote Joseph Boneta, por exemplo, relata uma história em que São Pedro teria aparecido a um indivíduo que rogava por uma defunta e informou: “Por minha intercessão se salvou, agora está padecendo no Purgatório, mas brevemente a tirarei”. Ao instigar os fiéis a recorrerem aos santos, Boneta não se furtou de explicar que tal relação seria intermediada por trocas. Esmolas, rogos, missas, obras meritórias, entre outros, seriam trocados por proteção espiritual. Indicava também aos vivos que ao rogarem por determinado defunto evocassem juntamente aquele santo que devotara em vida, “porque deixando Deus aos Santos as satisfações, que a eles sobejaram, para que livremente as apliquem como quiserem, parece

⁸⁵⁷ OLIVEIRA, Anderson J. Machado de. *Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Quartet/FAPERJ, 2008, p. 172-177.

⁸⁵⁸ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 220.

que as hão de repartir pelas Almas daqueles que mais os serviram, & foram mais seus devotos.”⁸⁵⁹

O livre trânsito dos santos e anjos do Purgatório para o Paraíso motivado pelo socorro das almas explica a solicitação de missas votivas. Dos 504 testadores, 82 destinaram celebrações para as santidades. Cabe destacar que na categoria “Santos” foram considerados Maria, santos canonizados e anjos promovidos a santos, como São Miguel. Para fins de análise, os anjos da guarda foram contabilizados em “Outros”. A devoção ao anjo da guarda dava-se de modo particular, na medida em que se acreditava que cada indivíduo tinha atribuído para si um protetor celestial, o qual atuava vigilante sem abandonar seu protegido. Segundo Jean Delumeau, a partir do século XVII há a difusão da piedade ao anjo da guarda, cuja expansão estava ligada ao desenvolvimento do individualismo.⁸⁶⁰ Esses protetores eram representados nas iconografias acerca do bem-morrer, como visto no *Espelho* apresentado no capítulo 2. À semelhança do encontrado nos preâmbulos, a Virgem e suas invocações foi a maior receptora de tais celebrações. No quadro 4, pudemos observar que Santana, São José e São Francisco foram os mais rogados após Maria, mas quase não foram lembrados enquanto intenção de missas. A santa foi recordada por nove testadores, já São Francisco e São José por oito.

Algo que cabe destacar é como algumas intenções, assim tal qual visto nas outras missas realizadas nas imediações do trespasse no quadro 10, se referiam a determinado episódio ou atribuição da santidade. No testamento de Antônio Gomes de Carvalho, falecido em 1750, é possível notar como os sacrifícios eucarísticos seriam oferecidos de modo particular: “Virgem Nossa Senhora em memória da última agonia que teve ao pé da cruz na última aflição de seu amado filho”, “dores de Nossa Senhora”, “Nossa Senhora do Rosário em memória dos mistérios dele” e “gozos de São José”.⁸⁶¹

Essas menções possuíam relações diretas com passagens bíblicas que remetiam à humanidade de Cristo. Como discutido, as práticas ligadas à morte dentro do catolicismo tinham como modelo o falecimento de Jesus, exemplo a ser copiado. Nesse sentido, as missas intencionadas à Cristo não eram referenciadas apenas como “Jesus Cristo”, mas sim para um episódio de sua vida. Os testadores desejavam as celebrações eucarísticas em homenagem às cinco chagas (comumente pediam 5 missas), à Paixão e Ressurreição, à Páscoa, às horas que

⁸⁵⁹ BONETA, Joseph, op. cit., [1706?], p. 257.

⁸⁶⁰ DELUMEAU, Jean. *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. Paris: Arthème Fayard, 1989, p. 306-308.

⁸⁶¹ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, f. 172v.

Jesus ficou na cruz, em memória de sua agonia, em memória dos anos que viveu (normalmente pediam 33 missas), a sua circuncisão, entre outros. Na visão de Laurinda Abreu, as intenções cristocêntricas demonstram o sucesso da Igreja tridentina na propagação de uma evangelização calcada na humanidade de Cristo, na qual os fiéis se relacionavam com o Jesus humano, passível de dor e perecimento. Desse mesmo contexto, Maria ganhava destaque por ser a mãe e, portanto, responsável pelo encarne de Deus.⁸⁶² É interessante notar que o sacrifício de Cristo celebrado nos exórdios como fonte de salvação é retomado explicitamente por alguns testadores nos pedidos de missas, podendo ser lido como uma reafirmação na crença de que a redenção do indivíduo só era possível através de Cristo e sua imolação.

Distantes da visão de Cristo estavam as almas do Purgatório. Diferentemente da corte celestial, o sacrifício eucarístico oferecido a elas acrescia méritos, sendo capaz de influenciar na trajetória até o Paraíso. Dos 504 testadores solicitantes de missas, 156 (30,9%) buscaram deixar esse sufrágio para as almas no fogo purgativo. Conforme temos discutido, o Purgatório, enquanto lugar, não era mencionado explicitamente nos testamentos. As preocupações soteriológicas nos exórdios relacionavam-se ao tribunal divino e ao instante imediato da morte, ocasião em que o fiel depositava suas expectativas na salvação direta de sua alma. Dessa forma, a doutrina do Purgatório estava subentendida nas práticas, mas não necessariamente nomeada nos documentos. Os pedidos de missas nos ajudam a entender como os testadores concebiam a situação das almas encarceradas. Na tabela 14, foram organizadas as formas como as almas foram referenciadas nos pedidos de missas.

Tabela 14 – Referências às almas do Purgatório nos pedidos de missas

Referência	Quantidade
Alma(s) do Purgatório	110
Mais necessitadas/desamparadas almas do Purgatório	17
Almas do fogo do Purgatório	16
Almas	11
Almas por meu respeito padecendo do Purgatório	8
Almas que estão em penas do Purgatório	4
Almas que estiverem mais perto de ver a Deus/Cristo Nosso Senhor	2
Almas por modo de sufrágio pelas penitências mal cumpridas	1
Algumas restituições que deva aplicando-se pelas Almas do Purgatório	1
Bem-aventuradas almas	1
Total	171

⁸⁶² ABREU, Laurinda. *Memórias da Alma e do Corpo. A Misericórdia de Setúbal na Modernidade*. Coimbra: Palimage Editores, 1999, p. 102.

Fonte: ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156; Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

Alguns testadores intencionaram as missas para as almas do Purgatório invocando-as com mais de uma referência, por essa razão, na tabela 14 totaliza-se 171. A menção mais recorrente foi apenas como almas do Purgatório, porém as demais variações chamam atenção, pois nos contam um pouco sobre a situação em que as almas se encontrariam. Primeiramente, temos a referência ao imaginário do Purgatório como um local ígneo, cujas almas estão sofrendo penas, resultantes das penitências mal cumpridas. Entre as penas, há a alusão à privação da visão beatífica ao expressarem que algumas estariam mais próximas de “ver a Deus”. Igualmente, indica que o destino da alma, passado o período purgativo, seria o encontro com o Senhor, no Paraíso.

Destacam-se os pedidos em que foram classificadas como desamparadas ou necessitadas, estando em consonância com o admoestado pela Igreja Católica. A situação de desespero e de necessidade pode ser entendida de duas formas. Estariam em estado de impotência, dependentes da misericórdia dos vivos em socorrê-las, ajuda essa que não ocorria – o que justificava os gritos entoados pelas almas tal como Joseph Boneta explicou em sua obra. Além disso, também poderia fazer referência àquelas que estavam mais próximas de se libertarem do cárcere, condição que as tornavam mais ansiosas por sua salvação. Podemos observar essas ideias no testamento de Luiz Pereira Pacheco, redigido em 1778, onde foram encomendadas três missas “pelas mais necessitadas almas que estiverem no fogo do Purgatório mais desempatadas que não tenham quem por elas peçam a Deus Nosso Senhor”⁸⁶³. Em outras palavras, o testador buscava socorrer as almas mais próximas do estado de pureza, à semelhança daquelas que estavam quase vendo Deus. Quando atingiam esse ponto, as almas estavam em maior estado de lucidez e, portanto, estariam aflitas. A evocação da aflição das almas era recorrente nas irmandades mineiras de São Miguel e Almas, como indica Adalgisa Campos⁸⁶⁴, entretanto em nenhum dos testamentos analisados houve indicação das mesmas como aflitas. Outra característica das almas seria a capacidade de efetuar prodígios, o que as tornavam santas, após purificadas⁸⁶⁵. Apenas um testador se dirigiu às almas nesse sentido, chamando-as de “bem-aventuradas”.

