

JULIANA DE MELLO MORAES

**SACRALIZAÇÃO DA POBREZA: SOCIABILIDADES E VIDA RELIGIOSA
NUMA PEQUENA VILA DA AMÉRICA PORTUGUESA**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Geraldo Silva

**Curitiba
2003**



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
COORDENAÇÃO DOS CURSOS DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
Rua General Carneiro, 460 6º andar fone 360-5086 FAX 264-2791

Ata da sessão pública de argüição de Dissertação para obtenção do grau de Mestre em História. Aos dezesseis dias do mês de setembro de dois mil e três, na sala 612, Edifício D. Pedro I, da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de argüição do candidato **Juliana de Mello Moraes** em relação a sua Dissertação intitulada "Sacralização da Pobreza: sociabilidade e vida religiosa numa pequena Vila da America portuguesa". A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado dos Cursos de Pós-Graduação em História, foi constituída pelos seguintes professores: Luiz Geraldo Santos da Silva, orientador, Sérgio Odilon Nadalin, Marina de Mello e Souza (USP), sob a presidência do primeiro. A sessão teve início com a exposição oral do candidato sobre o estudo desenvolvido. Logo após o senhor presidente concedeu a palavra a cada um dos Examinadores para suas respectivas argüições. Em seguida, o candidato apresentou sua defesa. Na seqüência, o senhor presidente retomou a palavra para as considerações finais. A seguir a banca examinadora reuniu-se sigilosamente, decidindo-se pela *aprovação* do candidato. Finalmente, o senhor presidente declarou *aprovação* o candidato que recebeu o título de *Mestre* em História. Nada mais havendo a tratar o senhor presidente deu por encerrada a sessão, da qual eu, Luci Moreira Baena, lavrei a presente Ata que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

Luci Moreira Baena

Prof. Dr. Luiz Geraldo Santos da Silva

Prof. Dr. Sérgio Odilon Nadalin

Prof. Dr. Marina de Mello e Souza

AGRADECIMENTOS

Ao longo do processo de elaboração dessa dissertação diversas pessoas colaboraram para a redação final deste trabalho.

Primeiramente, gostaria de agradecer ao Professor Doutor Luiz Geraldo Silva pela sua orientação. Durante o curso de mestrado suas leituras, críticas e apontamentos foram fundamentais, trazendo contribuições inestimáveis para o desenvolvimento desta dissertação. Além de orientador, amigo que com paciência, digna de um franciscano, e dedicação vem me ajudando a desvendar os mistérios do “universo social” desde os tempos de graduação. A Tereza, por ouvir minhas angústias, e por suas palavras de consolo em momentos difíceis.

Ao Professor Dr. Sérgio Nadalin agradeço pela atenção que dedicou ao meu trabalho. Suas leituras e observações foram valiosas. Também a ele devo horas de reflexão, afinal e se “não existisse a morte? Como agiríamos? Como seria a sociedade?” Questões pertinentes num mundo onde a expectativa de vida cresce paralelo ao medo da finitude da vida...

Ao Professor Dr. Antônio César por sua colaboração prestimosa. As leituras, observações e questionamentos por ele realizados durante a pesquisa tiveram grande valia para desvendar aspectos da vila de Curitiba no Setecentos.

As discussões e os apontamentos realizados com colegas do curso – Mara, Maurício, Luiz Henrique, Márcia, Fernando – também contribuíram sobremaneira para a construção deste trabalho.

A todos os professores responsáveis pelo CEDOPE e aos bolsistas por me receberem como uma “cedopiana” e pelo fornecimento das fontes manuscritas ou impressas.

Minha eterna gratidão tem aqueles que trabalham com os acervos documentais na Catedral, no Arquivo Público e, ao Roberto, na Cúria de São Paulo. Sem a atenção e a dedicação dessas pessoas o trabalho seria mais árduo.

A CAPES pelo financiamento da pesquisa.

A todos os meus amigos que compreenderam meus “isolamentos”, pois muitas vezes os abandonei durante a execução deste trabalho.

A Cleusa, a Janaina e ao Marcos que durante todo o percurso estiveram ao meu lado na *alegria e na tristeza* e sem os quais essa dissertação não existiria.

SUMÁRIO

Introdução	09
Capítulo I – A religião na América portuguesa e a religiosidade da população colonial	16
A igreja no novo Mundo lusitano.....	16
Vivência religiosa.....	24
Os santos na vida cotidiana.....	30
As irmandades na América portuguesa.....	35
Capítulo II – As irmandades na vila de Curitiba	44
A vila de Curitiba no século XVIII: suas igrejas.....	44
As irmandades curitibanas.....	50
As associações leigas: veículos de sociabilidades e solidariedades.....	63
Capítulo III – A morte em outros tempos	71
O medo da danação: a morte como momento de passagem.....	71
As práticas fúnebres e a salvação da alma.....	73
Os santos e os ritos fúnebres: entre o individual e o coletivo.....	81
A morte no cotidiano: além dos ritos fúnebres.....	88
A morte dos anjinhos.....	92
A morte dos adultos.....	94
Configuração espacial da morte.....	99
Conclusão	104
Fontes	107
Referências bibliográficas	108

RESUMO

A vivência religiosa católica, como uma característica comum a todos os moradores da América portuguesa, se constitui num fértil campo de análise. Como engendraram sociabilidades e formavam laços de solidariedade, as confrarias, espelhavam o mundo social no qual surgiam. Na vila de Curitiba, durante o Setecentos, essa íntima relação entre sociedade e religião possibilita a verificação de especificidades relativas ao pequeno núcleo colonial. Marcada pela penúria, a vila tinha entre seus homens livres poucas diferenciações, em decorrência das quais se verifica a diluição de critérios de inclusão das confrarias. Para compor seus quadros, as associações leigas aceitavam homens com riquezas, status e funções dessemelhantes. Paralelamente, os ritos funerários e os sepultamentos indicavam a mesma ausência de grandes distinções entre as pessoas livres. Premissa que ressalta a fluidez existente entre os brancos e livres, em contraposição tão somente aos negros e escravos.

Palavras-chave: Período Colonial, religiosidade, associações leigas, morte.

ABREVIACOES

ACMC – ARQUIVO DA CATEDRAL METROPOLITANA DE CURITIBA

AMSP – ARQUIVO METROPOLITANO DOM DUARTE LEOPOLDO E SILVA DA
MITRA ARQUIDIOCESANA DE SÃO PAULO

APPR – ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ

CEDOPE – CENTRO DE DOCUMENTACO E PESQUISA DE HISTÓRIA DOS
DOMÍNIOS PORTUGUESES. DEHIS/UFPR.

INTRODUÇÃO

Em Curitiba e nos arredores é muito pequeno o número de pessoas abastadas. Eu vi o interior das principais casas da cidade, e posso afirmar que nas outras cabeças de comarcas ou mesmo de termos não havia nenhuma casa pertencente às pessoas importantes do lugar que fossem tão modestas assim. As paredes eram simplesmente caiadas e o mobiliário das pequenas salas onde eram recebidas as visitas se compunha apenas de uma mesa e alguns bancos.¹

Essa breve descrição da vila Curitiba, feita por Saint-Hilaire em 1820, mostra com precisão a simplicidade em que viviam os moradores dessa pequena povoação que, em 1785, tinha por volta de 4000 almas.²

Em Curitiba, as atividades econômicas estavam centradas principalmente na subsistência e na pecuária. Os homens mais abastados da região possuíam fazendas de gado e não mais que duas dezenas de escravos. Essa realidade espelhava claramente a situação da maioria dos pequenos núcleos urbanos situados no interior da região paulista, que tinha na pobreza um elemento característico.

A própria vila de São Paulo, centro político-administrativo da capitania, também não continha possuidores de riquezas opulentas. A precariedade se manifestava em diversas situações. Entre estas, se destaca o caso relatado por Alcântara Machado no qual ocorreram discussões, que iniciaram em 1620 e duraram sete anos, na Câmara Municipal a respeito do empréstimo de uma cama para o Ouvidor Amâncio Rebelo Coelho.³

¹ SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem a Curitiba e Província de Santa Catarina*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978. p. 71.

² SCHAFF, M. B.; DE BONI, M. I. M.; BURMESTER, A. M. O. A população de Curitiba no século XVIII. In: ANAIS DO COLÓQUIO DE ESTUDOS REGIONAIS. Comemorativo I centenário de Romário Martins. Curitiba, n. 21, 1974. p. 72.

³ MACHADO, Alcântara. *Vida e morte do bandeirante*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980. p. 71.

A penúria em que viviam os paulistas incentivou a busca por um “remédio para a pobreza”⁴ nos sertões da capitania. Durante os séculos XVI e XVII, aqueles homens encontraram no aprisionamento e escravização de indígenas meios para sobreviver. Os paulistas desbravaram o interior da região com esse intento e criaram povoações em diversas paragens meridionais da América portuguesa. Entre aquelas, está a vila curitibana.

Numa das bandeiras paulistas, por volta de 1647, encontrou-se ouro em Paranaguá, litoral do atual Estado do Paraná. Com o início da exploração aurífera, dá-se o começo do povoamento da região.⁵ Rapidamente, porém, esgotaram-se os nobres veios, e os moradores de Paranaguá expandiram suas atividades começando a criação de gado no planalto, o que originou a povoação de Curitiba.

Em 1693, Curitiba foi elevada à categoria de vila “por iniciativa dos próprios moradores que sentiam necessidade da instauração da ordem civil. Constituídas as autoridades municipais – as ‘justiças’ – a vila traçou o seu aspecto igual a todas as outras fundadas pelo colonialismo português”.⁶ Nesse sentido, mesmo afastados dos principais centros administrativos da Colônia e da Metrópole, os curitibanos implantaram instituições caras à administração lusitana, como a Câmara Municipal e a eleição de funcionários para exercerem os cargos necessários ao seu bom funcionamento.

Entre essas instituições que acompanhavam a colonização está a Igreja Católica. Arelada à Coroa portuguesa, a religião justificava a conquista de novas terras, uma vez que então tentava se difundir em todas as partes do Império o que se entendia como sendo a

⁴ MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 85.

⁵ BALHANA, Altiva Pilatti; MACHADO, Brasil Pinheiro; WESTPHALEN, Cecília Maria. **História do Paraná**. Curitiba: Grafipar, 1969. p. 29.

⁶ *Ibidem.*, p. 40.

“verdadeira fé”. Nessa direção, a instituição do Padroado delegava aos Reis lusitanos poderes sobre a administração eclesiástica em seus territórios, premissa que não excluía o Novo Mundo e, conseqüentemente, a vila curitibana.

Em Curitiba, como noutras povoações interioranas, a presença do catolicismo se manifestava na construção de igrejas, de capelas, na criação de irmandades e na presença de clérigos na região. Os curitibanos construíram, muitas vezes a suas expensas, seus centros religiosos e sustentavam eclesiásticos. Além disso, pagavam os dízimos estabelecidos através do Padroado Régio. Tais ações eram desempenhadas visando obter atendimento espiritual. Num primeiro olhar, o desprendimento material para celebrar a fé parece contraditório em face das condições de penúria da população curitibana. Por outro lado, isso aparece como justificável ao compreendermos o significado da religiosidade para aqueles homens.

Mesmo em meio aos parques patrimônios disponíveis, dedicar parte dos bens e dos rendimentos para edificar a religião se tornava válido na medida em que os homens encontravam, nessa instância, proteção e auxílio para o seu difícil cotidiano. Àqueles que viveram no século XVIII, a religiosidade representava uma importante faceta em seu dia-a-dia. Prova disso pode ser encontrada no empenho dos habitantes da vila em construir e adornar a matriz da região. Durante anos, foram recolhidas esmolas e feitas doações. Além disso, um provimento de 1756 obrigara o pagamento das obras por todos os moradores ou solicitara a força de trabalho daqueles que não pudessem colaborar com dinheiro ou mercadorias.

Entretanto, não somente no esforço por construir edifícios sacros percebe-se a importância da religião naquele contexto. Nas associações leigas formadas para cultuar um orago, fica clara a centralidade da fé também como propiciadora da formação de

coletividades, unindo homens em prol de objetivos comuns. Essas agremiações, que se distinguiam principalmente pelo fator racial, davam apoio e suporte material e espiritual para seus membros. Mesmo em pequeno número, essas entidades existiam em Curitiba e reuniram seus moradores segundo as divisões raciais da vila.

Durante o decorrer da vida, a religião surgia como um elemento crucial, no qual incluía a preparação para a morte. No momento em que se preparavam para seus últimos dias, os moradores da vila de Curitiba dedicavam grande parte de seus poucos bens para custear seus ritos fúnebres. De fundamental importância, esses ritos deveriam ser realizados atentamente e com muita cautela para bem entronizar a alma do defunto no além-mundo. Como requisito necessário para a salvação da alma, deixar previamente planejados e assegurar a realização desses rituais estavam entre as maiores preocupações dos homens coloniais, pois estes acreditavam na eternidade de sua alma. Dessa forma, era feito o possível dentro dos recursos materiais de então para que tudo corresse da melhor maneira, atendendo às perspectivas funerárias da época. Mesmo com as limitações impostas pela precariedade, os curitibanos do passado destinavam grande cuidado com o final de suas vidas.

Nessa perspectiva, a religiosidade cercava a experiência diária daqueles homens. Desde o nascimento até o último suspiro, a Igreja marcava importantes momentos da vida dos fiéis celebrando os sacramentos. Além disso, desempenhava papel fundamental na articulação da vida social engendrando sociabilidades e laços de solidariedades, principalmente por via de associações leigas.

Diante desse quadro, verificar a relação entre mundo social e religiosidade surge como imprescindível para a melhor compreensão daquele contexto. Ao mesmo tempo, atentar para as relações entre sociedade e religião muito pode nos esclarecer sobre os

mecanismos de inserção e exclusão sociais que ocorriam naquele período. Preocupações que se tornam mais instigantes na medida em que dizem respeito a uma pequena vila afastada dos grandes núcleos coloniais e que não se enquadrava nos padrões da produção econômica voltada para o mercado externo.

Para realização dessa análise, desse exame da relação entre mundo social e vivência religiosa, inicialmente foram utilizadas fontes produzidas pela Igreja. Os registros de óbitos da matriz de Curitiba, ainda que considerados lacônicos ⁷, desvendam onde sepultavam os moradores da vila. Nesses registros, também os ritos fúnebres, requisitados em testamentos, são transcritos com o intuito de registrar as ações realizadas pelos clérigos em intenção da alma do defunto. Tais informações nos esclarecem sobre as práticas funerárias do grupo mais abastado de Curitiba. Os processos eclesiais, que comportam uma diversidade de temas, revelam desvios da fé que ocorriam na região e as carências relativas ao sustento espiritual dos fiéis, por parte da Metrópole, em suas terras além-mar.

No que se refere às confrarias, os documentos produzidos por essas instituições mostram aspectos de seu funcionamento. Para a vila de Curitiba, durante a pesquisa, foram encontrados o Compromisso e a lista de entrada da irmandade de Nossa Senhora da Luz, o livro de Receita e Despesa e aquele em que registravam as mesadas perpétuas, ambos produzidos pela Ordem Terceira de São Francisco de Chagas. Ao mesmo tempo, para a associação de São Miguel e Almas foi localizado o rol dos associados.

Com o objetivo de averiguar as condições de vida dos curitibanos – estrutura familiar e posse de cativos – foram utilizadas as Listas Nominativas de Habitantes. Ao cruzar essas Listas com aqueles documentos produzidos tanto pelas irmandades quanto

⁷ BURMESTER, A. M. **A população de Curitiba no século XVIII**. (1751-1800). Dissertação de Mestrado: Universidade Federal do Paraná, 1974. p. 35.

pelos clérigos em Curitiba, foi possível observar a inserção no universo religioso de diferentes grupos e as relações que ocorriam entre mundo sagrado e mundo social.

No primeiro capítulo, apresenta-se um breve estudo sobre a atuação da Igreja no Novo Mundo lusitano. A forma como foi difundido o catolicismo pelo Estado e pela Igreja e as principais conseqüências decorrentes da instituição do Padroado em terras do além-mar são os aspectos centrais desse exame. Contudo, não somente a Igreja e sua ação serão observadas, mas também se analisa como a população daquela época vivia sua religiosidade e as necessidades pelo sagrado em seu cotidiano. Nesse sentido, entre a prática religiosa pregada pela hierarquia eclesiástica e aquela que ocorria no dia-a-dia, existiam diferenças fundamentais que devem ser observadas para melhor apreciação do tema em questão.

No segundo capítulo, a análise verificará a presença das associações leigas na vila curitibana examinando como se formaram e sobreviveram tais agremiações em meio à precariedade dessa região. Neste, também será realizada a observação das sociabilidades geradas nesses sodalícios e como eles acabavam por mapear as relações sociais existentes na povoação. Como ocorria a criação desses laços de solidariedade e como eles se mantinham são também assuntos abordados nesse capítulo. Essa análise deverá demonstrar que existiam especificidades na vila curitibana, a qual, devido à precariedade, tinha esfumaçadas as restrições de entrada nas irmandades elitistas, diferentemente do que ocorria em outras regiões da Colônia.

No terceiro capítulo, o momento da morte será compreendido não apenas na sua dimensão religiosa como também nas suas relações com o mundo social. A análise dos registros de óbitos, entendidos como fontes de caráter qualitativo, cruzada com informações fornecidas por outros documentos produzidos pelas irmandades e nas Listas Nominativas

de Habitantes, esclarecerá sobre a inserção social dos curitibanos. Ao mesmo tempo, as sociabilidades geradas em vida pelo inumado e as relações daquelas com os ritos funerários. Esses documentos também nos mostrarão aspectos das concepções vigentes sobre o Além na perspectiva católica do século XVIII. Mas não somente os ritos funerários nos podem elucidar características da sociedade curitibana. Os locais de sepultamento muito nos contarão sobre a configuração social do lugar em questão e revelará como, em diminutas povoações, ocorriam os sepultamentos dentro da ordem cristã.

Capítulo I – A religião na América portuguesa: a Igreja e a religiosidade da população colonial

A Igreja no Novo Mundo lusitano

No início do século XVI, quando portugueses desembarcaram no Novo Mundo, trouxeram com eles, entre os outros aspectos de sua cultura, sua religião. Esta, como um dos elementos fundamentais de seu cotidiano, fazia parte intrínseca da empresa colonizadora. Desde o momento em que abandonavam sua terra natal, os colonizadores carregavam consigo o símbolo da Coroa e da sua fé: a Cruz.

A religião justificava a dominação dos diferentes povos ao redor do globo. Tanto católicos como protestantes da época moderna viam-se como portadores da verdadeira e única fé, como homens capazes de oferecer ao outro a chance de salvação neste e no outro mundo.

Dentro dessa perspectiva, é impossível conceber a colonização portuguesa sem a presença marcante da religião católica. O aspecto que reforçava esse entrelaçamento entre fé e colonização, no século XVI, consistia na administração da Coroa lusitana do aparato religioso em suas terras e naquelas por ela conquistadas.

Isso ocorria devido à instituição do Padroado. “O Padroado Real Português pode ser vagamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres, concedidos pelo papado à Coroa portuguesa, como patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e Brasil.”⁸ As concessões feitas pelo papado à Coroa

⁸ BOXER, C. R. *A igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1981. p. 99.

portuguesa, entre as quais a designação do Rei lusitano ao grão-mestrado da Ordem de Cristo, que ocorreram ao longo do século XVI, faziam com que, a partir daquela data, os governantes de Portugal tivessem liberdade para decidir sobre diversos aspectos relacionados ao pasto espiritual de seu povo em terras européias e no além-mar. Como bem resume Chahon:

Estava então o soberano daí em diante autorizado a assenhorar-se do controle sobre a construção e o funcionamento de catedrais, igrejas, conventos e demais edifícios sacros; a participar diretamente na escolha dos arcebispos, bispos e abades coloniais, além de nomear, em caráter privativo, os ocupantes vitalícios das dignidades diocesanas e das sedes paroquiais, entre outras funções clericais; era-lhe ainda facultado administrar as jurisdições e receitas eclesiásticas – incluindo-se aí a arrecadação do dízimo, cujo montante era incorporado ao erário régio –, bem como rejeitar bulas e breves papais que não fossem primeiro confirmados pela chancelaria real respectiva.⁹

Todas essas regalias destinadas ao governo português traziam por outro lado algumas obrigações a Coroa. Entre elas, inserem-se a responsabilidade pelo sustento de prédios sacros, pela manutenção financeira do clero (por meio da “folha eclesiástica”) e, por fim, a responsabilidade de difundir a fé católica nas terras conquistadas além-mar.

Como na instituição do Padroado os sacerdotes recebiam diretamente suas côngruas da Coroa, eles acabavam por se tornar funcionários reais. Ao mesmo tempo, por serem nomeados pelo governo português, muitas vezes possuíam pouca vocação para atuar no sacerdócio. Dessa forma, a escolha se dava via poder civil, e da mais baixa categoria eclesiástica até a mais alta havia a necessidade da indicação real.

⁹ CHAHON, Sergio. *Aos pés do altar e do trono: as irmandades e o poder régio no Brasil (1808-1822)*. São Paulo: Dissertação de mestrado, FFLCH – USP, 1996, p. 20. BOXER, C. R. *A igreja e a expansão ibérica...*, p. 99.

O Padroado também originou um importante órgão administrativo: a Mesa de Consciência e Ordens. Criada em 1532, essa instituição tinha sob sua alçada os assuntos relacionados ao sagrado em todo o Império ultramarino português, incluindo a escolha dos futuros sacerdotes. A Mesa de Consciência e Ordens era também a responsável pelos pagamentos dos eclesiásticos e a fiscalização referente à atuação deles, além de receber pedidos de ereção de freguesias e igrejas. Ela ainda administrava a Provedoria dos Defuntos e Ausentes, que cuidava das heranças daqueles que morriam em além-mar, longe da família, ou daqueles que não possuíam herdeiros. Essas são algumas das atividades desenvolvidas por essa grande instituição que, durante o período colonial, amparada por uma máquina burocrática ampla e complexa, cuidava dos assuntos relativos ao sagrado. Nessa perspectiva, “a Mesa dispunha de um grande poder de interferência nas questões ligadas à Igreja no Brasil, poder que se expandiu com o tempo, transformando-a, segundo René Renou, em um órgão equivalente ao conselho Ultramarino para cuidar das questões eclesiásticas”.¹⁰

Outra faceta desse entrelaçamento entre o poder civil e religioso pode ser observada no dever dos governantes portugueses em difundir o catolicismo nas terras que conquistassem, tornando-se ao mesmo tempo responsáveis pela sua manutenção no além-mar.

Contudo, ao ter como responsabilidade difundir a fé católica em terras estranhas e a povos que muitas vezes não se ajustavam aos moldes delineados pelo Padroado, a Coroa lusitana se mostrou ineficaz. No que tange à organização institucional da Igreja no Novo

¹⁰ Em 1808, a Mesa de Consciência e Ordens foi transferida junto com a corte portuguesa para o Rio de Janeiro. Sobre a Mesa de Consciência e Ordens e sua atuação na América portuguesa ver: NEVES, G. P. **E receberá mercê: A mesa de consciência e ordens e o clero secular no Brasil. (1808-1828)**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997. p. 26.

Mundo, percebe-se sua lentidão e seu descaso quanto à assistência espiritual dos coloniais em suas conquistas ultramarinas.

Na América portuguesa, a criação do primeiro bispado ocorreu em 1551, na Bahia. Este subordinava-se ao Arcebispado de Lisboa, permanecendo como centro exclusivo dos negócios sacros até a ereção da primeira prelazia no Rio de Janeiro, em 1575. Essa prelazia englobava as capitanias de São Vicente, Espírito Santo, Porto Seguro e Rio de Janeiro. Em 1614, foi instituída a segunda prelazia, com sede em Pernambuco, responsável pelas capitanias do Maranhão, da Paraíba e de Pernambuco. Essa prelazia perdurou até 1624, data em que suas terras voltam a compor a diocese da Bahia.¹¹

Somente em 1676 e 1677 ocorreram novas divisões eclesiásticas no território da América portuguesa. Em 1676, a diocese da Bahia foi elevada à condição de Arcebispado e tinha sob sua administração o bispado do Rio de Janeiro e de Olinda – criados na mesma data – e os de São Tomé e Luanda. O bispado do Maranhão, instituído em 1677, com sede em São Luís, compreendia todo o território do Estado do Maranhão (1621) e estava subordinado diretamente ao Arcebispado de Lisboa.

Novas divisões foram realizadas em 1745, diminuindo a extensão da diocese do Rio de Janeiro, com a criação dos bispados de São Paulo e Mariana e das prelazias de Goiás e Cuiabá.

Essas divisões eclesiásticas do território colonial não foram suficientes para atender com eficácia à população, porém outros fatores se somavam para complicar a ação pastoral na Colônia.

¹¹ SALGADO, Graça. (Coor.). **Fiscais e meirinhos: a administração no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. s.d. p. 116. JANCÓS, István. (Orientador). **Cronologia de História do Brasil Colonial**. São Paulo: FFLCH-USP, 1994.

A formação educacional dos sacerdotes, em terras coloniais, se dava de modo superficial e irregular, pois a existência de poucos e precários seminários dificultava a educação de párocos. Nessa direção, segundo Neves:

Embora os jesuítas e – sobretudo posteriormente à sua expulsão – outras ordens tenham mantido seminários, a política tridentina de estabelecimentos dessas instituições foi colocada em prática de maneira muito tibia e irregular no Brasil. O Rio de Janeiro dispôs do primeiro seminário episcopal, erigido por frei Antônio de Guadalupe em 1739, que se conservou, sem maiores percalços – mas também sem brilho particular – até o período em questão; e de um outro, no convento dos franciscanos, dotado de estatutos inspirados por frei Manuel do Cenáculo, mas cuja prática não se parece ter afastado da rotina. O arcebispado da Bahia, porém, só foi ter o seu, precariamente em 1815, por iniciativa de frei Francisco de São Dâmaso; e São Paulo, em 1860... Apenas em Olinda, a obra do bispo José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, inaugurada em 1800, adquiriu uma solidez relativa e uma ação efetivamente irradiadora de valores em áreas ao redor.¹²

Além da precária formação educacional, a maioria dos clérigos, como funcionários reais, possuía outras atividades para conseguir manter seu sustento na América portuguesa. “Como regra geral, o sacerdócio é considerado nessa época como uma profissão, um ofício ou uma carreira à qual a pessoa se dedica em modo análogo às demais profissões então existentes”.¹³

Outra evidência da lentidão e do relaxamento dos oficiais da Igreja para com as terras coloniais se evidencia nas grandes vacâncias que ocorreram entre os séculos XVI e XVIII nas dioceses. Como funcionários reais, os bispos estavam subordinados diretamente ao Rei e devido às mudanças políticas, guerras e outros tumultos civis, os clérigos

¹² NEVES, G. P. **E receberá mercê: A mesa de consciência e ordens e o clero secular no Brasil...**, p. 197-198.

¹³ HOORNAERT, E.; AZZI, R.; GRUIP, K. V. D.; BROD, B. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo.** Petrópolis: Vozes, 1979. t. 2, p. 183.

escolhidos para ocupar o principal cargo nas dioceses muitas vezes não chegavam nem a conhecer a região para a qual foram designados.¹⁴

Cargos eclesiásticos desocupados e falta de recursos materiais marcaram a Igreja durante a colonização. Como responsável pela manutenção dos edifícios sagrados e pelo pagamento dos clérigos, a Coroa monopolizava o recebimento dos dízimos. Essa taxa era cobrada por meio de contratos e acabava por se confundir com outras taxas recolhidas pelo governo.

Desse imposto é que deveria ser retirado o necessário para as Cômruas dos Vigários, a construção de igrejas, a compra de alfaias e tudo o que servisse para a manutenção do culto. Mas o dízimo, transformado em um imposto a mais, apenas em parte beneficiava a Igreja. A construção de muitos templos foi efetuada pelas Ordens Religiosas, pelos fiéis, reunidos ou não em Irmandades, mesmo por particulares. Quanto aos padres, a Cômrua era dada aos Vigários e alguns mais; grande número destes nada recebia da Metrópole.¹⁵

Dessa maneira, a arrecadação propiciada pelo dízimo não voltava para obras pias. Pouco se fazia para propiciar uma ideal distribuição da renda eclesiástica.

Isso prejudicava enormemente os fiéis, visto que muitos padeciam de apoio espiritual, devido à falta de igrejas nas quais pudessem receber os sacramentos e participar de atos litúrgicos. Situação que incomodava a população que, muitas vezes, suplicava às autoridades eclesiásticas a permissão para sustentar clérigos que vivessem próximos a suas habitações, como os moradores de São José, na paróquia de Curitiba. Estes escreveram, em 1752, que:

¹⁴ “As vacâncias entre os primeiros bispos da Bahia são de três a quatro anos, sendo que após D. Marcos Teixeira o Brasil fica dez anos sem bispo porque seu sucessor D. Miguel Pereira não chegou sequer a vir para o Brasil.” Ibidem. p. 173.

¹⁵ SCARANO, J. **Devoção e escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p. 14.

Por não haver sacerdotes paroquendo... e por ter perto de mil almas, tem capacidade para sustentar seu pároco, acrescentando a circunstância de padecerem, pois tem morrido neste distrito de São José muitas pessoas sem sacramento pela incúria do pároco atual e outros pela distância e por um rio que se enchendo de águas não se pode passar sem perigo evidente... requerem os suplicantes... um pároco qual em zelo próprio lhes administre os sacramentos...¹⁶

Essa situação de precariedade material perdurou até a primeira metade do século XIX. Entre 1809 e 1828, a Mesa de Consciência e Ordens recebeu um total de 365 pedidos de ereção de capelas filiais ou curadas.¹⁷ Esses pedidos de construções de templos se justificam, em boa medida, devido à falta de “pasto espiritual, que padeciam por enormes distâncias e obstáculos naturais, como rios e outros acidentes geográficos”.¹⁸ Tais problemas se ampliavam em pequenas povoações localizadas distantes dos grandes centros urbanos da Colônia.

Diante desse quadro, percebe-se que a religião católica divulgada através do aparato oficial ocorreu de forma precária e vagarosa. Com a criação parca de dioceses, com a formação inexpressiva do clero e com as dificuldades materiais por este encontradas, questiona-se como a religião católica se espalhou por entre os coloniais e como se preservou como religião oficial com o passar dos anos.

Num primeiro momento, é importante não esquecer que, mesmo em situação adversa, a América portuguesa recebeu missionários que tinham por função difundir o catolicismo entre os chamados gentios da terra. Os indígenas foram rapidamente afetados pela colonização, seja através da catequização, seja através da dizimação de aldeias e

¹⁶ CEDOPE. Processos Gerais Antigos. Autos Cíveis. Pedido de um pároco fixo à freguesia (1752). Microfilme, rolo 01, f. 01.

¹⁷ NEVES, G. P. *E receberá mercê: a mesa de consciência e ordens e o clero secular no Brasil...*, p. 243. Capelas curadas eram aquelas que possuíam um sacerdote vitalício e que recebia da Coroa provimentos para seu sustento. Já aquelas filiais eram, em sua maioria, sustentadas pelos fiéis, sendo que o sacerdote se mantinha por meio dos serviços que prestava a população.

¹⁸ *Ibidem*, p. 273.

famílias ou da escravização em massa. Nos ermos da Colônia, jesuítas ensinavam aos povos considerados pagãos a doutrina católica, organizando aldeamentos e missões com esse intuito. Mesmo que o esforço missionário tenha sido pontual e pulverizado, surtiu efeitos diversos. Entre estes, a criação de uma crença considerada herética pela inquisição, no final do século XVI, que ficou conhecida como Santidade.¹⁹

Não somente os povos originários da América enfrentaram o afã evangelizador dos portugueses. Também os africanos de diferentes etnias, que não eram católicos em sua terra natal,²⁰ quando transportados como escravos pelo Atlântico, ao chegar ao Novo Mundo recebiam o sacramento do batismo em massa sendo convertidos ao catolicismo. Em terras tropicais, muitos africanos adotaram os dogmas cristãos, e aqueles que resistiram foram duramente reprimidos em diferentes contextos.²¹ Entretanto, diversos africanos converteram-se ao catolicismo chegando muitas vezes a primar pela crença cristã em sua vivência.²²

¹⁹ Em 1592, com a presença do inquisidor português na capitania baiana foram interrogados homens que tiveram contato com a Santidade, culto indígena que mesclava dogmas cristãos e indígenas em rituais originais. Sobre o assunto ver: CONFISSÕES DA BAHIA: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. VAINFAS, R. (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1997. VAINFAS, R. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

²⁰ Em geral, os africanos centro-ocidentais viviam num mundo católico desde o século XV. Tanto o batismo quanto as associações leigas que cultuavam um orago eram elementos presentes nessa região. Sobre o catolicismo na África ver: THORNTON, J. R. Religious and ceremonial life in the Kongo and Mbundu areas (1500-1700). In: HEYWOOD, L. M. (Org.). **Central africans and cultural transformations in the american diaspora.** Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 71-90.