⁸⁶³ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156, f. 122v.

⁸⁶⁴ CAMPOS, Adalgisa, op. cit., 2013, p. 39.

⁸⁶⁵ Ibid, p. 42-45.

O senso de obrigação dos vivos com as almas pode ser visto nos pedidos para as “almas por meu respeito padecendo do Purgatório”. Nessa menção, explicita-se a responsabilidade dos vivos perante as almas, na qual a não realização de sufrágios acarretaria a permanência das mesmas na via purgativa. Simultaneamente, aponta para o desejo dos testadores em não abandonar pendências que pudessem deixá-los mais tempo em purgação, tal como nas missas intencionadas às *obrigações*. Nesse sentido, cabe lembrar que tais almas esquecidas não deixam de ser a de parentes, amigos, confrades, escravos, ou seja, de pessoas as quais o vínculo nutrido durante a vida determinaria a necessidade de sufrágios. De toda forma, as intenções requisitadas nos testamentos estão sempre direcionadas às almas do Purgatório, mas, ao invés de serem para almas anônimas, buscava-se especificar os destinatários daquelas celebrações eucarísticas.

Outra ocorrência interessante foi o pedido de missas para “algumas restituições que deva aplicando-se pelas Almas do Purgatório”. Em 1756, Domingas da Cruz encomendou em seu testamento missas para si, marido, pais, escravos e essas “restituições”.⁸⁶⁶ O diferencial no pedido da testadora é a comutação dessas restituições em missas. Por não se ter o conhecimento de quais seriam e nem mesmo a quem se dirigiriam, é possível que Domingas tenha pensado ser mais prudente deixar às almas, cobrindo mais amplamente o Purgatório. A intenção seria corrigir erros pendentes através da caridade com as almas, pois seria tal restituição uma forma de permutar faltas em obras meritórias.

Na linha dessa ideia de esmolar às almas, ressalta-se a declaração do português Manoel Cardoso Fontes em seu testamento de 1790: “Declaro que Se entregarão ao meu Pároco, ou o Pároco Cura da mesma freguesia, Cem mil réis, para este distribuir, pelas pessoas mais pobres da dita Igreja; e outra tanta quantia, para ele mesmo os dizer ou mandar dizer de missa de Cruzado, pelas almas do Purgatório.”⁸⁶⁷ Observa-se nesse pedido a relação implícita traçada entre pobres e almas do Purgatório, ambos destituídos de cuidado, dependentes dos vivos para conseguirem meios de subsistirem, fosse material ou espiritualmente.

Esses pedidos de missas contribuem para que possamos vislumbrar aspectos da crença e prática relativas ao Purgatório entre os fiéis do Rio de Janeiro setecentista. Enquanto contabilizamos 30,9% dos testadores preocupados com a salvação de desconhecidos, Adalgisa

⁸⁶⁶ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155, f. 345v.

⁸⁶⁷ Id, Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157, f. 53v.

Campos e Karina Ferreira⁸⁶⁸, em suas pesquisas para a região mineradora, apontam que o cuidado com as encarceradas anônimas era significativamente reduzido em comparação com as preocupações com a família e a si mesmo. Seria mais importante se privilegiar e nomear os seus em detrimento daquelas que não se conhecia o rosto. Igualmente analisando os testamentos mineiros, Alexandre Daves afirma que havia a prevalência do “eu” versus o “vós”, englobando parentes vivos e mortos.⁸⁶⁹ Entretanto, quando voltamos os olhos para os dados encontrados nos testamentos do Rio de Janeiro, observamos que o terceiro maior volume de missas foi intencionado às almas do Purgatório, demonstrando que o anonimato das almas não significava que deveriam ser relegadas. Ao contrário, as almas foram a quarta intenção mais lembrada ao solicitar missas, estando atrás das celebrações para si, pais e outros. Se decompússemos a categoria “Outros” a partir de diversas categoriais menores, as missas às almas do Purgatório ascenderiam a terceira intenção mais requisitada entre os testadores, a partir da classificação de intenções aqui estabelecida.

Em suma, na busca pela crença no Purgatório são nos testamentos que podemos observar algumas das preocupações soteriológicas dos católicos do Rio de Janeiro. Pouco lembradas enquanto intercessoras, mas fortemente presentes nos pedidos de missas, as almas do Purgatório compuseram o horizonte devocional dos testadores, quer fossem mencionadas anonimamente quer fossem invocadas a partir dos vínculos que mantiveram com os vivos. Nesse sentido, a expressão de Michel Vovelle acerca do Purgatório como um *ausente-presente* (“l’absent-présent”), retomada por Marie-Hélène Froeschlé-Chopard⁸⁷⁰, encontra eco entre os testamentos analisados aqui. De acordo com Vovelle, entre os milhares de testadores para a região da Provença, “a massa anônima de fiéis não cita o purgatório: ele é o ausente-presente desses atos de última vontade. Tampouco os prelados, em seus relatórios de visitas pastorais, nos contam muito.”⁸⁷¹ Embora a crença já estivesse difundida ao longo do período moderno, ela não é anunciada nos registros escritos, sendo então captada por meio dos gestos fúnebres adotados pelos católicos. É nessa mesma via que concebemos o Purgatório enquanto doutrina para o Rio de Janeiro. A crença está aprisionada nos testamentos, em suas entrelinhas. Se não o encontramos explicitamente no discurso testamentário, nos deparamos

⁸⁶⁸ CAMPOS, Adalgisa, op. cit., 2013, p. 133; FERREIRA, Karina, op. cit., 2019, p. 84.

⁸⁶⁹ DAVES, Alexandre. *Vaidade das vaidades: os homens, a morte e a religião nos testamentos da Comarca do Rio das Velhas (1716-1755)*. Dissertação (Mestrado) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 1988, p. 105.

⁸⁷⁰ FROESCHLÉ-CHOPARD, Marie-Hélène. *Dieu pour tous et Dieu pour soi: Histoire des confréries et de leurs images à l'époque moderne*. Paris: L'Harmattan, 2006, p. 237.

⁸⁷¹ VOVELLE, Michel. *As almas do Purgatório ou o Trabalho de Luto*. São Paulo: Unesp, 2010, p. 129.

com o Purgatório a partir de sua força geradora de práticas fúnebres, mobilizando estratégias e vultosos investimentos ao longo do século XVIII.

CONCLUSÃO

A salvação é uma questão de tempo?

No decorrer do presente trabalho buscou-se refletir sobre a crença no Purgatório por meio de suas práticas, a exemplo do recurso às indulgências e do pedido de missas pelas almas entre os católicos da cidade do Rio de Janeiro setecentista. Compreendidas enquanto práticas promovidas pela crença no Purgatório, essas ações incidem luz sobre as diversas estratégias existentes para a salvação no período colonial.

Para melhor compreender a relação entre o Purgatório e suas práticas, foi necessário recuperar a construção doutrinária deste lugar. Concebido durante o período medieval, o Purgatório seria um local intermediário no além-mundo, entre o Paraíso e o Inferno, cuja formação doutrinária foi paulatinamente construída ao longo dos séculos, podendo ser observado tal desenvolvimento a partir dos concílios medievais. Diferentemente dos outros dois locais do além-mundo cristão, o Purgatório possuiria uma flexibilidade não apenas relativa ao trânsito de almas para o céu, mas também em relação ao tempo. Os sufrágios fúnebres realizados pelos vivos em favor das almas tornariam o tempo do Purgatório, no seio da eternidade, um tempo mutável e manipulável. Nesse sentido, a Igreja fornecia ao seu rebanho uma forma de regeneração da alma pecadora já no além-mundo. Cientes dessa possibilidade, os fiéis encontrariam nos sufrágios fúnebres a oportunidade de salvação, tendo em vista que falecer sem nenhum pecado seria uma possibilidade remota. Assim, um dos pontos basilares desta doutrina é que o período de estadia nessa dimensão do além-túmulo poderia ser alterado com a intercessão dos vivos através dos sufrágios pelas almas.