²¹ Reis, ao estudar uma devassa policial baiana de 1785 que se refere a um calundu, constata que muitas vezes ocorria uma “insistente resistência dos africanos a abandonar suas práticas culturais” p. 81. REIS, João José. **Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785.** In: REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 57-81. 1988.

²² Nesse sentido, observa-se o trabalho de Mariza Soares sobre os africanos no Rio de Janeiro, no século XVIII. Essa autora analisando documentos referentes às irmandades dos negros demonstrou que nessas associações leigas os africanos primavam entre seu grupo pelo seguimento das normas estabelecidas pela Igreja. E ao mesmo tempo se esforçavam por afastar aqueles africanos que, não pertencentes ao seu grupo, infringiam as regras eclesiásticas. SOARES, M. C. **Devotos da cor.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 217.

Nessas primeiras páginas, a observação da implantação da Igreja católica no Novo Mundo demonstrou que os esforços somados no sentido de difundir o catolicismo, tanto pelo clero regular quanto secular, não bastariam por si só para a adoção da religião católica por diferentes povos nos quatro cantos da América portuguesa. O descaso da Coroa lusitana com a administração eclesiástica que a tornava ineficiente, o clero com pouca vocação sacerdotal, a falta de recursos para construir e manter igrejas e remunerar párocos, entre outros fatores, colaboraram para dificultar o trabalho de evangelização e atendimento espiritual exercido pelos clérigos.

Nesse panorama desolado, de ineficácia organizacional do aparato oficial eclesiástico, causado principalmente pela instituição do Padroado, coloca-se uma questão: Como se difundiu e se fixou o catolicismo no Novo Mundo lusitano?

Vivência religiosa

A religião católica como um dos principais motivos que justificavam a colonização de novas terras não surgia naquele contexto somente como explicação e pretexto para a dispersão dos europeus pelos quatro cantos do globo. A religiosidade vivida por portugueses se manifestava em diferentes momentos de sua vida, o que demonstrava a necessidade daqueles homens de praticar em sua vivência atos que mostrassem sua fé. Mesmo nos locais mais ermos da América portuguesa, colonizadores exigiam a presença de um edifício eclesiástico – igreja ou capela – onde pudessem receber pasto espiritual adequado.

Inicialmente, é importante atentar para o fato de que, numa sociedade característica do Antigo Regime, o “homem religioso” tinha em sua crença um de seus alicerces, fator que desempenhava papel fundamental na ordenação da vivência diária.

De fato, as mentalidades dominantes do Antigo Regime concebiam a vida como uma *liturgia*, uma encenação permanente dos mesmos gestos e atitudes tomados pelos antepassados, num mundo que permanecia *encantado*, dominado por forças misteriosas, que somente práticas mágicas poderiam manipular. Resultado do predomínio de uma cultura majoritariamente oral, que apagava a distância entre o passado e o presente, essa perspectiva situava a religião como instrumento quase exclusivo para estabelecer as identidades e para interpretar a realidade, transformando-se assim, em questão vital, em nome da qual se matava e morria.²³

A fé era um elemento fundamental do cotidiano que se expressava nas mais diversas formas possíveis, sendo uma delas a sacralização do território. Como homens contemporâneos do Antigo Regime, os portugueses quinhentistas necessitavam da religiosidade para justificar e amparar suas ações. Numa realidade em que o Padroado dificultava e tornava o aparato religioso oficial precário, colonizadores buscaram dar continuidade a suas crenças de outras formas – construindo igrejas e capelas sem o financiamento real, custeando clérigos sem o apoio financeiro da Mesa de Consciência e Ordens e fundando associações leigas. Essa necessidade de praticar a religiosidade, mesmo sem o apoio oficial, demonstra como os colonizadores tinham em sua fé um sustentáculo primordial na sua vivência. Premissa que se enquadra na concepção de “homem religioso” gestada por Eliade.

Segundo esse autor, que buscou estudar “as dimensões específicas da experiência religiosa”²⁴ na história da humanidade, o homem religioso percebia o *cosmo sacralizado*, o

²³ VAINFAS, R. (Dir.). **Dicionário do Brasil colonial**. (1500-1808). Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 45.

²⁴ ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 22.

que equivalia “ao poder e, em última análise, à realidade por excelência”.²⁵ Dessa forma, o homem das sociedades do passado, incluindo aquele representante do Antigo Regime, tinha tendência a viver a maior parte do tempo no sagrado ou muito próximo dos objetos consagrados. Paulatinamente, essa visão foi substituída, na sociedade ocidental, pela apreensão de um *cosmo dessacralizado*, pela laicização do pensamento no Ocidente. Mudança iniciada há pouco tempo, no século XIX, e que se concluiu na contemporaneidade. Essa alteração na percepção da realidade e da sua organização marca a história do homem em sua experiência com o universo do sagrado.

O período em que ocorreu a ocupação das terras americanas pelos lusitanos se enquadra na época em que os homens observavam o mundo ao seu redor como manifestação divina. Essa maneira de o homem religioso atentar para a realidade pode ser observada na forma como ele apreende o território que o circunda. Para ele, o “espaço não é homogêneo”²⁶ e sim marcado por rupturas e feixes que se localizam através de um ponto central. Esse ponto é estabelecido pela religiosidade que define os limites entre o espaço profano e aquele sagrado, como uma igreja, por exemplo. O local sacro marca onde se fixa e se manifesta a sua fé e é necessário para dar ao homem religioso referências espaciais. Ao mesmo tempo, esse espaço propicia a comunicação entre o homem e as divindades que participam de sua crença.

Nesse sentido, a sacralização da terra desconhecida e a construção de espaços sagrados trazem sentido ao novo território para aqueles que vivem num mundo em que a religião é uma das principais ferramentas para um melhor entendimento da realidade circundante.

²⁵ *Ibidem*, p. 18.

²⁶ *Idem* p. 25.

A importância da religiosidade enquanto uma das formas de ordenar a realidade não se limita apenas a organizar o território em que se vive. Ao ter a religião como um elemento fundamental na experiência cotidiana, o homem das sociedades do passado regulava diversos aspectos de sua vivência através dela.

No Novo Mundo, a religião também desempenhava um papel fundamental como linguagem comum que proporcionava inserção, exclusão e formação de laços de solidariedade. Também, era por meio da religiosidade que se percebia, entendia-se, explicava-se e buscava-se proteção no cotidiano.

Essa característica da religiosidade de antanho fazia com que através de suas crenças, os homens buscassem melhor controlar elementos até aquele momento inexplicáveis, como os fenômenos naturais, e se sociabilizassem ao praticar atos litúrgicos. Afirmação que pode bem ser resumida na frase de Mott: “do mais piegas papa-hóstias ao mais irreverente libertino agnóstico, cristalizavam-se diferentes tipos de vivências e práticas privadas tendo a religião como centro”.²⁷ O caráter central da religião marcava a vivência da maioria, ou seja, os homens daquela época, praticando com maior ou menor intensidade as normas estipuladas pela Igreja, tinham na religiosidade um suporte durante sua existência.

Tal perspectiva transparece no texto *Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e a calundu*,²⁸ no qual o autor demonstra que, em diferentes contextos, o homem colonial expressava seu sentimento religioso de diversas maneiras, seja blasfemando das pias imagens, seja praticando feitiços, seja buscando relíquias em terras tropicais. Para melhor

²⁷ MOTT, L. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e. (Org.). *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. v. 1, p. 175.

²⁸ *Ibidem*, p. 156-220.

esclarecer esse panorama religioso colonial, Mott elaborou uma classificação em que agrupou os cristãos em diferentes conjuntos. Nestes se notam:

católicos praticantes autênticos, que aceitavam convictamente os dogmas e ensinamentos impostos pela hierarquia eclesiástica, refletindo, em suas variadas práticas exteriores de piedade, os sentimentos mais profundos de sua fé na revelação cristã; católicos praticantes superficiais, que cumpriam apenas os rituais e deveres religiosos obrigatórios, mais como encenação social do que com convicção interior; católicos displicentes, que evitavam os sacramentos e demais cerimônias sacras não por convicção ideológica, mas por indiferença e descaso espiritual; muitas vezes incluindo em seu cotidiano “sincretismos” heterodoxos; pseudocatólicos: boa parte dos cristãos-novos, animistas, libertinos e ateus que apenas por conveniência e camuflagem, para evitar a repressão inquisitorial, freqüentavam os rituais impostos e controlados pela hierarquia eclesiástica mas que mantinham secretamente crenças heterodoxas ou sincréticas.²⁹

Nessa classificação, é possível perceber que a religião está, mesmo para os mais afastados da prática católica oficial, no seio da experiência cotidiana. Essa perspectiva auxilia a configurar uma resposta para a questão posta anteriormente, relativamente à forte presença da religião católica entre os homens coloniais, mesmo sem apoio e suporte ideais da Igreja oficial nos primeiros séculos da empresa ultramarina.

Enquanto Mott ressalta a centralidade do sentimento religioso entre a população colonial, incluindo também aqueles que praticavam ações supostamente desviantes do que impunha a oficialidade eclesiástica, outros autores debruçam-se exclusivamente sobre os casos que se afastam da prática religiosa imposta pela Igreja.

Laura de Mello e Souza, em seu livro *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, ao atentar para a especificidade da religião praticada no Novo Mundo, observando-a como uma mescla de “reminiscências folclóricas européias e paulatinamente colorida pelas

²⁹ Idem. p. 175.

contribuições culturais de negros e índios”,³⁰ utiliza como principal fonte de análise documentos produzidos pela inquisição. Mesmo se debruçando sobre os casos em que se destacam as atitudes contrárias aos dogmas estabelecidos, a autora também aponta que “a religião, seus símbolos e dogmas ocupavam espaço considerável nas preocupações cotidianas do homem colonial”.³¹ Como um elemento de grande preocupação, as relações que se estabeleciam entre o devoto e a religião se baseavam em trocas, originando uma “economia religiosa do *toma-lá-dá-cá*”.³² Essas trocas ocorriam entre os fiéis e as divindades católicas personalizadas nos santos, quando os homens buscavam por meio de promessas obter as graças desejadas. O intercâmbio entre os moradores da terra e os habitantes do céu se dava de maneiras muitas vezes tumultuadas. Os santos inspiravam sentimentos complexos e, muitas vezes, contraditórios nos devotos, ou fervor e adulação, ou ódio e rancor.

Esses sentimentos provocavam atitudes inversas em relação às imagens pias. Por vezes adulavam-se as imagens com roupas e jóias; outras vezes, quando a raiva predominava, se espancavam nossas senhoras e santos antônios. Essas ações contraditórias dispensadas às santas figuras carregavam grande carga sentimental, demonstrando que essas relações se davam de modo extremamente afetivo. Segundo a autora, a afetivização com que se vivia a religiosidade ocorria para “inserir-la no cotidiano”.³³ Esse trato extremamente íntimo com personagens da corte celeste ocorria, de acordo com Souza, para tornar a religião um elemento do cotidiano, afirmação que deve ser compreendida sob outro panorama.

³⁰ SOUZA, L.M. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 16.

³¹ *Ibidem*, p. 130.

³² *Idem*, p. 115.

³³ *Idem*, p. 120.

Num primeiro momento, é extremamente necessário perceber que a relação com o sagrado, no período colonial compreendia conceitos e valores díspares da sociedade atual. Isso, porém, não justifica encerrar exclusivamente a religiosidade popular da época numa dimensão afetivizada, o que simplifica demasiadamente a questão.

A religiosidade, enquanto uma das vias que propiciava organizar e regular aspectos do cotidiano dos homens de antanho, servia como um elemento que lhes proporcionava uma linguagem comum e importante. Com isso, observa-se que o “homem religioso” tinha na sua crença um elemento essencial na sua experiência de vida, uma vez que ela lhe assegurava uma série de benesses, desde segurança material e espiritual até a socialização com outros grupos sociais, via associações leigas. Isso fazia com que o “homem religioso” se esforçasse para ficar o máximo de tempo possível num *cosmo sacralizado*.³⁴

Os santos na vida cotidiana

Todo o universo sagrado comporta divindades. Um dos aspectos fundamentais da religiosidade católica é a devoção aos santos. Como elemento de destaque, os santos desempenham funções diversas, auxiliando aqueles que por eles clamam. Cada orago possui suas especialidades e atendem a aspirações diferentes, dependendo do contexto no qual se encontra o devoto.

Na América portuguesa, Santo Antônio auxiliava a encontrar objetos perdidos. Antonil sugeria, por exemplo, que os senhores de engenho não deveriam deixar “os papéis e as escrituras que tem na caixa da mulher ou sobre a mesa exposta ao pó, ao vento, à traça

³⁴ ELIADE, M. *O sagrado e o profano*... p. 19.

e ao cupim, para que depois não seja necessário *mandar dizer muitas missas a Santo Antônio para achar algum papel importante que desapareceu...*³⁵ Arrumar maridos para moças casadoiras também competia a esse santo. Enquanto isso, São Pedro ajudava as viúvas a conseguir novos casamentos, ao passo que São Jorge se constituía no capitão celeste. O hábito de cultuar santos difundiu-se de maneira extraordinária na Europa, a partir do século XV e durante todo o século XVI,³⁶ trazendo para o catolicismo uma gama incrível de intercessores que podiam auxiliar os fiéis em situações as mais díspares.

Como podiam auxiliar nos mais diversos contextos, as imagens santas tornaram-se presença obrigatória entre o rebanho cristão. Estar próximo às figuras pias era uma das principais formas de expressar o sentimento religioso e angariar auxílio divino. Isso fazia com que os colonos se esforçassem por viver e morrer próximos às imagens santas. Essa necessidade pode ser verificada na quantidade de imagens sacras, oratórios, entre outros objetos, que possuíam os homens daquele tempo.

Essa proximidade com as pias imagens, antes de proporcionar somente um relacionamento respeitoso ou envolto em ações recatadas, provocava algumas vezes atitudes nada ortodoxas dos fiéis, sendo importante destacar que, “na religiosidade do Brasil de antanho, a intimidade dos devotos *vis-à-vis* certos santos e oragos percorria um *continuum* de amor e ódio, que incluía louvores, adulação, rituais propiciatórios, intimidação e até agressão física explícita”.³⁷ Entre muitos casos citados por Mott, está aquele em que a

³⁵ ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982. p. 78. (sem destaque no original)

³⁶ SOUZA, L.M. **O diabo e a Terra de Santa Cruz...** p. 119.

³⁷ MOTT, L. **Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu...** p. 184.

escrava Luísa separava antes de dormir a imagem da Virgem Maria do Cristo Crucificado “para que Jesus não beijasse a Nossa Senhora e não tivesse filhos”.³⁸

Essas relações de intimidade nem sempre se davam de maneira amistosa. Muitas vezes, elas se transformavam em violentos gestos contra as pias imagens. Em 1753, Jozé Jacume de Azevedo, morador da vila de Paranaguá, queimou o rosto da imagem de Nossa Senhora da Conceição por não ter obtido as graças que lhe pedira.³⁹

Nesse sentido, é “impossível conceber um cristianismo português ou luso-brasileiro sem essa intimidade entre o devoto e o santo”.⁴⁰ Intimidade que incluía veneração e ódio, pois a proximidade com os santos provocava sentimentos diversos. A presença constante dos santos no cotidiano fazia com que “nossos antepassados manifestassem muito maior intimidade com a corte celeste do que com as autoridades constituídas”.⁴¹

Nas diversas relações estabelecidas com as imagens sacras, fica nítido que o culto aos santos penetrava de modo intrínseco o cotidiano dos homens do passado e que a forma de se relacionar com as divindades abarcava grande carga afetiva. Ao venerar, ao desacatar uma imagem ou ao espancá-la, o fiel demonstrava a sua intimidade e, ao mesmo tempo, sua aproximação com esses objetos sagrados que lhe dava segurança, poder e identidade.

Essa forma de relacionamento com o sagrado se justifica devido a uma série de elementos pertencentes ao contexto da colonização. No vasto território da América portuguesa, os colonos enfrentavam as mais diversas dificuldades. Em terras onde grassavam diferentes doenças, onde animais selvagens invadiam as pequenas povoações e

³⁸ *Ibidem*, p. 167.

³⁹ CEDOPE. Processos Gerais Antigos. Paranaguá/Crime. Processo de concubinato e roubo. (1753-1754). Microfilme, rolo 03.

⁴⁰ FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*. 43. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 288.

⁴¹ MOTT, L. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu..., p. 183.

ameaçavam constantemente a vida dos colonos, onde os acidentes naturais destruíam com facilidade pontes, estradas, habitações e plantações, recorrer ao auxílio divino para enfrentar tais infortúnios se mostrava válido e não causava espantos na população na medida em que não viesse contra os dogmas estabelecidos pela Igreja. Ademais, as próprias tensões sociais tinham formas de resolução que, muitas vezes, ocorriam no universo do sagrado.

Nessa perspectiva, recorrer aos santos para angariar proteção divina e pedir favores em momentos difíceis eram atitudes recorrentes na sociedade lusitana. A busca desse tipo de auxílio partia até mesmo dos membros da Coroa. Em 1755, após o grande terremoto que destruiu Lisboa, D. José I pediu ao papa para que São Francisco de Borja fosse invocado padroeiro da cidade, a fim de protegê-la de novos abalos sísmicos. Um ano depois o pedido foi atendido e por todo o Império português foi noticiada a exigência de celebração da nova festa.⁴² Mas não somente membros da realeza disseminavam devoções e decretavam dias santos: também entre a população freqüentemente surgiam pessoas que, por suas virtudes, passavam a ser veneradas como santas. Pelo menos quarenta e cinco habitantes da América portuguesa foram assim cultuados. Entre eles, “foram sobretudo os padres que receberam, por parte dos fiéis e da Santa Sé, o reconhecimento de que, por suas vidas e virtudes, mereciam ser venerados como servos de Deus”.⁴³

Não se contentando com o grande número de divindades disseminadas pela Igreja, católicos do Novo Mundo ainda elegiam outros homens para incrementar a corte celeste e

⁴² ZANON, D. *A ação dos bispos e a orientação tridentina em São Paulo (1745-1796)*. Dissertação de mestrado: Universidade Estadual de Campinas, 1999. p. 130. Segundo essa autora, “a instituição de dias santos no Reino e na Colônia dependia do aval da Igreja, mas também dos decretos da Coroa, especialmente se nesse dia fosse decretado feriado em todo o reino”.

⁴³ MOTT, L. Santos e santas no Brasil colonial. In: *VARIA HISTÓRIA*, Belo Horizonte, n. 13, jun. 1994. p. 44-66.

aumentar as perspectivas de auxílio disponíveis. No Rio de Janeiro, Frei Fabiano de Cristo, um franciscano famoso por curar doenças, a princípio incuráveis pelos remédios da época, teve em 1747 um enterro marcado por disputas dos pedaços de suas vestes e de seus cabelos entre seus seguidores.⁴⁴

Essa necessidade de possuir relíquias e de ter próximas peças consideradas sagradas trazia para os homens segurança e poder; na proximidade com o sagrado, o “homem religioso” encontrava proteção.

As devoções tinham, também, outras funções além de proporcionar segurança e aliviar certos contratempos cotidianos. Um importante papel era propiciar a criação de identidades grupais e, ao mesmo tempo, promover a integração entre estas.

Num primeiro momento, os colonizadores utilizaram a devoção aos santos de modo a auxiliar a integração dos povos colonizados à empresa ultramarina. Premissa que pode ser observada na disseminação da devoção mariana, através de supostos milagres que ocorreram nos séculos XVI, XVII e XVIII. As aparições de nossas senhoras e o encontro de imagens sacras em rios, em toda a América, aconteciam geralmente na presença de índios, africanos ou mestiços. Um caso exemplar é o de Nossa Senhora Aparecida. A imagem de terracota foi encontrada por pescadores mamelucos, na vila de Guaratinguetá, enquanto buscavam peixes para atender a um pedido da Câmara. Pouco tempo depois, a devoção à santa se disseminou e, na segunda metade do século XVIII, existiam capelas em sua homenagem. Esse caso não é o único no Novo Mundo, pois também na América espanhola, indígenas e negros tiveram participação ativa em aparições e visões de santas. Nessa perspectiva, como afirma Souza: “A Igreja encontrava um meio de transformar o

⁴⁴ *Ibidem*, p. 53.

colonizado, potencialmente rebelde, em aliado, no fortalecimento da sua presença nas colônias americanas”.⁴⁵

Dessa forma, a devoção aos santos propiciou a integração dos homens no universo colonial, ao mesmo tempo em que reafirmou a hegemonia religiosa dos colonizadores.

As irmandades na América portuguesa

Outra característica marcante da religiosidade popular lusitana relacionada com a devoção aos santos se encontra nas associações leigas. Essas instituições formadas espontaneamente congregavam homens com interesses comuns. Criadas com a finalidade de cultuar um orago, têm sua origem na Europa durante a Idade Média. Como formas organizacionais voluntárias, surgiram para atender a seus sócios dando-lhes “as benesses e a segurança indispensáveis para os tempos de doença e invalidez e, no extremo, garantia seu próprio sepultamento”.⁴⁶

Em Portugal, a origem das associações leigas data de muito tempo. Sabe-se que no século XIII havia confrarias⁴⁷ lusitanas que prestavam auxílio mútuo.⁴⁸

Com a expansão marítima, que propiciou a criação do Império ultramarino português, ocorreu a difusão da religião e das formas de organização ibéricas pelos quatro

⁴⁵ SOUZA, J. B. A. Virgem mestiça: devoção à Nossa Senhora na colonização do Novo Mundo. In: TEMPO, Rio de Janeiro, nº 11, p. 77-92.

⁴⁶ BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986. p. 13.

⁴⁷ As associações leigas possuíam diferenças entre si dependendo da nomenclatura (Ordem Terceira, Santa Casa de Misericórdia, Irmandade) e dos estatutos que as regiam, porém se usará o termo confrarias como sinônimo de associações leigas de modo geral.

⁴⁸ RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e Filantropos: A Santa Casa da Misericórdia da Bahia (1550-1755)*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. p. 9-10. Segundo o autor, existem relatos sobre a existência de irmandades dedicadas à Santa Maria da Misericórdia, datados de 1230. A fundação da Confraria dos Homens Bons se deu em 1297, enquanto a Irmandade da Imaculada Conceição de Sintra nasceu em 1346.

cantos do mundo. Dessa forma, na América, portugueses implantaram seu sistema de governo e organização administrativa e, conseqüentemente, trasladaram também suas associações leigas. Em terras coloniais, a instituição do Padroado tornou lenta e precária a implantação do aparato religioso. Tal situação favoreceu a criação intensa de associações leigas, pois homens comuns tomaram para si muitas das funções que deveriam desempenhar o Estado português e a Igreja. Eram as confrarias as principais responsáveis por zelar pelos atos litúrgicos, por difundir as devoções e por atender espiritualmente os fiéis. Homens congregados que, no quadro da vida religiosa da época, não poderiam sobreviver num mundo sem a presença do divino e que encontraram nas associações leigas uma forma de perpetuar suas crenças.

Mesmo que o empenho em atender o rebanho cristão no Novo Mundo, por parte da Coroa, tenha sido irrisório, os leigos organizaram e edificaram sua fé. Ao construir igrejas, financiar clérigos e difundir o catolicismo, os homens buscavam cobrir as brechas deixadas pelo Padroado e, ao mesmo tempo, garantir o suporte espiritual de que tanto necessitavam. E, assim, as associações leigas tiveram um papel fundamental, uma vez que para realizar tais empreendimentos com sucesso o esforço mútuo se tornava a única saída. Eram as confrarias que construíram igrejas, pagavam sacerdotes e cobravam de seus associados a frequência aos atos litúrgicos, às procissões e às festas religiosas.

Dessa maneira, “durante o período colonial, a Igreja do Brasil teve um caráter predominantemente leigo, por força da instituição do Padroado. Os leigos participavam ativamente na construção das igrejas, nos atos do culto e na promoção das devoções”.⁴⁹

⁴⁹ HOORNAERT, E.; AZZI, R.; GRIJP, K. V. D.; BROD, B. *História da Igreja no Brasil...*, p. 234.

Como instituições necessárias no cotidiano dos homens do passado, paralelo à criação dos primeiros núcleos urbanos, formavam-se confrarias, destacando-se inicialmente as Santas Casas de Misericórdia.⁵⁰ Em 1551, foi confirmado o alvará que autorizava a fundação da primeira Misericórdia na capitania de São Vicente, ou seja, logo após o início da colonização dessa região.

Formadas à sombra das povoações, as confrarias disseminaram-se na América portuguesa principalmente durante o século XVIII, demonstrando a importância das devoções para a população colonial. Porém, mesmo que inspiradas nas suas congêneres portuguesas, “as irmandades criadas no Brasil apresentam um perfil bem especial”.⁵¹ Isso porque na sociedade colonial a divisão pautava-se principalmente na cor e na raça de seus membros. Como afirma Mulvey “no Brasil colonial os sodalícios eram divididos por cor e classe social. As associações de brancos eram elitistas e descrimavam homens de cor, mulheres e pobres, enquanto as confrarias de negros eram abertas a ricos e pobres, homens e mulheres, livres e escravos”.⁵²

Ao ter no fator racial um dos principais elementos diferenciadores, a sociedade colonial dividia-se e agrupava-se principalmente de acordo com esse critério. Dessa forma, nas confrarias, essa separação racial estava explícita de maneira muito clara principalmente após o século XVIII. Ao longo desse século, ocorreu um grande crescimento populacional, causado num primeiro momento pelos descobrimentos auríferos na região mineira que atraíram grandes contingentes populacionais E também pela imigração de portugueses,

⁵⁰ As Santas Casas de Misericórdia, originadas em Lisboa, possuíam uma série de benefícios concedidos pela Coroa, entre eles o monopólio da arrecadação de esmolas na capital portuguesa. Em contrapartida, ofereciam uma série de serviços para a sociedade. Entre as atividades desenvolvidas pela Santa Casa, estão: visitar prisioneiros, tratar de doentes, sepultar os mortos, alimentar famintos, entre outros. RUSSELL-WOOD, A. J. *R. Fidalgos e Filantropos...*, p. 13-15.

⁵¹ SOARES, M. C. *Devotos da cor...*, p. 136.

⁵² MULVEY, Patricia A. *Black brothers and sisters: membership in the black lay brotherhoods of Colonial Brazil*. In: LUSO-BRAZILIAN REVIEW, n. 17, 1980. p. 253.

incentivada pela Metrópole, visando à povoação das áreas de fronteira, como no sul da América portuguesa. Esse crescimento ao longo do setecentos foi seguido pela intensificação da miscigenação da população, que vinha ocorrendo desde o início da colonização. Como sugere a este respeito Júnia Furtado em relação ao caso mineiro,

a sociedade da Segunda metade dos Setecentos foi caracterizada pela maior estratificação, resultante da generalização das relações consensuais entre brancos, mulatos e negros e do maior acesso às alforrias. Por isso mesmo, tendeu a se organizar de forma mais hierárquica e menos fluida, demarcando melhor as diferenciações de cor e *status* entre a camada de libertos. Houve, conseqüentemente, maior preocupação da elite branca e livre de se distinguir da camada de mulatos e libertos que proliferava nos arraiais.⁵³

Com o crescimento populacional e o aumento numérico de mulatos, surgiram associações leigas formadas pelas mais distintas cores. Um notável exemplo dessa multiplicidade ocorreu no Recife, quando em 1740 se inicia o culto a São Gonçalo Garcia. A imagem desse santo foi trazida de Portugal por um pardo que desejava reverenciar um mártir da mesma cor que a sua. Após discussões a respeito da validade de tal imagem e dos créditos que deveriam ser atribuídos ao novo santo, finalmente as autoridades eclesiásticas aceitaram sua devoção. Este ganhou procissão e local de destaque dentro da igreja de Nossa Senhora do Livramento, também centro de outras divindades de pardos. Esse acontecimento demonstra a “mudança da própria sociedade pernambucana, e mais especificamente da recifense, sociedade em processo de reestruturação social, econômica e política...”⁵⁴ por aqueles anos.

⁵³ FURTADO, Júnia Ferreira. Transitoriedade da vida, eternidade da morte. In: JANCSÓ, I.; KANTOR, I. (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec: Fapesp: Edusp, 2001. p. 406.

⁵⁴ ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa. A redenção dos pardos. In: In: JANCSÓ, I.; KANTOR, I. (Orgs.). *Festa...*, p. 442.

Mas não somente em Pernambuco e Minas Gerais ocorreram essas mudanças. No conjunto da América portuguesa houve a proliferação das associações leigas formadas pelos mais diversos grupos sociais, incluindo africanos de diferentes etnias, pardos, brancos e índios que, em busca de identidade, uniam-se com o intuito de venerar um orago distinto. Com isso, a partir do século XVIII, aconteceu a intensificação da criação de confrarias das mais diversas invocações desde a Nossa Senhora do Rosário até São Francisco de Assis. Cada qual representando grupos distintos.

Dessa maneira, é possível traçar uma tipologia geral das associações leigas: africanos e escravos pertenciam às irmandades de Nossa Senhora do Rosário, São Elesbão e Santa Efigênia, São Benedito, Nossa Senhora das Mercês; oficiais mecânicos – como carpinteiros –, músicos e artífices em geral se associavam principalmente nas de São José e Santa Cecília; pardos e mulatos geralmente estavam presentes nas irmandades de São Gonçalo, de Nossa do Guadalupe e de Nossa Senhora do Livramento. Os potentes, em sua maioria, se associavam às Santas Casas de Misericórdias, às Ordens Terceiras e às irmandades do Santíssimo Sacramento e assim por diante.

Como se formavam de modo a representar e a atender os diferentes grupos sociais, as confrarias acabavam por mapear a sociedade na qual surgiam. Nos grandes núcleos urbanos, existiam as associações destinadas a atender os mais diversos segmentos desde escravos até oficiais mecânicos enquanto, em pequenas povoações, seu número tendia a ser reduzido. Isso pode ser exemplificado nas diferenças encontradas entre a variedade de associações leigas de dois núcleos urbanos. Em Salvador, devido ao grande número de sua população, os oficiais mecânicos organizaram suas próprias confrarias. Enquanto, em São

Paulo, esse mesmo grupo estava presente em diferentes organizações, pois não tinha o número de homens suficiente para formar sua própria associação.⁵⁵

Além de se configurar de acordo com os grupos sociais, as confrarias também expressavam as dissidências no interior de um mesmo segmento da sociedade, demonstrando a dinâmica presente nessas relações. Um bom exemplo pode ser observado em irmandades formadas por africanos na América. Dentro de uma mesma confraria, os africanos de diferentes etnias se agrupavam de modo a construir identidades que os diferenciavam uns dos outros. Ao demarcar os limites, os grupos passavam a disputar os bens simbólicos e materiais da associação, e a etnia fundadora da organização centralizava o poder em suas mãos.⁵⁶

Dessa maneira, as associações leigas, delimitando os diferentes grupos sociais e reforçando sua identidade, desempenhavam um importante papel na constituição de laços de solidariedade entre seus membros e paralelamente qualificavam socialmente seus participantes.

Foi verificado que os modos de solidariedade, numa sociedade característica do Antigo Regime, se davam por meio de corporações. Estas se formavam para alcançar objetivos comuns e ao mesmo tempo propiciar proteção material e espiritual a seus agregados. Nessa perspectiva, como sugere Carlos Lima, “a sociedade colonial era uma sociedade corporativa... aquela na qual o acesso a atividades e bens econômicos é função da pertinência a grupos e não tarefa de indivíduos”.⁵⁷ Pertencer a um grupo era fundamental para a ascensão e notoriedade na sociedade do colonial. Formar solidariedades que

⁵⁵ FLEXOR, Maria Helena Ochi. Os oficiais mecânicos em duas regiões brasileiras: Salvador e São Paulo. In: UNIVERSITAS. Salvador, n. 37, jul./set. 1986. p. 46-47.

⁵⁶ SOARES, M. C. *Devotos da cor...*, p. 188-232.

⁵⁷ LIMA, Carlos Alberto Medeiros. *Trabalho, negócios e escravidão*. Artífices no Rio de Janeiro: 1790-1808. Dissertação de mestrado. UFRJ: Rio de Janeiro, 1993. p. 268.

extrapolassem o âmbito familiar era necessário para a boa vivência. Isso porque “todos os acontecimentos, do nascimento à morte, eram comemorados nas confrarias, e quem estivesse fora delas seria olhado com desconfiança, privado do convívio social, quase um apátria dentro dos grupos que se reuniam em associações, tentando estabelecer alguma ordem e organização”.⁵⁸

Mesmo que visassem atender diferentes grupos sociais e étnicos, as confrarias possuíam algumas características em comum. Entre elas, está a necessidade de confeccionar um compromisso no qual os parâmetros sobre as ações da entidade eram explicitados. Esse documento, que marcava oficialmente a existência da associação, deveria ser remetido à Mesa de Consciência e Ordens para obter aprovação da Coroa.