A compreensão desse contexto é fundamental para o entendimento do *Decreto do Purgatório*, emitido no Concílio de Trento no século XVI, uma vez que no decreto se abstém a explicação acerca do funcionamento do terceiro local. Toda a formulação do Purgatório é de base medieval. Dessa forma, verificou-se que as relativas transformações ocorridas no período moderno são concernentes às práticas fúnebres e não relativas à doutrina em si. As propostas tridentinas conformaram a base da doutrina católica trazida pelos portugueses para a América e que, a partir da ação conjunta do Estado e da Igreja (através do padroado régio), buscava configurar a vivência religiosa na sociedade colonial.

Em busca de compreender como poderia se dar a mitigação das penas temporais, a análise da concessão de indulgências, por meio dos breves papais, nos revelou como as irmandades foram as maiores distribuidoras dessas graças no Rio de Janeiro no século XVIII.

O tipo de obtenção de indulgência mais recorrente foi por meio da elevação de altares à condição de privilegiado, possibilitando que as missas ali celebradas conferissem indulgências para a alma do defunto intencionada. A prevalência de breves para altares privilegiados indica a preocupação dos católicos da cidade em resguardar-se com indulgências, incrementando ao sacrifício eucarístico a possibilidade de se salvar instantaneamente, posto que a aplicação de uma plenária libertaria a alma encarcerada no Purgatório. Além disso, verificou-se que a procura de indulgências por essas instituições passava também pelo desejo de atrair mais fiéis para se filiarem aos sodalícios, quando impetravam da Santa Sé uma série de graças restritas aos irmãos.

As indulgências foram utilizadas como meio para estimular a participação dos fiéis em diversas atividades devocionais, como festas de santos, visita às igrejas, recepção da comunhão, acompanhamento de procissões, entre outras. Nesses casos, pudemos observar como tais graças eram concedidas pelo bispado e pela Santa Sé, mas também requisitadas voluntariamente ao papado, advindo do desejo dos fiéis. Partindo da hierarquia eclesiástica, observou-se como acontecimentos cotidianos, como estiagens e terremoto, foram tratados a partir da ótica religiosa, cuja correção só poderia passar pela reparação de condutas individuais, sendo recompensada com a aplicação de indulgências.

Em face do exposto, evidenciou-se como a busca pelas indulgências estava estritamente relacionada à crença no Purgatório, em virtude do poder das graças ao reduzir as penas temporais a serem cumpridas no cárcere purgatorial. Nesse caminho, a razão da existência das indulgências se dá exclusivamente à doutrina do Purgatório, não possuindo serventia às almas condenadas ao Inferno, muito menos para aquelas glorificadas na bem-aventurança.

Ainda à procura de práticas ligadas ao Purgatório, os testamentos são importantes registros documentais, uma vez que neles estavam descritos os cuidados fúnebres e sufrágios que os testadores almejavam receber. Assim, durante o período colonial, a prática testamentária foi um dos canais de maior expressão desta ânsia pela salvação após a morte. Nos exórdios, o cristão professava sua fé na Santíssima Trindade e na corte celestial, especialmente à Virgem Maria. A santa possuiria função de destaque no tribunal divino, sendo a principal advogada invocada entre os fiéis do Rio de Janeiro. Dada a fórmula testamentária oriunda do padre Estevão de Castro, nos preâmbulos testamentários comumente expressava-se a crença em ser salvo a partir dos merecimentos de Jesus Cristo, decorrentes de seu sacrifício pela humanidade. As referências à Maria e seu filho apontam para a valorização de Cristo encarnado, de cuja humanidade derivaram-se devoções cristocêntricas. A

popularização de ambas as piedades é considerada o desdobramento do esforço tridentino em modelar comportamentos ao propor devoções consideradas mais “universais” na tentativa de coibir outras piedades potencialmente supersticiosas.

Nota-se, dessa forma, duas estratégias por parte dos testadores. Num primeiro momento, a afirmação da crença na Santíssima Trindade e o pedido de intercessão dos santos eram instrumentos dos católicos para quando fossem julgados no tribunal divino. Era necessário mostrar-se pio e arrependido diante do Cristo juiz. A defesa viria dos santos, atuando nessa cena como advogados do réu na tentativa de evitar a condenação eterna ao Inferno. Num segundo momento, caso sentenciados ao Purgatório, os testadores precisavam se resguardar com sufrágios a fim de reduzir o período de purgação. A salvação seria obtida com o decorrer do tempo, porém era desejo encurtar as penas temporais do Purgatório, tendo em vista sua terribilidade. Nesse sentido, tornava-se mais sensato que o próprio testador estipulasse seus sufrágios não precisando depender exclusivamente da boa vontade e misericórdia de familiares e confrades. Entre os variados gestos fúnebres, o recurso às missas como principal sufrágio tem destaque nos testamentos. Ensinava a instituição eclesiástica como o sacrifício eucarístico tinha primazia entre os demais sufrágios, graças aos poderosos méritos de Cristo rememorados na comunhão. Por tal razão, observou-se os testadores arrolando a quantidade de missas que desejavam, de corpo presente ou não, bem como as respectivas esmolas. Para as de corpo presente e as na imediação da morte, verificou-se que a maioria dos testadores buscaram solicitar entre duas até cinco dezenas de missas. Um dos principais diferenciais desses sufrágios era atuar na proximidade do passamento, sendo requisitadas, via de regra, entre o dia do falecimento ou o seguinte. A demarcação temporal dessas celebrações resultava da crença no Purgatório, pois intencionava-se receber um determinado número de missas em um curto espaço de tempo para que a passagem na via purgativa fosse abreviada. O temor das penas temporais explicava, assim, o pedido de brevidade na execução das missas, sinalizado pela partícula *logo* utilizada nos testamentos ao solicitarem celeridade na celebração das missas encomendadas.

Além das missas concernentes ao momento do funeral, encontram-se nos testamentos outros pedidos de missas a serem custeados pela terça testamentária. Como a liberação de recursos poderia depender da execução do testamento pelos testamentários, as missas financiadas pela terça tomariam mais tempo para serem rezadas, mesmo que a legislação eclesiástica determinasse a brevidade de sua celebração. Essas missas, em contraste com aquelas na imediação da morte, eram intencionadas também para outras personagens, como parentes, santos, escravos, confrades, entre outras. A própria alma do testador abocanhava o

maior número dessas celebrações encomendadas nos testamentos, mas pudemos notar uma preocupação constante com os familiares, principalmente com as almas dos pais. Mais da metade dos testadores recordaram seus progenitores e buscaram auxiliá-los através do sacrifício eucarístico, podendo tal ação ser lida a partir do senso de obrigação e também como demonstração da distensão dos laços consanguíneos até o além-mundo. Outra tendência importante entre os testadores do Rio de Janeiro foi a aplicação de missas para as almas do Purgatório. Por meio dessas solicitações, foi possível vislumbrar como alguns testadores conceberam o terceiro local e como se dirigiram às almas do Purgatório. Tais referências são de suma importância dentro do discurso testamentário, posto que poucas vezes o Purgatório foi explicitamente mencionado nesses documentos. Embora a crença fomentasse e servisse de esteio para as práticas fúnebres enumeradas, observa-se um certo silêncio quanto à explicitação do termo *Purgatório* nesses documentos, sendo quebrado apenas pelos testadores que buscavam socorrer as encarceradas de Deus. Ainda assim, não se pode perder de vista que a solicitação de missas seria a materialização dessa crença por meio da eucaristia, não importando se elas se destinariam às anônimas do Purgatório ou a indivíduos a quem o testador esteve vinculado em sua vida.