Além de regularem a administração das irmandades, os compromissos estabeleciam a condição social ou racial exigida dos sócios, seus deveres e direitos. Entre os deveres estavam o bom comportamento e a devoção católica, o pagamento das anuidades, a participação nas cerimônias civis e religiosas da irmandade. Em troca, os irmãos tinham direito a assistência médica e jurídica, ao socorro em momento de crise financeira, em alguns casos ajuda para a compra de alforria e, muito especialmente, direito a enterro decente para si e membros da família, com acompanhamento de irmãos e irmãs de confraria, e sepultura na capela da irmandade.⁵⁹

Além do compromisso que estabelecia as normas para o funcionamento da associação, outro elemento comum a todas as confrarias era a existência de uma Mesa à qual cabia administrar a agremiação. Essa Mesa se compunha por homens que desempenhavam as funções de presidente, provisores, definidores, tesoureiros, escrivães, entre outros. Os cargos recebiam diferentes ocupantes a cada ano através de eleições e cabia à Mesa organizar reuniões, festas, arrecadar esmolos, cuidar dos bens da confraria,

⁵⁸ SCARANO, J. *Devoção e escravidão...*, p. 37.

⁵⁹ REIS, João José. *A morte é uma festa: Ritos fúnebres e revolta popular no século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 50.

etc. Assim, no compromisso da confraria de São Benedito da vila de Paranaguá está estipulado, por exemplo, o seguinte capítulo: “Dos doze irmãos de mesa se nomearão 4 esmoleres para tirarem nos domingos as esmolos, que serão entregues ao Thesoureiro que lhes passará recibo”.⁶⁰

Como o compromisso deveria ser remetido à Coroa para obter a aprovação, o que também decretava a existência oficial da organização, fica perceptível que o Estado controlava diretamente essas associações. Ao conhecer e sancionar o documento central dessas instituições, o governo metropolitano aprovava aqueles que estivessem de acordo com a fé professada ou que não incitassem sentimento de revolta contra o sistema colonial. É importante destacar que as associações leigas eram as únicas organizações permitidas aos coloniais, as outras formas de organização, principalmente políticas, estavam proibidas. Nesse contexto, controlar as irmandades tornava-se fundamental para assegurar o bom funcionamento da empresa colonizadora. Como afirma Boschi sobre as confrarias:

*O Estado Absolutista, como Estado de equilíbrio das forças sociais, cujo poder pairava acima da luta entre as ordens e as classes sociais, dimensionou com exatidão a força daqueles sodalícios e tratou de incorporá-los à sua política ultramarina. Ao permitir e mesmo estimular a sua constituição, outro não foi o intuito do Estado colonizador português senão o de tirar proveito de um instrumento eficaz para agigantar-se e impor o peso de seu aparato.*⁶¹

Incentivadas e controladas pelo Estado português, as confrarias, e paralelamente as devoções, germinaram por todo o território lusitano na América, demonstrando a necessidade de se agrupar para enfrentar as dificuldades que surgiam no cotidiano colonial. Organizações de importância central para compreender a vivência religiosa e as

⁶⁰ O capítulo citado é o de número 19. Apud: BOLETIM DO ARQUIVO DO PARANÁ. Curitiba, Paraná. n. 10. Ano 7, 1982. p. 06.

⁶¹ BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder...*, p. 03.

sociabilidades entre essa população, as confrarias nos dizem muito sobre a sociedade na qual emergiam.

Capítulo II – As irmandades na vila de Curitiba

A vila de Curitiba no século XVIII: suas igrejas

As devoções, como uma das características centrais do catolicismo na época da colonização, se manifestavam das mais variadas formas. A relação que se estabelecia com as divindades católicas incluía respeito e rancor dependendo da situação. Porém, mesmo em momentos de ódio, o fiel encontrava nos santos um suporte para o seu cotidiano, característica que tinha sua expressão máxima nas confrarias.

Como um sentimento importante e necessário no dia-a-dia, as devoções influenciavam até mesmo na escolha do local onde se construíram as povoações. Assim ocorreu com a vila de Curitiba:

...os primeiros habitantes da região se tinham estabelecido inicialmente num lugar denominado agora Vila Velha, mais próximo da Serra de Paranaguá, onde tinham sido erguidas algumas casas. Não sei se a permanência nesse lugar trouxe algum inconveniente para os desbravadores, mas o fato é que eles não ficaram ali muito tempo. De acordo com uma velha lenda, a imagem de Nossa Senhora da Luz, a sua padroeira, aparecia todas as manhãs com os olhos voltados para o sítio onde hoje se ergue Curitiba, e foi por essa razão – junta a lenda – que os colonos de Vila Velha se mudaram para lá.⁶²

A nova povoação estava situada na rota dos tropeiros que vindos das terras meridionais almejavam vender suas mercadorias em Sorocaba. Núcleo urbano diminuto,

⁶² SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem a Curitiba e a província de Santa Catarina*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978, p. 69. Esse autor conheceu a vila de Curitiba no ano de 1820, época em que viajava para Santa Catarina.

Curitiba possuía mais ou menos 4000 habitantes, por volta de 1785.⁶³ Como a maioria das povoações nos campos gerais, a economia centrada na produção de gêneros de primeira necessidade e na pecuária tornava os maiores fazendeiros os membros da elite local.

Nessas fazendas, a produção agrícola atendia à subsistência e à criação de animais desempenhava papel central. É importante ressaltar que

a sociedade das regiões ao sul de São Paulo variou até certo ponto de acordo com as principais atividades econômicas de cada uma. O atual Paraná, com seus povoados de Paranaguá e Curitiba, era uma extensão de São Paulo. A atividade mineradora inicial caracterizou-se pelo uso de escravos índios, mas em meados do século XVIII, os negros estavam sendo usados em números crescentes. Posteriormente as fazendas de gado que se desenvolveram na região também se baseavam no trabalho escravo, como ficou bem claro pelas sesmarias.⁶⁴

Na vila curitibana, os fazendeiros eram os maiores escravistas. Esses senhores tinham plantéis bem reduzidos, “durante a primeira década do oitocentos, pouco mais de 70% dos senhores curitibanos possuíam entre 1 e 5 escravos”,⁶⁵ enquanto aqueles com mais de 40 escravos representavam 0,5%. Esses dados revelam que os plantéis de Curitiba se mostravam extremamente reduzidos mesmo se comparados aos daqueles de propriedades similares em outros locais da América Portuguesa. Na Bahia, por exemplo, nas propriedades denominadas “fazendas” – que se dedicavam à pecuária e à produção agrícola – o plantel médio era de 13 escravos.⁶⁶ Essa comparação só vem a ressaltar a pobreza que grassava em terras curitibanas. Porém, também em outras povoações de pequeno porte,

⁶³ SCHAFF, M. B.; DE BONI, M. I. M.; BURMESTER, A. M. O. A população de Curitiba no século XVIII. In: ANAIS DO COLÓQUIO DE ESTUDOS REGIONAIS. Comemorativo I centenário de Romário Martins. Curitiba, nº 21, 1974. p. 72.

⁶⁴ SCHWARTZ, Stuart B. O Brasil Colonial (1580-1750): as grandes lavouras e as periferias. IN: BETHELL, Leslie. (Org.). América latina colonial. São Paulo: Edusp, 1999. p. 393.

⁶⁵ LIMA, A. B. M. Trajetórias de crioulos: um estudo das relações comunitárias de escravos e forros no Termo da vila de Curitiba (1760-1830). Dissertação de mestrado UFPR, Curitiba, 2001. p. 55.

⁶⁶ SCHWARTZ, Stuart B. Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 362.

desvinculadas do mercado exportador, tal como Curitiba, foi verificada a presença de poucos recursos. Bacellar em seu estudo sobre a vila de Sorocaba, no século XVIII, constatou que ficava patente a “relativa penúria da comunidade”.⁶⁷

A aquisição de escravos, na sociedade colonial, denotava não somente a presença de fortuna compatível para a realização dessa compra, mas também acesso a um segmento detentor de status. Aqueles que conseguiam meios para adquirir cativos adentravam no rol de senhores. Entretanto, possuir escravos não significava necessariamente ter riqueza. Pequenos plantéis, como aqueles da vila curitibana, indicam que provavelmente homens livres e cativos trabalhavam lado a lado para manter a sobrevivência do domicílio. Premissa que só reforça a situação de precariedade em que vivia grande parte dos curitibanos.

Mesmo não sinalizando riqueza, os homens da vila de Curitiba que conseguiam entre seu patrimônio ultrapassar a fronteira de 5 escravos entravam no grupo privilegiado e diminuto da povoação. A posse de cativos será usada como indicativo de fortuna, para marcar as diferenças entre os curitibanos livres, tendo como referência o tamanho do plantel.

A população da vila de Curitiba, ainda que vivendo de modo modesto, tinha ao seu dispor ruas largas e regulares. E entre as casas construídas com pedras e algumas lojas que, segundo Saint-Hilaire, estavam “muito bem abastecidas”⁶⁸, quebravam a monotonia três igrejas: a matriz tendo como orago Nossa Senhora da Luz, padroeira da vila, a do Terço e aquela dedicada à Nossa Senhora do Rosário. Centros da devoção popular, construções simples de pedra e barro que refletiam a simplicidade do cotidiano dessa população.⁶⁹

⁶⁷ BACELLAR, C. A. P. *Viver e sobreviver em uma vila colonial: Sorocaba séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2001. p. 103.

⁶⁸ SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem a Curitiba e a província de Santa Catarina...*, p. 71.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 72.

A igreja matriz da vila de Curitiba teve suas obras parcialmente terminadas no ano de 1720, época em que provavelmente somente a sacristia estava realmente acabada e centralizava todos os atos litúrgicos. A retomada das construções ocorreu em 1731. Essas obras, devido à carência da região, não foram efetivadas com a qualidade necessária para perpetuar-se no tempo, pois, em 1756, as condições físicas da matriz deixavam muito a desejar. Segundo o visitador Antônio de Medeiros Pereira, além da grande quantidade de madeiras velhas e estragadas, o estado de ruína do templo era alarmante. Tão necessário se fazia arrumar a igreja que em um dos seus capítulos o visitador recomendava: “espero dos moradores desta freguesia concorra cada um como lhe for possível, dêem logo princípio a obra, fazendo de novo todo o corpo da matriz...”⁷⁰

Essa recomendação logo foi atendida pelo Ouvidor Jerônimo Ribeiro de Magalhães que entre os seus provimentos ditou:

2° E considerando a ruína que padece a Igreja Matriz desta Vila a que o prelado diocesano, por seu reverendo visitador deu a providência espiritual que devia, seguisse que para não sentirem os moradores desta Vila o golpe justamente estavam ameaçados de lhe ficar a Matriz interditada, lhe apliquem os oficiais da Câmara o remédio temporal do preparo, como tutores e administradores do povo.

3° Para este se fazer com segurança e sem a impressão de fintas, serão obrigados os oficiais da Câmara a convocar todos os fregueses e persuadir a que cada um, conforme as suas possibilidades e cabedais, concorra espontaneamente com aquela porção que bem lhes parecer, seja de dinheiro ou de gado e cavalgaduras, de cuja promessa de cada um se fará termo em um caderno, pelo escrivão da Câmara, assinado pela pessoa que fizer as promessas, para dela se poder haver. As esmolas de dinheiro se entregarão a depositários, e os gados e bestas e a cobrança delas se encarregará a quatro ou seis irmãos da Confraria do Santíssimo, para as disporem de forma que as rezes se talharem nesta Vila com preferência a qualquer particular. E os que não tiverem dinheiro, rezes ou animais com que possam concorrer para as despesas da obra, serão obrigados a servir nela com a pessoa, dando aqueles dias de serviço tirando pedra ou trabalhando na obra que puder, conforme a sua condição.⁷¹

⁷⁰ Apud. MOREIRA, Júlio Estrêla. MOREIRA, Aline Simas (Col.). As imagens de Nossa Senhora da Luz e do Bom Jesus dos Pinhais e a Igreja Matriz de Curitiba. In: BOLETIM DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DO PARANÁ. Centenário. Curitiba. Volume LI, ano 2000, p. 335.

⁷¹ Ibidem, p. 335-336.

Nesses provimentos do ouvidor, datados de 1756, fica explícita a importância dedicada às observações do visitador e também à própria edificação da religião, uma vez que se fazia necessária à reconstrução da Igreja. Outro importante elemento a ser destacado nesses provimentos é a total ausência de menção no que se refere às responsabilidades da Coroa lusitana como responsável pela mantenedora da fé no Novo Mundo. Como dito anteriormente, o governo português tinha a seu cargo construir igrejas e conservá-las de modo a elevar a fé católica em territórios conquistados, ações delegadas pelo Padroado. Porém, a falta de recursos e mesmo o descaso do Estado para com a exaltação de sua crença provocava esse tipo de situação. Tendo suas igrejas fisicamente precárias e distantes de sua morada, muitos coloniais dependiam somente da sua boa-vontade para conseguir pasto espiritual decente. Na vila de Curitiba, por exemplo, foi notável o descaso da governança para com seus súditos, que sozinhos tiveram de reerguer a suas expensas a matriz da localidade.

Preocupados com seu atendimento espiritual, os homens tomaram para si a responsabilidade de construir igrejas, capelas e organizar associações que auxiliassem nessa tarefa.

As obras na matriz curitibana perduraram alguns anos, mas o esplendor almejado nunca foi alcançado, demonstrando a pobreza em que vivia a maioria daqueles homens. Em 1820, Saint-Hilaire dedicou algumas linhas nas quais descreveu a Igreja como assimétrica em relação ao “conjunto” e atestou a ausência de torre e de sino. “A capela-mor e os dois altares laterais são bastante bonitos e enfeitados, a nave fica num plano elevado e tem cerca de 30 passos de comprimento, mas não tem abóboda, nem forro, e é inteiramente nua”.⁷²

⁷² SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem a Curitiba e a província de Santa Catarina...*, p. 71.

Outra igreja à qual a população curitibana dedicava grande apreço era a do Terço. A devoção à Nossa Senhora do Terço foi instituída por Gregório XIII, em 1573. Uma derivação do Rosário, o terço é uma parte deste. Composto por cinco dezenas de Ave-Marias, um Padre-Nosso e um Glória ao Pai, rezar o terço era mais breve que o rosário.

Também feita de pedra, a igreja do Terço, em Curitiba, foi construída entre 1720 e 1737 com o esforço da população leiga que, por meio de doações, tornou materialmente viável sua ereção. O principal responsável pela construção da igreja foi Manoel Rodrigues da Motta, o maior financiador da obra e doador de um sítio para sustento do templo.⁷³ Manoel Motta pertencia ao grupo de homens bons da vila⁷⁴ e, desde o momento em que chegou a Curitiba, calcou sua ascensão trabalhando em diferentes cargos públicos e despendendo grandes somas para atender a pedidos de Sua Majestade, como empreender a suas expensas uma bandeira.⁷⁵ Esse homem também encaminhou os despachos pedindo a autorização do bispo para regularizar o lugar sagrado e benzer a capela com o intuito de celebrar missas no local.⁷⁶ Três anos após a edificação da igreja, o prédio foi doado à Ordem dos Religiosos Franciscanos do Rio de Janeiro.⁷⁷

Para obter a licença do bispo com o objetivo de celebrar missas, a igreja do Terço foi inventariada e constatou-se que a capela estava paramentada com decência e dentro dos padrões estipulados. Segundo esse inventário feito em 1740, a igreja possuía entre outros

⁷³ LEÃO, Ermelino A. de. **Dicionário do Paraná**. Curitiba: Graphica Paranaense, 1929, p. 1238.

⁷⁴ A categoria de homens bons “na América portuguesa, associava-se em particular àqueles que podiam participar da governança municipal, elegendo e sendo eleitos para os cargos públicos que estavam reunidos nas câmaras, principal instância de representação local da monarquia.” VAINFAS, R. (Dir.). **Dicionário do Brasil colonial**. (1500-1808)... p. 285.

⁷⁵ Manoel R. Motta custeou uma grande bandeira que tinha por objetivo abrir uma estrada que ligasse Curitiba ao Viamão. LEÃO, Ermelino A. de. **Dicionário do Paraná**..., p. 1237.

⁷⁶ CEDOPE. **Processos Gerais Antigos**. Curitiba / Livros (1739-1849) **Livro Tombo da Igreja de N.ª Sra. Da Luz de Curitiba e demais capelas**. (1747). Rolo 4. Microfilme, f. 14-17.

⁷⁷ BURMESTER, A. M. **A população de Curitiba no século XVIII**. (1751-1800). Dissertação de Mestrado: Universidade Federal do Paraná, 1974, p. 19.

paramentos usados nos atos litúrgicos, como a pedra do altar, as imagens da Nossa Senhora do Terço, do arcanjo São Miguel e de Santa Rita.⁷⁸

Além desses dois centros religiosos, a pequena vila ainda abrigava a igreja do Rosário, que, apesar de possuir sua data de fundação ignorada, tem seus registros mais antigos encontrados datando de 1764. Centro de devoções dos homens de cor, segundo a tradição, foi construída por escravos.⁷⁹ A devoção à Nossa Senhora do Rosário, iniciada no século XVI, foi trazida para o Novo Mundo desde o início da colonização pelos missionários. Essa santa era o orago preferido por escravos e por homens livres de cor, pois no rosário encontravam “as orações mais simples e populares: o Pai-Nosso e a Ave-Maria”.⁸⁰ Também, o sentimento de união que inspirava essa devoção provocava a simpatia em homens que viviam as agruras do cativo, uma vez que o rosário era rezado em conjunto, seguindo o “tirador de reza”.⁸¹

As irmandades curitibanas

Essas igrejas centralizavam a vida espiritual dos homens da povoação e também sediavam as confrarias da localidade. Como anteriormente escrito, essas associações existiam no conjunto da América portuguesa e demonstravam a necessidade de os homens de antanho em preservar e difundir sua fé na terra por eles conquistada. Elas também reforçavam a supremacia dos colonizadores que, em terras tropicais, instalaram suas formas

⁷⁸ CEDOPE. Processos Gerais Antigos. Curitiba / Livros (1739-1849) **Livro Tombo da Igreja de N.ª Sra. Da Luz de Curitiba e demais capelas. (1747)**... f. 18v.

⁷⁹ BURMESTER, A. M. **A população de Curitiba no século XVIII**... p. 20.

⁸⁰ MEGALE, Nilza Botelho. **Invocações da Virgem Maria no Brasil**. 5. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998. p. 431.

⁸¹ *Ibidem*, p. 431.

organizacionais até nos ermos do Novo Mundo. Portanto, o aparato político administrativo lusitano impunha suas teias mesmo em distantes povoações. Nessa situação surgem as confrarias como entidades que auxiliavam os coloniais em seu cotidiano, dando a eles suporte material e espiritual. Elas eram criadas espontaneamente em diminutas vilas e cidades coloniais, unindo homens que desejavam obter tal apoio. Em muitos desses locais, afastados dos maiores centros urbanos da América, portugueses marcavam sua presença, porém havia diferenças com povoados de grande porte.

Além de ser em número reduzido, as associações leigas formadas em povoações incipientes tinham características díspares em relação àquelas erigidas em importantes localidades coloniais, premissa essa que não excluía a vila curitibana. De acordo com o Livro Tombo da matriz desta vila, de 1747:

Tem duas Irmandades, que tem compromisso, uma de S. Miguel e Almas; outra de Nossa Senhora da Luz, Padroeira da dita Igreja // Tem mais a de S. Antonio, que também tem compromisso com pouco [...] por estar no principio ainda com muitos poucos irmãos - // A do Santissimo até hoje é leiga tem seu principio a dita Igreja no anno de mil SeteCentos e quinze pouco mais ou menos...⁸²

Como se observa, somente na igreja matriz estavam situadas quatro associações leigas distintas: Santissimo Sacramento, São Miguel e Almas, Santo Antônio e Nossa Senhora da Luz. Esse número de agremiações concentradas numa mesma igreja evidencia a importância destas para a população curitibana e, conseqüentemente, para a sociedade colonial em geral.

A irmandade de Nossa Senhora da Luz tem sua origem na primeira metade do século XVIII. Essa associação leiga tinha como orago a estimada Nossa Senhora da Luz,

⁸² CEDOPE. Processos Gerais Antigos. Curitiba / Livros (1739-1849) Livro Tombo da Igreja de N.ª Sra. Da Luz de Curitiba e demais capelas. (1747) ..., f. 2 v.

aquela responsável pelo local de ereção da vila, o que mostra o grande apego dos homens dessa região por essa figura celestial. O apreço dos moradores da povoação foi demonstrado quando também escolheram essa santa para ser padroeira do novo núcleo urbano.

A devoção a Nossa Senhora da Luz iniciou em Portugal durante o século XV, devido ao milagre vivenciado por Pedro Martins. Esse português, preso pelos mouros, teria sido libertado de seu cativeiro pela mãe do Senhor, que o incumbiu de encontrar sua imagem. Após conquistar a liberdade, foi transportado pelos poderes divinos para sua cidade natal, onde inicia a busca que lhe recomendara Nossa Senhora. Na sua procura, ele seguia a luz que vinha de um arvoredor. Pouco tempo após localizar a imagem da santa, Pedro Martins começou a construção da ermida em homenagem a Maria que passou a ser invocada como Nossa Senhora da Luz.⁸³ Dessa forma, a devoção a essa Santa transmigrada para as terras coloniais teve destaque nas capitanias de Minas Gerais e São Paulo, desta fazendo parte a vila de Curitiba.

No compromisso da irmandade da padroeira da vila curitibana, de 1741, constam como de praxe a configuração necessária para a formação da Mesa administrativa – juiz, escrivão, procurador, tesoureiro e doze mesários –, os valores cobrados para cada um desses participantes e dos associados em geral. Ao mesmo tempo, determinava-se ali o auxílio obrigatório aos irmãos que caíssem em pobreza e se mostrassem inabilitados para o pagamento das taxas da associação, as missas realizadas em intenção dos irmãos finados e os requisitos necessários para a admissão: “Havendo devotos que queiram entrar nesta santa

⁸³ MEGALE, Nilza Botelho. *Invocações da Virgem Maria no Brasil...*, p. 274-275.

irmandade terá que ter pudor para participar dela...”⁸⁴ e pagar uma taxa de 340 réis. Esse valor era considerado baixo pelos próprios irmãos da irmandade, pois eles salientaram no compromisso que pela pobreza reinante na região seria aquele o preço que a *terra permitia*⁸⁵ que fosse cobrado.

Também o preço cobrado para se ocupar o principal cargo da Mesa da irmandade – o de juiz – custava 6 mil réis, mesmo valor cobrado para ocupação similar na associação de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antonio do Recife. Portanto, a agremiação curitibana, destinada a agrupar homens brancos, cobrava o mesmo valor daquela formada por escravos e negros livres em Pernambuco.⁸⁶

Além do baixo valor exigido, os critérios de entrada da irmandade Nossa Senhora da Luz não estavam entre os mais seletivos, requerendo somente “pudor para participar dela...”.⁸⁷ Era requisitado exclusivamente boa conduta religiosa de seus futuros associados.

Nota-se que esses critérios faziam com que a associação abrisse seus quadros para os mais diversos grupos sociais existentes na vila. Desde grandes fazendeiros até lavradores que conseguissem pagar as taxas participavam das vantagens proporcionadas pela irmandade dedicada a Nossa Senhora da Luz. Lourenço Ribeiro de Andrade entrou na confraria em 1770⁸⁸ e alguns anos depois possuía um cabedal de 30 escravos⁸⁹, enorme

⁸⁴ ALMEIDA, Nely Lidia Valente de. *Curiosidades históricas da irmandade de Nossa Senhora da Luz dos Pinhais da vila de Curitiba*. Curitiba, 1975. O compromisso da irmandade Nossa Senhora da Luz estará na íntegra entre os anexos.

⁸⁵ *Ibidem*. No capítulo 2 do compromisso que estabelece o preço para a entrada de novos associados, está estipulado: “Que toda a pessoa que quiser entrar nesta santa irmandade terá de ter enviada trezentos e quarenta réis pela impossibilidade da terra não permitir mais”.

⁸⁶ Arquivo Histórico Ultramarino. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antonio do Recife. Códice 1293, fls. 108-136. Documento gentilmente cedido por Luiz Geraldo Silva.

⁸⁷ ALMEIDA, Nely Lidia Valente de. *Curiosidades históricas da irmandade de Nossa Senhora da Luz dos Pinhais da vila de Curitiba...* s.p.

⁸⁸ *ibidem*. s.p.

quantia em vista dos modestos patrimônios locais. Antônio Xavier Ferreira se fez irmão devoto de Nossa Senhora da Luz nos idos de 1799⁹⁰, e oito anos antes estava iniciando sua família, tendo para isso a propriedade de seis escravos.⁹¹ Provavelmente, associou-se para garantir seu futuro e o de sua prole. Outro homem que adentrou na associação, em 1799, foi Manoel Angelo Machado. Esse alferes, celibatário, vivia, em 1791, com sua mãe e irmãos em um grande domicílio que incluía um irmão exposto e dois agregados. Possivelmente, todos trabalhavam na lavoura para manter a subsistência, pois essa família era desprovida de escravos⁹², o que atesta a falta de condições para adquirir esse patrimônio. Outro membro da associação, foi Pedro da Siqueira Cortes. Ele adentrou na irmandade em 1743⁹³ e morreu em 1781, após receber todos os sacramentos, porém sem testamento “por ser pobre”.⁹⁴ Esses exemplos confirmam a pluralidade de níveis de riqueza existente entre os associados da irmandade de Nossa Senhora da Luz.

Além da variedade de condições financeiras, a irmandade de Nossa Senhora da Luz comportava pessoas de diferentes *status* social, principalmente no que se refere aos cargos militares ocupados por seus irmãos. O Alferes Domingos Ribeiro da Silva e o capitão Francisco Siqueira Cortes rezavam lado a lado o terço nas tardes de domingo como previa os capítulos da associação.⁹⁵

⁸⁹ CEDOPE. Lista de Nominativa de Habitantes da vila de Curitiba. 1782.

⁹⁰ ALMEIDA, Nely Lidia Valente de. **Curiosidades históricas da irmandade de Nossa Senhora da Luz dos Pinhais da vila de Curitiba...** s.p.

⁹¹ CEDOPE. Lista de Nominativa de Habitantes da vila de Curitiba. 1791.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Segundo a lista de entrada da irmandade. ALMEIDA, Nely Lidia Valente de. **Curiosidades históricas da irmandade de Nossa Senhora da Luz dos Pinhais da vila de Curitiba...**, s.p.

⁹⁴ APMC. Livro de óbitos 02. f. 33.

⁹⁵ ALMEIDA, Nely Lidia Valente de. **Curiosidades históricas da irmandade de Nossa Senhora da Luz dos Pinhais da vila de Curitiba...** s.p.

As rezas semanais e as missas celebradas em intenção dos irmãos falecidos também compunham o compromisso da irmandade que destacava a posse de 12 sepulturas “das grades pra dentro”⁹⁶ destinadas a acolher seus associados na sua morte.

A expressão ‘das grades para dentro’ significa além das grades que separam o corpo da igreja do espaço próximo ao altar, no caso o altar da padroeira da irmandade. Ser enterrado ‘além das grades’ representava o privilégio de ficar mais perto dos santos de devoção ou mesmo de Cristo.⁹⁷

Local privilegiado de enterro e acompanhamento paramentado durante o caminho entre a casa do defunto e a igreja – o local de enterro – estavam entre algumas das vantagens propiciadas pelas associações leigas. Esses dois aspectos, que num primeiro momento aparecem estranhos ao olhar contemporâneo, revelavam alguns elementos referentes ao modo como os homens daquele tempo concebiam seu destino após o falecimento.⁹⁸

Outra irmandade que possuía importante função no que se refere aos ritos fúnebres era a de São Miguel e Almas, pois celebrava o “resgate das almas do Purgatório, por elas mesmas e por seu guardião, São Miguel”.⁹⁹

O culto a São Miguel reaviva-se após o Concílio Tridentino, 1563, momento em que a Igreja católica reafirma seus dogmas para combater a Reforma protestante. Entre os aspectos postos em evidência, está a crença nas almas que expiavam seus pecados no

⁹⁶ *Ibidem.* s.p.

⁹⁷ REIS, J. J. *A morte é uma festa...*, p. 176.

⁹⁸ Atentar para esses aspectos referentes às devoções e sua importância dentro das concepções funerárias da época serão temas abordados no capítulo posterior.

⁹⁹ BOSCHI, C. C. *Os leigos e o poder...*, p. 25.

Purgatório,¹⁰⁰ destacando “a importância das obras terrenas como meio possível de salvação eterna”.¹⁰¹ Isso porque o Arcanjo Miguel guardava as almas desse local celeste e supervisionava a entrada dos falecidos na purgação.

Como associação dedicada ao auxílio às almas do Purgatório, as irmandades de São Miguel exerciam, por vezes, funções específicas nos ritos fúnebres as quais eram diferentes das observadas em outras agremiações. Em Curitiba, nota-se que, desempenhando o papel das Santas Casas de Misericórdia¹⁰² localizadas em diversas porções do Império português, a irmandade de São Miguel e Almas tinha uma tumba que alugava para os sepultamentos, cobrando por este aluguel 640 réis.¹⁰³ De acordo com Adalgisa Arantes Campos, as associações que tinham por orago São Miguel constituíam-se majoritariamente por homens brancos, na maioria dos casos dotados de posses.¹⁰⁴ Em Curitiba, entre seus membros, encontram-se homens como João da Luz Vellozo, o Alferes Henrique Ferreira de Barros e Manoel da Silva.¹⁰⁵ Os três participaram da Mesa da irmandade e, ao contrário da sugestão da historiadora mineira, não possuíam patrimônios substanciais. Nenhum deles parece ter conseguido angariar dinheiro para comprar um escravo sequer. Nas Listas Nominativas de

¹⁰⁰ CAMPOS, A. A. *A terceira devoção do setecentos mineiro: o culto a São Miguel e almas*. São Paulo: Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1994, p. 159.

¹⁰¹ VAINFAS, R. *Trópico dos pecados: Moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Franteira, 1997, p. 21.

¹⁰² “A Santa Casa de Salvador, além de enterrar seus irmãos com muita pompa, fazia funerais de ricos e pobres. Ela detinha, desde o início do século XVII, o privilégio exclusivo de usar e alugar esquifes ou tumbas em que eram obrigatoriamente transportados os mortos à sepultura”. REIS, J. J. *A morte é uma festa...*, p. 146.

¹⁰³ CEDOPE. *Processos Gerais Antigos. Curitiba / Livros (1739-1849) Livro Tombo da Igreja de N.ª Sra. da Luz de Curitiba e demais capelas. (1747)... f. 4v.*

¹⁰⁴ CAMPOS, A. A. *A terceira devoção do setecentos mineiro: o culto a São Miguel e almas...*, p. 04.

¹⁰⁵ CEDOPE. *Processos Gerais Antigos. Curitiba / Livros (1739-1849) Registro de entrada de irmãs e irmãos na irmandade de Arcângelo São Miguel e Benditas Almas*. Microfilme. Rolo 4. Manoel da Silva foi localizado somente na Lista Nominativa de Habitantes de 1782; João da Luz Vellozo aparece somente em 1777 e sua família também nos anos de 1782 e 1791. Henrique de Barros foi localizado na lista de 1782.

Habitantes da vila de Curitiba de 1777, 1782 e 1791,¹⁰⁶ a descrição de seus domicílios mostra um grande número de filhos, como a de Manoel da Silva, que agrupava 12 deles, e a ausência de propriedade escrava. Além de não possuírem grandes propriedades, esses homens não tiveram participação de destaque na administração local nem ocuparam cargos militares de maior importância.

Entre os membros comuns da irmandade de São Miguel, encontramos alguns “homens bons” da vila, mas nem todos eles aparecem na lista de entrada da associação como participantes da Mesa. Um desses irmãos é Lourenço Ribeiro de Andrade, que também era associado à irmandade de Nossa Senhora da Luz. Ele esteve filiado à confraria do Arcanjo Miguel entre 1759 e 1783.¹⁰⁷

Outra figura celeste que tinha grande popularidade entre os coloniais era Santo Antônio de Pádua. Esse santo nasceu em Lisboa no século XII e teve importante participação na reconquista da cidade dos maometanos. Foi canonizado em 1232 pelo Papa Gregório IX e, em 1946, “declarado Confessor e doutor da Igreja universal”.¹⁰⁸ Na vila de Curitiba, a irmandade dedicada a Santo Antônio teve seu início por volta de 1747, ano no qual já possuía compromisso e um pequeno número de irmãos.¹⁰⁹ Somente no Livro Tombo da matriz, foi localizada uma referência à irmandade de Santo Antônio. A ausência de documentos que referendassem essa agremiação pode ser explicada por diferentes motivos, desde o crescimento insípido da associação até a falta de participação da elite curitibana nela. Paralelamente, em nenhum testamento ou registro de óbito datado entre

¹⁰⁶ CEDOPE. Listas de Nominativa de Habitantes da vila de Curitiba. 1777, 1782 e 1791.

¹⁰⁷ CEDOPE. Processos Gerais Antigos. Curitiba / Livros (1739-1849) **Registro de entrada de irmãos e irmãos na irmandade de Arcângelo São Miguel e Benditas Almas...**

¹⁰⁸ LEHMANN, J. B. **Na luz perpétua**. Leituras religiosas da vida dos santos de Deus, para todos os dias do ano, apresentados ao povo cristão. Juiz de Fora: Editora Lar Católico, 1950, p. 573.