Nota-se como, desde o momento do desenlace, o cristão já aspirava receber missas em sua intenção para sair o mais rápido possível do cárcere divino. O tempo, então, desempenha um elemento chave ao tratarmos da doutrina do Purgatório, pois instruía a Igreja Católica que as almas encarceradas rumariam ao Paraíso, porém o *quando* era do desígnio de Deus. Assim, os inúmeros pedidos de missas eram uma aposta dos testadores para reduzirem o período de purgação e que dependia exclusivamente dos aportes pecuniários de cada indivíduo, o que evidencia como a salvação da alma passava pela condição social de cada fiel. No caminho para a abreviação da via purgativa, podemos observar como os testadores somaram diversas estratégias para a bem-aventurança – indulgências, missas, doações, entre outras – todas tidas como muito eficazes, se acumulando entre os fiéis obstinados pela redenção da própria alma. Na lógica religiosa colonial, os diversos sufrágios não se anulariam, mas sim protegeriam os católicos das incertezas do *post mortem*. O acúmulo de sufrágios e bens espirituais não deve ser lido como manifestação de desconfiança ou ineficácia, pois sinalizam a precaução dos fiéis atormentados por um além-mundo aterrorizador.

Por fim, ao mesmo tempo em que a Igreja depositava esperança nos fiéis com a certeza da salvação após as expiações pelo fogo temporário, os cristãos encontravam-se incertos em relação à proporcionalidade entre os pecados cometidos em vida e a quantidade

de sufrágios para remi-los, o que os levava a solicitação de números tão diversos de missas. Isso porque a salvação não resultaria de uma fórmula fixa, comum a todos, sendo conformada a partir da biografia de cada indivíduo. Com um discurso eclesialístico ora reconfortante ora aterrorizador, entende-se o Purgatório como um tempo de incerteza sendo capaz de impulsionar uma série de crenças e práticas mobilizadas pelos fiéis na expectativa de um processo de salvação menos doloroso e mais breve.

FONTES MANUSCRITAS

Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro

Série Assentos Paroquiais

Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1746-1758, AP0155.

Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1776-1784, AP0156.

Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento, 1790-1797, AP0157.

Série Breves apostólicos

Notações: 5, 7, 17, 34, 36A, 50, 52, 67, 89, 93, 93A, 97, 103,105, 114, 127, 128, 156, 141A, 153, 154, 155, 160, 161, 162, 167, 170, 172, 182, 186, 187, 188, 189, 191, 199, 213, 227, 233, 234, 235, 236, 239, 242, 244, 255, 258, 259, 260, 264, 269, 271, 274, 285, 286, 288, 293, 295, 302, 299, 303, 316, 317.

Série Encadernados

Livro de Colações de párocos e cônegos e sentenças de execução dos breves apostólicos, 1744-1799, E-185.

Livro de Provisões em geral, 1728-1732, E- 205.

Livro de Pastorais e editais, 1742-1838, E-236.

Livro de Portarias e ordens episcopais, 1750-1761, E-238.

Livro de Portarias e Ordens, 1761-1779, E-239.

Série Visitas Pastorais

Capítulos de visita pastoral, receita e despesa da fábrica, VP39.

Livro das Visitas Pastorais feitas pelo Monsenhor Pizarro no ano de 1794.

Notícias do Bispado do Rio de Janeiro, VP38.

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Pillar cita no Mosteyro do Patr. S. Be[n]to do Rio de Janeyro. Anno de 1740. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscriptos/mss1198672/mss1198672_item1/index.html. Acesso em: 16 de abril de 2019.

Planta da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, [Entre 1758 e 1760]. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart309972/cart302.jpg.

Biblioteca Nacional de Portugal

NIPHO Y CAGIGAL, Francisco Mariano et al. *Memorias tragicas de todos os terramotos, naufragios, tempestades, pestes, e eclipses, e cometas que tem havido em Portugal. Recopilado pello Ben[eficia]do Manuel Thomaz Machado, confessor do Real Recolhimento do Castelo, 1758, 110 f.*

Projeto Resgate

(Disponível em: <http://resgate.bn.br/docreader/docmulti.aspx?bib=resgate&pagfis=>)

AHU_ACL_CU_17, Cx. 49, D. 4937.

AHU_ACL_CU_17, Cx. 50, D. 5036

AHU_ACL_CU_17, Cx. 50, D. 4992

AHU_ACL_CU_017-1, Cx. 84, D. 19484.

AHU_ACL_CU_017-1, Cx. 87, D. 20166.

AHU_CU, Cx. 1950.

AHU_CU_COMPROMISSOS DO BRASIL, Cod. 1540.

AHU_CU_COMPROMISSOS DO BRASIL, Cod. 1948.

FONTES IMPRESSAS

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 – 1728. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/>. Acesso em: 20 de abril de 2018.

BONETA, Joseph. *Gritos das almas no purgatorio e Meyos para os aplacar. Livro primeyro, e segundo. Traduzidos em o idioma portuguez pelo Padre Manoel de Coimbra...* Lisboa: Officina de Antonio Pedrozo, [1706?], 367 p.

_____. *Gritos del Purgatorio, y medios para acallarlos: libro primero, y segundo...* Madrid: Francisco Laso, 1707, 254 p.

_____. *Gritos del Purgatorio, y medios para acallarlos: libro primero, y segundo...* Sevilha: Lucas Martin de Hermosilla, 1700, 284 p.

CAMARA, António Pereira da. *Sermão na procissam de penitencia, que fês de noite a Reverendo Irmandade dos Clerigos de S. Pedro da Cidade do Rio de Janeiro por ocasião do Terremoto que houve em Lisboa no primeiro de Novembro de 1755... pregado á porta da Igreja da Crus ao passar da Procissão / pello Padre Antonio Pereira da Camara sacerdote do habito de S. Pedro...* Lisboa: Officina Patriacal de Francisco Luiz Ameno, 1757.

CANTO, Jácome Carvalho do. *Pérola preciosa ornada com excelentes documentos e avisos espirituais para desterro do pecado e exercício de virtudes.* Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1616.

CASTRO, Estevão de. *Breve aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer um cristão, com a recopilção da matéria de tratamentos, e penitência, várias orações devotas, tiradas da Escritura Sagrada, e do ritual romano de N. S. P. Paulo V...* Lisboa: Matheus Pinheiro, 1627.

CASTRO, Estevão de. *Breve aparelho, e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão, com a recopilção da materia de testamentos, & penitenc[i]a, varias orações devotas tiradas da Escritura Sagrada, & do Ritual Romano de N. S. P. Paulo V./ composto pello Padre Estevão de Castro sacerdote professo da Companhia de Jesus. Acresentadas [sic] as missas de S. Gregorio, & outras...*Lisboa: Antonio Alvarez, 1639.

COMPROMISSO da Misericórdia de Lisboa. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1619, 39 f.

CONSTITUIÇÕES SYNODAES do arcebispado de Lisboa, novamente feitas no synodo diocesano que celebrou na Sé metropolitana de Lisboa [...] D. Rodrigo da Cunha em os 30 dias de mayo do anno de 1640. Concordadas com o sagrado concilio Tridentino, & com o direito canonico, & com as constituições antigas, & extravagantes primeiras, & segundas deste arcebispado[...] acabadas de imprimir, e publicadas por mandado dos muito reverendos senhores Deaõ, & cabido da sancta Sé de Lisboa, sede vacante, no anno de 1656. Lisboa: Paulo Craesbeeck, 1656.

CONCEIÇÃO, Apolinário da. *Supplica das Benditas Almas do Purgatorio, e devoçam utilissima... Da vida, paixam, resurreiçam, e subida aos Ceos de Jesus Christo.* Lisboa: Jozé Antonio Plates, 1746. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_obrasraras/bndigital0410/bndigital0410.pdf. Acessado em 17 de novembro de 2019.

_____. *Viagem devota, e feliz, Em que os Navegantes exercendo algumas devoções, e discorrendo em cousas espirituas, que abonarão com varios Exemplos, distribuiaõ o tempo, o que tudo se manifesta em Dialogos...* Lisboa: Jozé Antonio Plates, 1746. Disponível em:

http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_obrasraras/bndigital0411/bndigital0411.pdf. Acessado em 17 de novembro de 2019.

DEZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

DONOVAN, J. *The catechism of the Council of Trent*. Baltimore: Lucas Brothers, 1829.

LISBOA, Balthazar da Silva. *Annaes do Rio de Janeiro: contendo a descoberta e conquista deste paiz, a fundação da cidade com a historia civil e ecclesiastica, até a chegada d'El Rei Dom João VI ; além de noticias topographicas, zoologicas, e botânicas*. Rio de Janeiro: Na Typ. Imp. e Const. de Seignot-Plancher e Ca, 1834, t. I.

LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas. Os primórdios – Escritos de 1517 a 1519*. São Leopoldo: Editora Sinodal, vol. 1, 1987.

MACHADO, Diôgo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana...* Lisboa: Officina de Ignacio Rodrigues, 1752, vol. 3.

MARQUES, Simão. *América pontificia: o, Tratado completo de los privilegios que la Silla apostólica ha concedido a los católicos de la América latina, i de las gracias que éstos pueden obtener de sus respectivos obispos en virtud de las facultades decenales...* Santiago: Imprenta Nacional, 1868.

MARIA, José de Jesus. *Thesouro carmelitano manifesto: e offerecido aos irmãos, & irmãs da veneravel Ordem Terceyra da Rainha dos Anjos, Mãe de Deos, Senhora do Carmo...* Lisboa: Miguel Manescal, 1750.

MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Catecismo ou Doutrina Cristã e Práticas Espirituais [1564]*. Porto: Movimento Bartolomeano, 1962.

MARTYRES, Veríssimo dos. *Director funebre reformado para se officiar, e administrar com perfeição o Sacrosanto viatico, Extrema-unção aos enfermos, Officio de Defuntos, Procissão das Almas, e outras funções pertencentes aos mortos...* Lisboa: Regia Officina Typografica, 1780.

PINNA, Mateus da Encarnação. *Sermaõ nas Exequias Del rey fidelissimo D. João V. Que o Senado da Camera da Cidade do Rio de Janeiro fez celebrar, na Sé da mesma cidade, em 12 de Fevereiro de 1751...* Lisboa: Officina de Ignacio Rodrigues, 1752.

PIZARRO E ARAÚJO, José de Souza Azevedo. *Memórias históricas do Rio de Janeiro e províncias anexas [...]*. Rio de Janeiro: Na Impressão Régia, Typographia de Silva Porto, vol.6, 1820-1822.

SACROSANTO e Ecumenico Concilio de Trento Em Latim, e Portuguez... Lisboa: Officina Patriare de Francisco Luiz Ameno, 1781, t.I, II.

SAINT GREGORY THE GREAT. *Dialogues*. Tradução de Odo John Zimmermann. Washington: The Catholic University of America Press, 1959.

SANTA MARIA DE JESUS, José. *Brados do pastor as suas ovelhas, obra espiritual dividida em duas partes; na primeira se contém um espelho de desengano para pecadores confiados*. Lisboa: Oficina de Manoel Fernandes da Costa, 1735.

SUMMARIO das Indulgencias, Priuilegios, Conseruatorias, [...] aos irmãos & Confrades da irrnãdade & cõfraria de Sancta Maria Magdalena [...]. Lisboa: Marco Borges, 1579.

VELASCO, Luis de. *Advertencias espirituaes para mais agradar a Deos N. Senhor. com hu[m] exercicio mui proveitoso pera depois da Sagrada Comunhão. traduzido & acrece[n]tado por Luis Alvares de Andrade natural de Lisboa*. Lisboa: Antonio Alvarez Impr. Del Rey N.S., 1647.

VIDE, Sebastião Monteiro da; FEITLER, Bruno (orgs.). *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Ed. Edusp, 2010.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Laurinda. A difícil gestão do purgatório. Os Breves de Redução de missas perpétuas do Arquivo da Nunciatura de Lisboa (séculos XVII-XIX). *Penélope: revista de história e ciências sociais*, nº. 30-31, 2004, p. 51-75

_____. “As Misericórdias: de D. Filipe I a D. João V.” In: PAIVA, José Pedro (coord.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2002, vol. 1.

_____. “As relações entre o Estado e a Igreja em Portugal, na segunda metade do século XVIII: o impacto da legislação pombalina sobre as estruturas eclesiais.” In: FARIA, Ana Leal de Faria; BRAGA, Isabel Drumond Braga (coord.). *Problematizar a História. Estudos de história moderna em homenagem a Maria do Rosário Themudo Barata*. Lisboa, Caleidoscópio, 2007.

_____. *Memórias da Alma e do Corpo. A Misericórdia de Setúbal na Modernidade*. Coimbra: Palimage Editores, 1999.

_____. Uma outra visão do Purgatório: uma primeira abordagem aos breves de perdão e de redução. *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, tomo XXXIII, 1999.

AGUIAR, Júlia Ribeiro; GUEDES, Roberto. “Pardos e pardos forros: agentes da escravidão e da mestiçagem (São Gonçalo do Amarante, Rio de Janeiro, século XVIII).” In: GUEDES, R; FRAGOSO, J. (Org.). *História social em registros paroquiais (Sul-Sudeste do Brasil, séculos XVIII-XIX)*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.

ALCOZ, Julia Baldó; BENITO, Julia Pavón. El oficio de difuntos en la Edad Media. La liturgia funeraria en dos códices monásticos del Archivo General de Navarra. *Hispania Sacra*, LXVIII 137, 187-199, 2016.

ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa: atitudes e representações (1700-1830)*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

_____. Morte. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal. J-P*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.

_____. Morte, memória e piedade barroca. *Revista de História das Ideias*, v.11, p.129-173, 1989.

ARAÚJO, Maria Augusta. Gravadores Estrangeiros na corte de D. João V. In: *Actas do III Congresso Internacional da APHA*. Porto, 2004.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. A festa das Almas: o *aniversario* nas confrarias das Almas do Purgatório de Braga, na Idade Moderna. *Studia Historica*, Salamanca, 41, n. 2, pp. 155-187, 2019.

_____. O mundo dos mortos no quotidiano dos vivos: celebrar a morte nas Misericórdias portuguesas da época moderna. *Comunicação & Cultura*, Lisboa, nº 10, 2010.

_____. O Purgatório a estremecer: capelas largadas e missas atrasadas nas confrarias das Almas de Braga (século XVIII). In: ESTEVES, Alexandra (coord.). *Homens, instituições e políticas (séculos XVI-XX)*. Braga: Lab2PT - Laboratório de Paisagens, Património e Território, cop. 2019.

ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente*. São Paulo: Saraiva, 2012.

_____. *O homem perante a morte*. Portugal: Europa-América, 1988, v. 1.

ATWELL, R. R. From Augustine to Gregory the Great: an Evaluation of the Emergence of the Doctrine of Purgatory. *Journal of Ecclesiastical History*, Cambridge, vol. 38, nº. 2, abr – 1987.

AZZI, Riolando. A Instituição Eclesiástica durante a Primeira Época Colonial. In: HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977, t. 2.

BAGCHI, David. Luther's *Ninety-five Theses* and the Contemporary Criticism of Indulgences. In: SWANSON, Robert N. (org.). *Promissory Notes on the Treasury of Merits-Indulgences in Late Medieval Europe*. Boston: Brill, 2006.

BASCHET, Jérôme. *A civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

_____. Jugement de l'âme, jugement dernier: contradiction, complémentarité, chevauchement. *Revue Mabillon*, n.s., 6, pp. 159-203, 1995.

_____. Une Image À Deux Temps: Jugement Dernier et Jugement Des Âmes Au Moyen Age. *Images Re-Vues, Hors-série (1)*, 2008. Disponível em: <http://imagesrevues.revues.org/878>. Acessado em: 17 de julho de 2017.

_____. Le nom, (l'âme) et le lieu. Autour de *La naissance du Purgatoire* de Jacques Le Goff. In: CUCHET, Guillaume (Dir.). *Le purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme*. Paris: Éditions de l'École des hautes études em sciences sociales, 2012.

BATHRELLOS, Demetrios. Love, purification, and forgiveness versus justice, punishment, and satisfaction: the debates on Purgatory and the forgiveness of sins at the Council of Ferrara–Florence. *The Journal of Theological Studies*, Nova Iorque, vol. 65, nº 1, pp. 78-121, 2014.

BATSCHMANN, Oskar; GRIENER, Pascal. *Hans Holbein*. Londres: Reaktion Books, 1997.

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. A Cidade do Rio de Janeiro e a Articulação da Região em Torno do Atlântico Sul: Séculos XVII e XVIII. *Revista de História Regional*, Ponta Grossa, vol. 3, nº 2, 1998.