¹⁰⁹ CEDOPE. Processos Gerais Antigos. Curitiba / Livros (1739-1849) **Livro Tombo da Igreja de N.ª Sra. da Luz de Curitiba e demais capelas. (1747)...**, f. 2 v.

1780 e 1805, destinados aos brancos, ocorreram referências à irmandade dedicada a Antônio de Pádua.¹¹⁰

Entre as associações leigas situadas na matriz, a mais antiga parece ser a do Santíssimo Sacramento. Provavelmente, constituída em 1715. No documento elaborado pelo Ouvidor Geral Jerônimo Ribeiro de Magalhães, citado anteriormente, sobre a reforma da matriz curitibana, ele destaca que “na Câmara se elegerão quatro ou seis homens bons da conhecida verdade, zelo e desinteresse da Irmandade do Santíssimo Sacramento para inspetores e zeladores e recebedores da obra e esmolas...”¹¹¹

As irmandades do Santíssimo Sacramento estavam entre as mais numerosas da América portuguesa e tinham um caráter essencialmente urbano, pois “só poderiam ser constituídas canonicamente em igrejas paroquiais”¹¹² e, como promoviam o culto da Eucaristia, deveriam formar-se em locais onde houvesse a presença de um clérigo.¹¹³ Eram, também, as associações responsáveis pela construção e manutenção da matriz da região onde se formavam, o que explica a escolha de seus membros para serem os responsáveis pela obra da matriz curitibana. Como organização essencial para a edificação do culto eucarístico e da ereção da principal igreja do lugar onde se formavam, as irmandades do Santíssimo congregavam a elite da região em que se localizavam. No caso de Curitiba, os grandes fazendeiros e oficiais militares maiores.

¹¹⁰ Os livros de registros de óbitos do Arquivo da Catedral Metropolitana de Curitiba dividem-se de acordo com a cor e status social. Dessa forma, os brancos são registrados em um livro e os escravos, administrados, bastardos e forros em outro.

¹¹¹ Apud. MOREIRA, Júlio Estrêla. MOREIRA, Aline Simas (Col.). As imagens de Nossa Senhora da Luz e do Bom Jesus dos Pinhais e a Igreja Matriz de Curitiba... p. 358.

¹¹² BOSCHI, C. *Os leigos e o poder...* p. 24. ASSIS, V. M. A. A irmandade do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife. In: *SÉRIE HISTÓRIA DO NORDESTE*. Recife. v. 1, n. 14, 1993, p. 55-77.

¹¹³ ASSIS, V. M. A. A irmandade do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife... p. 56.

Além de cuidar da igreja matriz, a associação do Santíssimo Sacramento curitibana tinha, entre os capítulos do seu compromisso, as responsabilidades de “manter acesa a lâmpada do Santíssimo, realizar todas as 5^{as} feiras, uma capela de missas em favor dos irmãos vivos e falecidos, comparecer com a Cruz e o Guião ao sepultamento dos irmãos falecidos, celebrar cinco Missas pela alma dos mesmos, além de celebrar a festa da Transfiguração a 6 de agosto”.¹¹⁴

Entre os membros da Mesa da irmandade, a qual cuidava do cumprimento das disposições do compromisso, está Miguel Ribeiro Ribas,¹¹⁵ homem que se destacava no exercício de cargos administrativos na povoação curitibana. Além de ter ocupado importantes vagas nos serviços à Coroa portuguesa no além-mar, como vereador e juiz ordinário¹¹⁶, possuía o patrimônio de 15 escravos.¹¹⁷ Em 1767, fez parte da Mesa da irmandade do Santíssimo Sacramento ao assinar um documento no qual atribuía o cargo de procurador da associação para um irmão.¹¹⁸

Além da irmandade do Santíssimo Sacramento, somente outras duas associações leigas tinham um caráter elitista: as Ordens Terceiras e as Santas Casas de Misericórdias.

Em Curitiba, a constituição da Santa Casa de Misericórdia se deu em meados do século XIX¹¹⁹, num período posterior ao estudado nesse trabalho. Contudo, a Ordem

¹¹⁴ DICIONÁRIO HISTÓRICO-BIOGRÁFICO DO PARANÁ. Curitiba: Chaim: Banco do Estado do Paraná, 1991, p. 217. Capela de missas equivalia a 50 missas.

¹¹⁵ APPR. Autos cíveis. 1767. Caixa 52.

¹¹⁶ LEÃO, E. *Dicionário Histórico e Geográfico do Paraná...*, p. 1306.

¹¹⁷ CEDOPE. Lista Nominativa de Habitantes da vila de Curitiba. 1787.

¹¹⁸ APPR. Autos cíveis. 1767. Caixa 52.

¹¹⁹ A Santa Casa de Misericórdia curitibana teve seu compromisso aprovado em 1852. DICIONÁRIO HISTÓRICO-BIOGRÁFICO DO PARANÁ..., p. 218.

Terceira de São Francisco das Chagas fora criada e assim denominada em Curitiba por volta de 1746, segundo registro de abertura de seus livros.¹²⁰

A devoção a São Francisco, iniciada no século XIII, na Itália, disseminou-se naquele período devido à grande dedicação desse santo à pregação da penitência e do desprendimento material como forma de atingir a salvação. Homem que teve a visão de Serafim e passou a sofrer as chagas do Senhor, Francisco escondeu inutilmente essas marcas até a sua morte. No momento em que se despedia do mundo terreno, ele teria deixado como recado “Ficai firmes no temor de Deus e nele perseverai! Bem-aventurados aqueles que perseveraram na obra começada. Vou para Deus e recomendo-vos à sua benevolência”.¹²¹ Dentro da perspectiva de São Francisco, as Ordens Terceiras preocupavam-se com a “perfeição da vida cristã de seus membros. Embora vivendo no século, os terceiros se vinculavam a uma ordem religiosa, da qual extraem e adaptam regras para uma vida cristã no mundo.”¹²²

Como associação destinada a atender a elite, nas Ordem Terceiras, a admissão era bastante seletiva no que se referia aos candidatos e complexo o processo para tal. Tanto que, em Curitiba, Maria Pereira do Espírito Santo, com o consentimento de seu marido, teve que encaminhar um pedido no qual explicitava sua genealogia para conseguir adentrar no grupo de irmãos terceiros.¹²³

¹²⁰ ANDRADE, Antonio Ricardo Lustoza de. **Breve notícia da igreja da Ordem 3^a de São Francisco das Chagas**. Curitiba: Secretaria da Cultura, 1978, p. 2. Essa edição é um fac-símile da segunda edição de 1933. O autor escreveu o livro, em 1880, quando esperava comover a população através do texto para angariar doações e iniciar a reforma da dita igreja que estava em péssimo estado.

¹²¹ LEHMANN, J. B. **Na luz perpétua**. Leituras religiosas da vida dos santos de Deus, para todos os dias do ano, apresentados ao povo cristão..., p. 352.

¹²² BOSCHI, C. **Os leigos e o poder**..., p. 19.

¹²³ CEDOPE. **Processos Gerais Antigos/ Autos Cíveis (1729-1848). Pedido de admissão na Venerável Ordem Terceira da Penitência. (1750)**. Rolo 1. Microfilme.

Associação elitista, a Ordem Terceira de São Francisco de Chagas de Curitiba possuía um grande cabedal em seu período áureo. Por volta de 1795, entre seu patrimônio destacavam-se casas na vila e uma fazenda de criar a 4 léguas da povoação.¹²⁴ Entretanto, a associação criada por São Francisco não se preocupava somente em angariar fundos, uma vez que, na pequena povoação curitibana, os irmãos terceiros se dedicaram à caridade ao construir um hospício. No final do século XVIII, financiaram as obras de um hospício que deveria atender a população. Em 1787, Clara Pereira da Luz deixou 10 mil réis, de mesada perpétua, para ajudar nessa construção¹²⁵, enquanto Domingos da Cunha Teixeira, mais generoso, em 1794, deixou 200 mil réis em seu testamento para o mesmo fim.¹²⁶

Segundo o primeiro registro da associação, “o Ir. Simão Gonçalves de Andrade foi o primeiro, e único irmão que nesta vila se achou, foi o que fundou e deu princípio a esta Ordem com muito zelo no emprego de mestre de Noviços, e foi o primeiro ministro desta Ordem; irmão antigo professo na Ordem Terceira da vila de Itu...”¹²⁷

Simão Gonçalves fora, pois, o responsável pela criação da Ordem Terceira em terras curitibanas. Como um “homem bom”, Simão Gonçalves se empenhava em elevar o culto cristão em terras longínquas e em reforçar a supremacia de sua condição social. Isso porque, ao fundar uma associação destinada à elite, ele próprio como membro se destacaria do resto da população. Além dele, outros fazendeiros locais optaram por se associar à Ordem Terceira.

¹²⁴ ANDRADE, Antonio Ricardo Lustoza de. *Breve notícia da igreja da Ordem 3^a de São Francisco das Chagas...*, p. 05-07.

¹²⁵ ACMSP. *Livro de irmandade. Mesadas perpétuas. (1748-1778)* n. 4. f. 11.

¹²⁶ ACMC. *Livro de óbitos...*, f. 63.v.

¹²⁷ ANDRADE, Antonio Ricardo Lustoza de. *Breve notícia da igreja da Ordem 3^a de São Francisco das Chagas...*, p. 02.

O sargento-mor João Batista Diniz, importante figura na governança local, dedicava-se à criação pastoril em uma fazenda próxima da vila. Entre seus bens, além das terras, estavam 18 escravos em 1783.¹²⁸ Pertencente ao grupo de “homens bons” e conceituado na vila, Diniz também se destacou na hierarquia da Ordem Terceira participando da Mesa como ministro em 1755¹²⁹ e por anos consecutivos como síndico. Desde 1760 até 1787, seu nome aparece em diferentes momentos nesse último cargo.¹³⁰

Tais cargos estavam entre os mais proeminentes na configuração administrativa das Ordens Terceiras, como nos esclarece Adalgisa Arantes Campos:

A hierarquia geral da ordem terceira era: Comissário geral (sede em Madri), ministro provincial (Convento de Santo Antônio situado no Rio de Janeiro), Reverendo Comissário (jurisdição espiritual, era funcionário remunerado da ordem e irmão professo), irmão ministro (jurisdição temporal), vice-ministro, secretário, síndico, escrivão e tesoureiro, doze definidores, o irmão mestre de noviços e a irmã mestra de noviças, irmão zelador e irmãos presidentes de ruas.¹³¹

Mas a participação de João Batista Diniz não se limitava somente à ocupação do cargo de destaque, posto que seus filhos também estavam inseridos na Ordem. O padre Jozé Batista Diniz, quarto de seus filhos¹³², ocupou durante os anos de 1784 a 1787 o posto de comissário visitador.¹³³ Entre aqueles mesmos anos, sua irmã, Gertrudes Maria Dinis, pagou o valor de 20 mil réis de mesadas perpétuas para a associação.¹³⁴

¹²⁸ CEDOPE. Lista Nominativa de Habitantes da vila de Curitiba. 1783.

¹²⁹ CEDOPE. Processos Gerais Antigos. Registro de despesas da irmandade de Nossa Senhora do Terço (capela). (1754-1765). Rolo 4, microfilme.

¹³⁰ ACMSP. Livro de irmandades..., f. 08.

¹³¹ CAMPOS, Adalgisa Arantes. As ordens terceiras de São Francisco nas minas coloniais: cultura artística e precissão de cinzas. In: ESTUDOS DE HISTÓRIA. Franca, v. 6., n. 2, 1999, p. 123.

¹³² LEÃO, E. *Dicionário Histórico e Geográfico do Paraná...*, p. 955.

¹³³ ACMSP. Livro de irmandades... ANDRADE, Antonio Ricardo Lustoza de. *Breve notícia da igreja da Ordem 3ª de São Francisco das Chagas...*, p. 03. O cargo de comissário visitador em Curitiba era ocupado por um eclesiástico segundo a documentação consultada. Este cargo não foi encontrado, pelo menos com esta nomenclatura, em bibliografia referente as Ordens Terceiras na América portuguesa. O único cargo que provavelmente se assemelha ao do comissário visitador é o de “padre visitador geral da Província franciscana

A presença da família Diniz na Ordem Terceira nos mostra que, congregando-se em associações leigas destinadas à elite, a família reafirmava seu poderio na região e garantia benesses fornecidas pela Ordem por gerações distintas. Essa situação também aumentava os laços de solidariedade familiares e as sociabilidades, uma vez que grande parte da família estava inserida na associação.

As associações leigas: veículos de sociabilidades e solidariedade

Ao se associar a uma confraria, os homens de antanho buscavam ampliar seus laços de sociabilidades para fora do âmbito familiar. Tal necessidade, em vista das dificuldades tanto materiais quanto espirituais que enfrentavam, revelava-se principalmente nos ermos coloniais. Como escrito anteriormente, naquele período, as solidariedades eram constituídas, sobretudo, através das associações leigas.

As formas de solidariedade gestadas nas associações do Novo Mundo, com suas especificidades, conservavam alguns elementos similares a agremiações, na mesma época, de outros lugares. Para compreender melhor como se davam esses laços de auxílio mútuo, convém conhecê-los em realidades distintas da América portuguesa.

Um autor que dedicou um capítulo ao estudo das comunidades de artes e ofício da França, conhecidas como corporações, foi Revel. Ele constata em seu estudo que os homens do Antigo Regime, por meio das atividades religiosas e culturais de uma confraria,

de Santo Antonio do Brasil, da Ordem Terceira do Recife. Como membro da Ordem franciscana, o padre visitador tinha sob sua alçada cuidar de todas as Ordens Terceiras da "Província". Essa era uma região que englobava grande parte do Nordeste e sua sede localizava-se em Pernambuco. Sobre o cargo de padre visitador ver: MELLO, J. A. G. *Um mascate e o Recife: A vida de Antônio Fernandes de Matos (1671-1701)* Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981. p. 58.

¹³⁴ ACMSP. *Livro de irmandades...*, f. 9.

associavam-se “a uma comunidade moral... constitutiva de uma forma de sociabilidade poderosa e visível em toda a sociedade”¹³⁵ da época. Essas associações auxiliavam no cotidiano desses homens, pois elas não eram imutáveis, mas utilizavam “estratégias de expansão ou de defesa nas quais a corporação não é um fim, mas um meio”.¹³⁶ Ao ajudarem os homens a enfrentarem as agruras do cotidiano, essas associações se tornavam um expediente para alcançar certos objetivos, sejam econômicos, sejam sociais, pois “a forma corporativa como tal garantiria a socialização das vontades individuais.”¹³⁷ Nesse sentido, Revel nos traz uma nova forma de compreender as associações leigas, pois, antes de ser somente uma forma associativa desvinculada dos problemas postos durante sua existência, elas respondem e se remodelam para atender às expectativas de seus associados.

Pensando nessa premissa dada por Revel, as irmandades da América portuguesa podem ser observadas como entidades capazes de mudança e de elaboração de estratégias de sobrevivência e resposta às mudanças no contexto em que se inserem. Em resposta ao meio social no qual são erigidas, possibilitam aos seus membros, por meio da solidariedade, atingir certos desejos.

As confrarias de toda a América portuguesa nos provam que, como afirma Revel, “os homens só existem no seio de coletividades orgânicas”¹³⁸ que possam lhes prover certas garantias, tanto sociais quanto econômicas. Tal fato vem a reforçar a sugestão de Lima, anteriormente citada, que pertencer a um grupo era fundamental para ter “acesso a atividades e bens econômicos”.¹³⁹

¹³⁵ REVEL, Jacques. *A invenção da sociedade*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989. p. 191.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 193.

¹³⁷ *Idem*, p. 191

¹³⁸ *Idem*, p. 185.

¹³⁹ LIMA, Carlos Alberto Medeiros. *Trabalho, negócios e escravidão...*, p. 268.

As irmandades faziam parte da construção social daquele momento, pois através de seu compromisso estipulavam quais eram os membros ideais, ao especificar os níveis de riqueza e qual a origem desejada. Tanto escravos e forros quanto afortunados portugueses possuíam suas associações religiosas. Dessa forma, “os corpos são ... uma maneira de organizar e de construir o social”.¹⁴⁰

Nessa perspectiva, para fazer parte de uma irmandade, os homens deveriam estar de acordo com as especificações firmadas nos compromissos. Possuir fortuna compatível com o valor da anuidade, ser da condição social exigida, entre outras disposições, tal como se observa no caso das veneráveis Ordens Terceiras de São Francisco.