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

BRAGA, Vitor Cabral. *Lugares para “bem morrer” no Recôncavo da Guanabara/RJ: Irmandades, ritos e tensões na geografia da morte (c.1720 a c.1800)*. Dissertação (Mestrado)

- Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2015.

BRAVO, Milra Nascimento. *Hierarquias na morte: uma análise dos ritos fúnebres católicos no Rio de Janeiro (1720-1808)*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2014.

BYSTED, Ane L. *The Crusade Indulgence: Spiritual Rewards and the Theology of the Crusades, c. 1095–1216*. Boston: Brill Academic Pub, 2014.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. *As irmandades de São Miguel e as almas do purgatório: culto e iconografia no setecentos mineiro*. Belo Horizonte: C/ Arte, 2013.

_____. Locais de sepultamentos e escatologia através de registros de óbitos da Época Barroca: a Freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 31, 2004.

CARDOSO, Vinicius Miranda. *O padroeiro principal da terra: poderes locais e o culto político-religioso a São Sebastião no Rio de Janeiro, c.1680-c.1760*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

CAROZZI, Claude. *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*. Roma: École Française de Rome, 1994.

CARVALHO, Joaquim Ramos de. “Confessar e Devassar: a Igreja e a vida privada na Época Moderna”. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. (coord.) *História da Vida Privada em Portugal – a Idade Moderna*. Lisboa: Círculo de Leitores: Temas e Debates, 2011.

CARVALHO, Live França. *As capelas do Recôncavo da Guanabara e seus usos rituais no século XVIII*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em História Social: Instituto de História, 2013.

CASAGRANDE, C., VECCHIO, S. Pecado. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: Edusc, 2002, v. 2.

CASPERS, Charles M. A. Indulgences in the Low Countries, c. 1300–c. 1520. In: SWANSON, Robert N. (org.). *Promissory Notes on the Treasury of Merits - Indulgences in Late Medieval Europe*. Boston: Brill, 2006.

CAVALCANTI, Nireu. *O Rio de Janeiro setecentista. A vida e a construção da cidade da invasão francesa até a chegada da corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

CERQUEIRA, Sara. Contribuição para o estudo DO «BREVE APARELHO E MODO FACIL PERA AJUDAR A BEM MORRER HUM CHRISTÃO» (1621). *Polissema, Revista de Letras do ISCAP*, Porto, n. 2, p. 46-60, 2002.

CHAHON, Sergio. *Os convidados para a ceia do senhor- As missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820)*. São Paulo: Edusp, 2008.

CHARTIER, Roger. Les arts de mourir, 1450-1600. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 31e Année, n°. 1 (Jan.- Feb., 1976), p. 51-75.

_____. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, vol.5, nº 11, jan/abr -1991.

CHAUNU, Pierre. *La mort à Paris: 16e, 17e, 18e siècles*. Paris: Arthème Fayard, 1978.

CHAVES, Zuelma Paula Miranda Duarte. *O Ofício de Defuntos – repertório musicado monódico, em fontes portuguesas, até c. 1700*. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Ciências Musicais da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2017.

CHIFFOLEAU, Jacques. *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin Du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480)*. Paris: Éditions Albin Michel, 2011.

_____. Quantifier l'inquantifiable. Temps purgatoire et désenchantement du monde (vers 1270 – vers 1520). In: CUCHET, Guillaume (Dir.). *Le purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme*. Paris: Éditions de l'École des hautes études em sciences sociales, 2012.

COARACY, Vivaldo. *O Rio de Janeiro no século XVII: raízes e perspectivas*. Rio de Janeiro: Documenta Histórica, 2009.

COLE, Penny J. Purgatory and Crusade in St. Gregory's Trental. *The International History Review*, Abingdon, Vol. 17, No. 4, pp. 713-725, 1975.

COSTA, Susana Goulart. *Viver e morrer religiosamente: ilha de São Miguel, século XVIII*. Ponta Delgada: Instituto Cultural da Ponta Delgada, 2007.

CUCHET, Guillaume. Introduction. In: _____. *Le purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme*. Paris: Éditions de l'École des hautes études em sciences sociales, 2012.

D'ALVARENGA, João Pedro. The Office of the Dead in Portuguese Medieval Uses. *Revista Portuguesa de Musicologia*, 4/1, pp. 167-204, 2017.

DAVES, Alexandre Pereira. *Vaidade das vaidades: os homens, a morte e a religião nos testamentos da Comarca do Rio das Velhas (1716-1755)*. Dissertação (Mestrado) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 1988.

DELFINO, Leonara Lacerda. *O Rosário das Almas Ancestrais. Fronteiras, identidades e representações do “viver e morrer” na diáspora atlântica. Freguesia do Pilar-São João Del-Rei (1787-1841)*. Belo Horizonte: Clio gestão Cultural e Editora, 2017.

DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII e XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *A história do medo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

_____. *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Labor, 1973.

_____. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.

_____. *O pecado e o medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. São Paulo: Edusc, 2003, v. 1.

_____. *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1989.

DESMETTE, Philippe. *Dans le sillage de la Réforme catholique : les confréries religieuses dans le Nord du diocèse de Cambrai (1559-1802)*. Tese (Doutorado em Filosofia e Letras) - Université Catholique de Louvain, 2005, 832p, p. 268. Disponível em: <http://hdl.handle.net/2078.1/149812>. Acesso em: 12/12/2015.

_____. *Les brefs d'indulgences pour les confréries des diocèses de Cambrai et de Tournai aux XVIIe et XVIIIe siècles (A.S.V., Sec. Brev., Indulg. Perpetua, 2-9)*. Turnhout: Brepols Publishers, 2002.

DOMPNIER, Bernard. La célébration des jubilés aux XVIIe et XVIIIe siècles. La pastorale épiscopale et l'imprimé. In: *Colloque «Jubilé, jubilés»*, 2005, Le Puy-en-Velay, p.1. Disponível em: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00671904>. Acesso em 12 de abril de 2018.

_____. Les pratiques dévotionnelles du jubile. *Revue de l'histoire des religions*, Paris, t. 217, n° 3, p. 443-457, 2000.

_____. Un aspect de la dévotion eucharistique dans la France du XVIIe siècle: les prières des Quarante-Heures. *Revue d'histoire de l'Église de France*, Paris, vol. 67, n°178, p. 5-31, 1981.

DUFFY, Eamon. *The stripping of the altars. Traditional religion in England, 1400-1580*, New Haven e Londres, Yale U. P., 1992.

EIRE, Carlos M. N. *A very brief history of eternity*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

_____. *From Madrid to Purgatory: The art and craft of dying in sixteenth-century Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. *Reformations - The Early Modern World, 1450-1650*. New Haven: Yale University Press, 2016.

FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

_____. "Compadrio". In: VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2000.

_____. "Moeda". In: VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2000.

FERRAZ, Norberto Tiago Gonçalves. *A Morte e a Salvação da Alma na Braga Setecentista*. Tese (Doutorado) – Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2014.

FERREIRA, Karina Aparecida de Lourdes. *Morte, memória e família: a prática e o atores testamentários em Mariana, 1748-1848*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, 2019.

FERREIRA, Rui. A Paixão de Cristo no imaginário bracarense. *Revista da Santa Casa da Misericórdia de Braga*, Braga, nº 11, dez. – 2015.

_____. O culto de Nossa Senhora da Conceição na cidade de Braga. *Revista Bracara Augusta*, Braga, vol. LXIII.

FERRO, João Pedro; REGO, Manuela. D. João e a lisonja. *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, Lisboa, n. 6, pp. 161-174, 1992.

FLECK, Eliane; DILLMANN, Mauro. A literatura cristã-católica europeia e sua circulação na América: as potencialidades de um arquivo para pesquisas sobre a História das Religiões e das Religiosidades. *Revista del CESLA*, nº 18, 2015, pp. 89-116.

FRAGOSO, João. Apontamentos para uma metodologia em História Social a partir de assentos paroquiais (Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII). In: _____; GUEDES, Roberto; SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de (orgs.). *Arquivos paroquiais e história social na América Lusa, séculos XVII e XVIII: métodos e técnicas de pesquisa na reinvenção de um corpus documental*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

FRANCO, Renato. *Pobreza e caridade leiga - as Santas Casas da Misericórdia na América Portuguesa*. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2011.

FRIDMAN, Fania. *Donos do Rio em nome do rei: uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond, 2017.

FROESCHLE-CHOPARD, Marie-Hélène. De la confrérie du Saint-Sacrement au culte du Sacré-Cœur: Le passage de l’homme à l’individu. *Revue Provence historique*, Provença, t. 39, Fascicule 156, 1989.

_____. *Dieu pour tous et Dieu pour soi: Histoire des confréries et de leurs images à l'époque moderne*. Paris: L'Harmattan, 2006.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2013.

GREEN, Bernard. “The Theology of Gregory the Great: Christ, Salvation and the Church.” In: Neil, Bronwen; Dal Santo, Matthew (ed.). *A Companion to Gregory the Great*. Boston: Brill, 2013.

GOMES, Francisco José Silva. Escatologia e Novíssimos na Idade Média. In: AMARAL, Clínio de Oliveira; BERRIEL, Marcelo Santiago. *Religião e Religiosidades na Idade Média: poder e práticas discursivas*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2012.

GONÇALVES, Natália Coelho. *A Morte e o Falecer Católico na Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá (1828-1890)*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2013.

GOUDRIAAN, Koen. Empowerment through reading, writing and example: the *Devotio moderna*. In: RUBIN, Miri; SIMONS, Walter (orgs.). *The Cambridge History of Christianity: Christianity in Western Europe, c.1100-c.1500*. Nova Iorque: Cambridge University Press, vol. 4, 2009.

GOUVEIA, António Camões. A sacramentalização dos ritos de passagem. In: _____; MARQUES, Francisco (coord.). *História religiosa de Portugal*. Humanismos e reformas. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2000, vol. 2.

_____; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2014.

HERBERMANN, Charles G. (ed.). *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, vol. XIII, 1902.

HERTZ, Robert. Contribution a une étude sur la représentation collective de la mort. *L'Année sociologique* (1896/1897-1924/1925), Paris, 1905-1906, pp. 48-137.

KELLY, Henry Ansgar. Hell with Purgatory and Two Limbos: The Geography and Theology of the Underworld. In: MOREIRA, Isabel; TOSCANO, Margaret (ed.). *Hell and its Afterlife - Historical and Contemporary Perspectives*. Farnham: Ashgate, 2010.

LAUWERS, Michel. “Morte e mortos”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: Edusc, 2002, v. 2.

LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida. A Usura na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. Além. In: _____; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: Edusc, 2002, v. 1.

_____. *Em busca da Idade Média: conversas com Jean-Maurice de Montremy*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

LE GOFF, Jacques. “Na Idade Média: tempo da Igreja e tempo do mercador”. In: *Para um novo conceito de Idade Média – Tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Editorial Estampa, 1980.

_____. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Nova Estampa, 1995.

LEA, Henry Charles. *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, Philadelphia: Lea Brothers & CO, 1896, vol. III.

LEWIS, Flora, Rewarding Devotion: Indulgences and the Promotion of Images. *Studies in Church History*, Cambridge, vol. 28, 1992.

LOPES, Maria Inês Afonso. A devoção às Almas em Portugal perspectiva antropológica e histórica. *Genius Loci: lugares e significados = places and meanings*. vol.2, 2018.

MARQUES, João Francisco. A acção da igreja no terramoto de 1755: Ministério Espiritual e Pregação. *Lusitana Sacra*, Lisboa, 2ª série, 18, 2006.

_____. Rituais e manifestações de culto. In: _____; GOUVEIA, António Camões (coord.). *História religiosa de Portugal*. Humanismos e reformas. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2000, vol. 2.

MARSHALL, Peter. *The Reformation – A very short introduction*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2009.

MARTINS, William de Souza. “Contas testamentárias: a justiça eclesiástica e a execução de testamentos no Rio de Janeiro (c.1720-1808)”. In: GUEDES, Roberto; RODRIGUES, Claudia; WANDERLEY, Marcelo da Rocha (Orgs.). *Últimas Vontades: testamento, sociedade e cultura na América Ibérica (séculos XVII-XVIII)*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.

_____. *Membros do corpo místico. Ordens terceiras no Rio de Janeiro (c. 1700 1822)*. São Paulo: Edusp, 2009.

MATTOS, Hebe Maria. “A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica.” In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

MCGUIRE, Brian Patrick. Purgatory, the Communion of Saints, and Medieval Change. *Viator - Medieval and Renaissance Studies*, Turnhout, vol. 20, p. 61-84, 1989.

MOREIRA, Isabel. *Heaven’s purge. Purgatory in Late Antiquity*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2010.

MOTT, Luiz. Rosa Egipcíaca: Uma Santa Africana no Brasil Colonial. *Cadernos IHU Idéias*, São Leopoldo, ano 3, nº 38, 2005.

NALLE, Sara T. *God in La Mancha: Religious Reform and the People of Cuenca, 1500–1650*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2008.

NEVES, Guilherme Pereira das. *E receberá mercê: a Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil, 1808-1828*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

NICOL, Donald M. The Byzantine reaction to the Second Council of Lyon, 1274. *Studies in Church History*, Cambridge, vol. 7, p.113-146, 1971.

O’CALLAGHAN, Paul. *Christ our hope: an introduction to eschatology*. Washington: The Catholic University of America Press, 2011.

OLIVEIRA, Anderson J. Machado de. *Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Quartet/FAPERJ, 2008.

_____. Igreja e escravidão africana no Brasil. *Cadernos de Ciências Humanas-Especiaria*, v. 10, n.18, jul-dez 2007, p. 355-387.

OLIVEIRA, Maria Gabriela Gomes. Horrores Breves - Horrores Eternos: Uma Reflexão sobre a Obra *Gritos do Inferno para Despertar ao Mundo* do Padre Joseph Boneta. Os «últimos fins» na cultura ibérica (XV-XVIII). *Revista Faculdade de Letras - Línguas e Literaturas*, Porto, anexo VIII, pp. 103-111, 1997.

_____. Uma “irmandade” volante do século XVIII: o folheto “Lágrimas das almas”. *Revista da Faculdade de Letras: Línguas e Literaturas*, série II, vol. 09, p. 349-354, 1992.

OLIVEIRA, Miriam Andrade Ribeiro de; JUSTINIANO, Fátima. *Barroco e Rococó nas igrejas do Rio de Janeiro*. Brasília: Iphan/Programa Monumenta, 2008, vol. 2.

PAIVA, José Pedro. La reforme catholique au Portugal. Les visites pastorales des évêques. *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, XLIII, p. 159-175, 2002.

_____. *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2002, vol. 1.

PAIXÃO, Anne Elise Reis da. *Morrer na "banda d'além": as práticas fúnebres nas paróquias de São Gonçalo de Amarante e São Sebastião de Itaipu no século XVIII*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2015.

PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal (1540-1700)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

PENTEADO, Pedro. Confrarias portuguesas na Época Moderna: problemas, resultados e tendências da investigação. *Lusitânia Sacra*, 2ª série, tomo VII, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 15-52, 1995.

PEREIRA, Juliana T. R. *Um Arcebispo em defesa do poder episcopal: as relações entre D. Frei Bartolomeu dos Mártires e o Santo Ofício Português (1559-1582)*. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2017.

PFAFF, Richard. The english devotion of St. Gregory's trental. *Speculum*, Chicago, vol. 49, no. 1, jan., pp. 75-90, 1974.

POLVILLO, Antonio González. ¡Gritad, Malditos, Gritad!: el libro Gritos del Purgatorio de José Boneta (1689) como ejemplo de coerción simbólica de la consciencia y método de disciplinamiento Social. In: CHARTIER, Roger (orgs.) *Ocio y Vida Cotidiana en el Mundo Hispanico en la Edad Moderna*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2007.

PONCET, Olivier. Secrétairerie des brefs, papauté et curie romaine. Plaidoyer pour une édition. *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, t. 108, n°1, 1996.

PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PROVOST, Georges. Indulgences et sensibilité ultramontaine dans la France du XVIIIe siècle: à partir du cas breton. In: *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*. Tome 101, n° 2, 1994. p. 7-26.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão. *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 2, n° 3, 1996, p. 7-33.

_____. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: Luiz Felipe de Alencastro (Org.). *História da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

RODRIGUES, Claudia. A arte de *bem morrer* no Rio de Janeiro setecentista. *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 24, nº 39, p. 255-272, jan./jun., 2008.

_____. Apropriações da morte católica por africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro setecentista. *Cadernos de Ciências Humanas- Especiaría*, v. 10, n.18, jul-dez 2007, p. 427-467.

_____. Estratégias para a eternidade num contexto de mudanças terrenas: os testadores do Rio de Janeiro e os pedidos de sufrágios no século XVIII. *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, p. 251-285, 2015b.

_____. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos*: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997.

_____. *Nas fronteiras do Além: a secularização da morte no Rio de Janeiro – séculos XVIII e XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

_____. “O uso de testamentos nas pesquisas sobre atitudes diante da morte em sociedades católicas de Antigo Regime.” In: GUEDES, Roberto; RODRIGUES, Claudia; WANDERLEY, Marcelo da Rocha (Orgs.). *Últimas Vontades: testamento, sociedade e cultura na América Ibérica (séculos XVII-XVIII)*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015a.

_____; CABRAL, Vitor. Sepulturas e hierarquias sociais numa paróquia rural do Rio de Janeiro: Santo Antônio de Jacutinga entre o século XVIII e o início do XIX. *Revista Brasileira de História das Religiões*, set.-dez. 2017, p. 43-77.

ROSA, Maria de Lurdes. *As almas herdeiras. Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400 – 1521)*. Tese (Doutorado em História Medieval) – École des Hautes Études em Sciences Sociales, Paris e Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005.

RUSSELL-WOOD, Anthony J. R. *Fidalgos e filantropos. A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

SÁ, Isabel dos Guimarães. *As Misericórdias Portuguesas de D. Manuel I a Pombal*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

_____. *As Misericórdias Portuguesas, séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

_____. As crianças e as idades da vida. In: MATTOSO, José (Dir.). *História da vida privada em Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011.

_____. Momentos de viragem: a fundação da *Misericórdia* de Lisboa e o seu primeiro compromisso impresso de 1516. In: LEITÃO, Henrique (ed.). *Um Compromisso para o Futuro. 500 anos da 1ª edição impressa do Compromisso da Confraria da Misericórdia*. Lisboa: SCML, 2017.

_____. *Quando o rico se faz pobre: Misericórdia, caridade e poder no Império Português, 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

RUIZ, María José Collado. *La cultura de la muerte en la Granada del Antiguo Régimen. La memoria última*. Granada: Universidad de Granada, 2007.

SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá. *Na encruzilhada do império: Hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c.1650-c.1750)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

SANTOS, Aryanne Faustina Ferreira dos. *O “fazer testamentário” no teatro do bem morrer católico no Rio de Janeiro setecentista*. Dissertação (Mestrado) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2017.

SANTOS, Clara Braz. *O exercício moral de memória da morte nos escritos religiosos do Brasil colonial (séculos XVII e XVIII)*. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista. São Paulo, 2016.

SANTOS, Fernanda Cristina. A persistência do projecto português nos documentos da Nunciatura Apostólica de Lisboa. *Revista lusófona de Ciência das Religiões*, Lisboa, n. 16/17, ano XI, 2012, p. 79-101.

SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. Ritos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (orgs). *Dicionário temático do ocidente medieval*. Bauru: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, v.2.

SHAFFERN, Robert W. Images, jurisdiction, and the treasury of merit. *Journal of Medieval History*, Holanda, vol. 22, nº. 3, pp. 237-247, 1996.

_____. Learned Discussions of Indulgences for the Dead in the Middle Ages. *Church History*, v. 61, nº. 4, p. 367-381, dez-1992.

_____. The Medieval Theology of Indulgences. In: SWANSON, Robert N. (ed.). *Promissory Notes on the Treasury of Merits - Indulgences in Late Medieval Europe*. Boston: Brill, 2006a.

_____. The Pardoner's Promises: Preaching and Policing Indulgences in the Fourteenth-Century English Church. *The Historian*, Nova Jérsei, vol. 68, no. 1, p. 49-65, 2006b.

SOARES, Iury Matias. *Os agentes vivos do bem-morrer: o testamenteiro e o Juízo Eclesiástico nas execuções testamentárias no Rio de Janeiro colonial*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2015.

SOARES, Márcio de Sousa. *A remissão do cativo: a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacases c.1750-c.1830*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.

_____. A promessa da alforria e os alicerces da escravidão na América Portuguesa. In: GUEDES, Roberto (orgs.). *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português: escravidão, governos, fronteiras, poderes, legados, séc. XVII-XIX*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011, p. 35-50.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro colonial, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUZA, Evergton Sales. A construção de uma cristandade tridentina na América Portuguesa: séculos XVI e XVII. In: GOUVEIA, António Simões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (Coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/ Centro de Estudos de História Religiosa, 2014.

_____. Igreja e Estado no período pombalino. *Lusitania Sacra*, Lisboa, 23, jan-jun, 2011, p. 207-230.

SWANSON, Robert N. “Praying for pardon: devotional indulgences in late medieval England.” In: _____. (ed.). *Promissory Notes on the Treasury of Merits - Indulgences in Late Medieval Europe*. Boston: Brill, 2006, p. 221, 227, 230.

TAUSIET, María. Felices muertos, muertos desdichados: la infernalización del purgatorio en la España moderna. *Estudis: Revista de historia moderna*, nº 38, pp. 9-32, 2012.

_____. Gritos del más allá: la defensa del purgatorio en la España de la Contrarreforma. *Hispania sacra*, vol. 57, nº 115, pp. 81-108, 2005.

TAVARES, Pedro Vilas Boas. Hora e imagens da morte na pastoral missionária: os Brados do Bispo de Cabo Verde, D. Frei de Santa Maria de Jesus (1731). *Os «últimos fins» na cultura ibérica (XV-XVIII)*. *Revista Faculdade de Letras - Línguas e Literaturas*, Porto, anexo VIII, pp. 237-255, 1997.

TINGLE, Elizabeth C. *Indulgences after Luther: Pardons in Counter-Reformation France, 1520–1720*. Londres: Routledge, 2015.

_____. Indulgences in the Catholic Reformation polemic and pastoral uses of pardons in France c. 1520–1715. *Reformation & Renaissance Review*, Cambridge, v. 16, nº 2, p. 180-203, jul-2014.

_____. Mary and the Dead: Intercession for Departed Souls in Counter-Reformation France. In: CARLQUIST, Jonas; LANGUM, Virginia. *Words and Matter. The Virgin Mary in Late Medieval and Early Modern Parish Life*. Estocolmo: Sällskapet Runica et Mediævalia, 2015.

_____. *Purgatory and piety in Brittany (1480-1720)*. Farnham: Ashgate, 2012.

TITTON, Frei Gentil. “Introdução”. In: CONCEIÇÃO, Apolinário da. Epítome da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 296, jul-set – 1972.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. *Les laïcs au Moyen Âge: pratiques et expériences religieuses*. Paris: Éditions Du CERF, 1987.

VOVELLE, Michel. *As almas do Purgatório ou o Trabalho de Luto*. São Paulo: Unesp, 2010.

_____. *Imagens e imaginário na História. Fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*. São Paulo: Ática, 1997.

_____. *Mourir autrefois: attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Éditions Gallimard/Julliard, 1974.

_____. *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 1978.

WARR, Cordelia. Performing the Passion: Strategies for salvation in the life of Stefana Quinzani (d. 1530). *Studies in Church History*, Cambridge, vol. 45, 2009.

WICKS, Jared. Roman Reactions to Luther: The First Year (1518). *The Catholic Historical Review*, Cleveland, vol. 69, n°. 4, p. 521-562, out-1983.

ZANON, Dalila. “As indulgências e as devoções aos santos em São Paulo no século XVIII”. In: *Anais do XVIII Encontro Regional de História – O historiador e seu tempo*. ANPUH/SP. Assis: 2006. Disponível em: <http://www.anpuhsp.org.br/sp/downloads/CD%20XVIII/pdf/ST%20029/Dalila%20Zanon.pdf> Acesso em: 17 de julho de 2014.