As associações leigas vinculadas à Ordem franciscana carregavam como marca o peso de suas exigências e o detalhamento em seus processos para admitir um novo irmão. Essa agremiação excluía aqueles que não tivessem a pureza de sangue. Com isso, cristãos-novos estavam entre os principais impedidos de participar da instituição. Oficiais mecânicos e pequenos comerciantes também não preenchiam as condições exigidas, pois carregavam o “defeito mecânico”.¹⁴¹ Essa imposição, porém, muitas vezes não parecia ser seguida à risca.

Por volta de 1800, Antônio Francisco Lemos vivia de maneira simples na vila de Curitiba. Nascido numa das Ilhas Atlânticas, provavelmente a de Açores, ainda jovem veio para a Capitania de São Paulo na esperança de mudar sua vida.¹⁴² Ele sobrevivia

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 186

¹⁴¹ O defeito mecânico: “impedimento que inabilitava para certos cargos os descendentes de artesãos e mesmo mercadores. Em razão disso, os portadores do tal ‘defeito’ não podiam ser qualificados como ‘homens bons’, sendo impedidos de ocupar os cargos municipais, de ser nomeados como oficiais de milícias ou de receber títulos honoríficos. As reformas pombalinas (1755-77), empenhadas em modernizar o reino, atenuaram o defeito mecânico (...) Nem por isso se atenuaram os estigmas que marcavam os ofícios mecânicos na sociedade colonial”. VAINFAS, R. (Dir.). *Dicionário do Brasil colonial. (1500-1808)*... p. 434.

¹⁴² ACMC. *Livro de óbitos*... f. 75

praticando os ofícios de pedreiro e de carpinteiro. Em 1784, Lemos retirou licença na Câmara da vila para exercer o ofício de pedreiro.¹⁴³

Lemos morava sozinho, não tinha filhos nem esposa nas terras do Novo Mundo. Sua casa era alugada, sendo o pagamento mensal dirigido ao proprietário Manuel da Costa Rosa.¹⁴⁴ Sabe-se que, em 1787, Antonio Francisco Lemos possuía um escravo¹⁴⁵ que, provavelmente, o auxiliava nas empreitadas, trabalhando ao seu lado. A maneira simples de viver de Antonio Francisco Lemos pode ser percebida igualmente nas suas poucas posses inventariadas: uma prateleira de tábuas, poucas peças de roupa e ferramentas de trabalho.

Esse homem, na sua simplicidade, ao morrer, deixou atrás de si uma série de credores ávidos. Ao mesmo tempo, constitui um fato que Lemos morreu, em 1803, sem testamento. Isso indica que ele não esperava a morte, pois, ao sinal de alguma doença ou outros problemas físicos, era comum logo se encomendar o destino da alma confeccionando o testamento. A falta de preparação para a morte nos mostra que esta foi repentina: ele foi encontrado morto em sua casa. Desse modo, Lemos morreu como a maioria dos homens daquele tempo temia: sem testamento, sem receber os últimos sacramentos, sem a companhia da família, dos amigos e de outros transeuntes que poderiam adentrar na casa do moribundo, auxiliando nas rezas em favor de sua alma.

Essa falta de preparação para o momento da morte camufla outras ações realizadas por Lemos durante sua vida. Pode-se dizer que ele preocupou-se, e muito, com o seu fim. Em primeiro lugar era irmão da metade das irmandades curitibanas. Entre elas, a Ordem Terceira de São Francisco e as irmandades de São Miguel e Almas e do Santíssimo

¹⁴³ ARQUIVO DA CÂMARA MUNICIPAL DE CURITIBA. **Livro de Alvarás e Licenças e Termos de Fiança.** (1773-1785), f. 127 e 129. Documento gentilmente cedido por Mara F. Barbosa.

¹⁴⁴ APPR. PROCESSOS JUDICIAIS. cx. 76

¹⁴⁵ CEDOPE. Lista Nominativa de Habitantes da vila de Curitiba. 1787.

Sacramento. As três associações tinham Antonio Francisco Lemos como associado, porém sua inumação foi realizada na igreja matriz.

Antonio Francisco Lemos adentrou nas irmandades disponíveis na vila curitibana selecionando as duas então reservadas à elite: a irmandade do Santíssimo Sacramento e a Ordem Terceira de São Francisco.

Essa integração de Lemos em irmandades dedicadas à elite traz questões referentes à inserção desses homens na sociedade da época. Como oficial mecânico, Lemos deveria, em princípio, ser mal visto por aqueles que viviam ao seu entorno. Trabalhar com as mãos era sinônimo de pobreza e denotava ao oficial o estigma de “defeito mecânico”. Essa situação fazia com que a maioria da população evitasse exercer esse tipo de atividade, que, segundo crença da época, a aproximava dos escravos.¹⁴⁶

Essa visão degenerativa dos oficiais mecânicos muitas vezes esconde certos aspectos referentes à sua inserção e aos modos como ocorria a mobilidade desses homens que, trabalhando com as mãos, por vezes, conseguiam conviver com aqueles que possuíam patrimônio maior que grande parte da população.

Antonio Francisco Lemos, como já indicado, não tinha família nem parentes próximos na região curitibana. Assim sendo, tentar compreender sua inserção em importantes instituições leigas locais por meio de relações familiares torna-se inviável. Ele vivia sozinho tendo como lugar de sociabilidade e solidariedade as irmandades às quais era filiado. Associações – destaca-se – que pertenciam à elite. Como sugere Boschi a esse respeito,

¹⁴⁶ Sobre essa concepção de oficiais mecânicos, ver: ARAÚJO, Emanuel. *O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997. p. 85-86.

ser admitido numa ordem terceira significava pertencer à 'elite social' e ser de 'origem racial branca e católica incontestável'. Ser aceito numa delas demonstrava prestígio e a obtenção de reconhecimento público de êxito pessoal e, assim, ser reconhecido socialmente; ter acesso a toda sorte de facilidades e benefícios, como ocorreu ao desafortunado Irmão Lourenço, o criador do Caraça, que fez de sua admissão na Ordem Terceira da Penitência (São Francisco de Assis), do Arraial do Tejuco, não apenas uma verdadeira 'carta de crédito' para poder entrar nos círculos econômicos e financeiros locais, como também dela teria se servido para ali se homiziar e estar protegido das perseguições que lhe moviam.¹⁴⁷

Como no caso acima citado, a aproximação proporcionada pelas irmandades com o grupo privilegiado na região possibilitou a Antonio Lemos sua integração e deve ter facilitado a conquista de crédito.

Pela leitura de seu inventário, sabe-se que ele possuía crédito suficiente para morrer devendo duas vezes mais que o total de seu patrimônio. Essas dívidas incluem as mesadas das irmandades e também empréstimos feitos por diversas pessoas, destacando-se entre elas um dos mais influentes e ricos homens da região, o capitão-mor Francisco Xavier Pinto,¹⁴⁸ também um imigrante português. Na vila curitibana, o capitão-mor rapidamente angariou prestígio social, e na Ordem Terceira exerceu o cargo de síndico por vários anos.¹⁴⁹ Fazendeiro, Francisco Xavier possuía 17 escravos em 1782¹⁵⁰, ou seja, era um homem de *status* social elevado e com cabedal considerável para a região curitibana.

Nota-se que entre os credores de Lemos havia homens que faziam parte do grupo dos maiores fazendeiros locais, demonstrando sociabilidades entre estes. Essas relações podem ter sido construídas anteriormente à entrada do artesão nas irmandades ou após sua ligação a essas associações. A ordem dos laços estabelecidos no decorrer da vivência do

¹⁴⁷ BOSCHI, C. C. **Os leigos e o poder...** p. 162.

¹⁴⁸ APPR. Processos Judiciais. cx. 77.

¹⁴⁹ ACMSP. **Livro de irmandades...** f. 12-17. O nome de Francisco Xavier Pinto aparece no cargo de síndico em 1790, 1791, 1793, 1794, 1796, 1800 e 1801.

¹⁵⁰ CEDOPE. Lista Nominativa de Habitantes da vila de Curitiba. 1782.

pedreiro não faz muita diferença para perceber que, independente de sua ocupação, Lemos conseguiu inclusão em um universo distinto na sociedade curitibana.

Como anteriormente sugerido, os modos de solidariedade numa sociedade característica do Antigo Regime se davam por meio de corporações. Estas se formavam para alcançar objetivos comuns e ao mesmo tempo propiciar proteção material e espiritual a seus agregados.

Pertencer a grupos era fundamental para ascensão e notoriedade na sociedade do Oitocentos. Formar solidariedades que extrapolassem o âmbito familiar se fazia fundamental para a boa vivência.

No caso específico de Lemos, é necessário compreender sua inserção em irmandades como sendo quesito básico na sua experiência terrena. Homem celibatário, Antonio Lemos optou por se filiar a diferentes instituições garantindo, dessa forma, segurança em vida e na morte. A grande questão que surge é a condição desse homem. Como pedreiro e carpinteiro, por mais que realizasse serviços fundamentais para a comunidade, ele ainda era um oficial mecânico, a princípio desprovido de prestígio na sociedade. Ainda assim, conseguiu adentrar no seletivo grupo dos irmãos terceiros. Seletivo? Essa questão implica repensar os critérios de entrada das instituições dedicadas a agrupar a elite em pequenos núcleos urbanos e, ao mesmo tempo, reavaliar as condições de inserção dos artesãos nesses contextos. Ao vislumbrar os documentos referentes à morte de Lemos, é notório que ele conseguiu crédito com pessoas abastadas da região e que estava próximo da elite local devido à sua participação em agremiações leigas.

Num meio urbano incipiente, no qual a população era escassa, provavelmente os círculos de sociabilidade estreitavam. A existência de poucos homens com condições propícias para angariar prestígio, sendo a maioria homens livres pobres, deve ter

colaborado para que o artesão conseguisse estabelecer seus laços sociais por meio de sua atividade, considerada vital para o funcionamento da vila. Como hipótese, essa afirmação traz consigo outras possibilidades para a compreensão dos pequenos núcleos urbanos na América portuguesa. Em sua realidade distinta, esses locais trouxeram especificidades nas relações sociais pautadas na necessidade de sobrevivência e na estreiteza dos círculos sociais vigentes.

Esses dados nos mostram que analisar a estrutura da sociedade colonial como extremamente hierarquizada e rígida traz conseqüências enganosas e acabam por criar uma visão deformada de certos grupos sociais e de suas fronteiras. A mobilidade tanto espacial quanto social estava presente no cotidiano dessas populações que, em busca da sobrevivência, uniam-se em prol de objetivos comuns. Essas uniões, que se davam no âmbito religioso, as únicas permitidas aos colonos, muitas vezes desprezavam aspectos referentes à riqueza, à limpeza de sangue e ao defeito mecânico. Portanto, em sociedades marcadas pela pobreza, critérios de seleção para a entrada em agremiações se esfumaçavam diante da realidade circundante.

O caráter rigoroso de entrada das Ordens Terceiras deve ser revisto, pois elas proliferaram por toda América portuguesa e, possivelmente, não havia homens “puros” o suficiente para formar numericamente essas instituições. Essa premissa sustenta a hipótese de que o rigor de entrada se esfumaçasse ante as adversidades e as sociabilidades que surgiam durante a existência dessas associações. A precariedade reinante na maioria dos povoados também contribuía para amenizar a hierarquização social entre homens que, afastados dos grandes núcleos administrativos, tinham como principal obstáculo a própria sobrevivência.

Capítulo III – A morte em outros tempos

O medo da danação: a morte como momento de passagem

As devoções como elemento fundamental da experiência religiosa do passado, proporcionadora da construção de laços de solidariedade, via irmandades, também desempenhavam importante papel nas concepções vigentes a respeito do além-mundo na América portuguesa. Essas concepções se referem às crenças católicas relacionadas com o pós-morte e disseminadas, principalmente, após o Concílio tridentino por uma igreja inquieta.

Para o cristão do século XVIII, a morte representava uma passagem para o outro mundo. A alma imortal, após o fim da vida, partiria para outro local, o Além, onde poderia ser alocada em diferentes instâncias.

Era no mundo celeste que a alma do fiel deveria atingir um estado ideal, alcançando a salvação. Nessa perspectiva, a hora da morte implicava um acerto de contas e uma relação direta com o sagrado ou ainda mais diretamente com Deus. No momento de trespasse para o outro mundo, ocorria o julgamento individual e seria este que condenaria ou exaltaria a alma do defunto, demarcando também o local onde ela ficaria encerrada. Esse julgamento individual fazia com que os homens se tornassem iguais diante de Deus. Ricos ou pobres, nobres ou plebeus, livres ou escravos, todos que seguissem os preceitos cristãos estavam condenados a enfrentar a mediação divina no final de sua existência terrena.

Dessa forma, “o medo da punição depois da morte e a angústia em relação à salvação da alma se apossavam igualmente de ricos e pobres, sem aviso prévio.”¹⁵¹

Inferno, Purgatório e Paraíso representavam, pois, a tríade básica da geografia celeste e dependendo da vida e da morte do fiel, que influenciavam diretamente os rumos do julgamento, sua alma tinha como destino um desses lugares.

O Paraíso, morada dos justos, local por excelência da felicidade eterna, postava-se como o mais desejado, porém adentrar nas suas fronteiras exigia do cristão uma vivência e uma morte dentro dos cânones estabelecidos pela Igreja. Para conseguir esse privilégio, era indispensável evitar todos os tipos de pecado, desde os mais leves aos mais graves, e ter uma vida dedicada à elevação da fé cristã. A recompensa seria a possibilidade de esperar o Juízo Final da maneira mais agradável que poderia existir e ter a garantia de que seria salvo no final dos tempos, pois após a entrada no Paraíso não havia forma de ser retirado dessa instância.

Em contraposição ao Paraíso estava o Inferno, local temido. Depois que a alma entrava nesse lugar, nada poderia ser feito para que escapasse de seus tormentos, como rezas, preces, penitências, entre outros aspectos votivos; estes não auxiliavam os homens definitivamente condenados às chamas infernais. Essa crença fazia com que o momento da morte se tornasse crucial para a salvação da alma, uma vez que se arrepender dos pecados cometidos durante a vida poderia ser uma das esperanças de escapar dessa terrível instância.

Enquanto o Inferno e o Paraíso não possibilitavam trâmites a outros locais, o Purgatório representava um local de passagem, onde se purgavam pecados mais leves. Ele

¹⁵¹ ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos: seguido de envelhecer e morrer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 23.

era um “além intermediário onde certos mortos passam por uma provação, que pode ser abreviada pelos sufrágios – a ajuda espiritual dos – vivos.”¹⁵² Mobilidade ascendente: depois de sofrer a purgação, a alma ascendia ao Reino dos Justos esperando agradavelmente o Juízo Final.

Essa instância intermediária possibilitava aos homens a esperança de atingir o Paraíso. Nessa perspectiva, a crença no Purgatório amplia a necessidade de atentar para a passagem que marcava a entrada da alma no Além, visto que as chances de alteração do *status quo* no outro mundo se tornava viável. Em paralelo, a Igreja e a sua hierarquia passaram a ter papel crucial na trama da salvação, pois principalmente através de atos piedosos praticados por clérigos estava a chave da boa-venturança no plano celeste. Outra importante alteração na vivência da cristandade, advinda com o desenvolvimento da liturgia dos mortos, a partir do século XI, e com o Purgatório, foi a crescente aparição de mortos. Os fantasmas, presos por um determinado tempo na purgação, poderiam surgir aos vivos para cobrar sufrágios, o que ocorria em muitos relatos de aparições medievais, servindo como exemplos ideais para todos os cristãos preocupados com o seu destino além-túmulo.¹⁵³

A concepção teológica, que justificava e traçava os elementos referentes ao Purgatório, foi elaborada durante os séculos XII, XIII, XIV até atingir a sua forma mais refinada no século XVI, passando a ser divulgada pelo Concílio de Trento. A necessidade de se configurar esse espaço, como nos explica Duby, decorreu do fato de que

¹⁵² LE GOFF, J. **O nascimento do purgatório...**, p. 18.

¹⁵³ Sobre relatos de aparições de mortos na Idade Média, ver: SCHIMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

Havia o inferno e o paraíso. Isso era de tal forma inquietante, que a sociedade inventou o purgatório. Jacques Le Goff contou a história dessa invenção ligada ao desenvolvimento do comércio e da contabilidade. Foi no fim do século XII, no momento em que começa a época dos mercadores, que germina a idéia de uma espécie de comércio entre o Todo-Poderoso e os homens: todos os benefícios das boas ações dos vivos podem ser transferidos para a conta do defunto, a fim de ajudá-lo a livrar-se de sua culpa. Reencontramos, ainda aqui, o que há de consolador na solidariedade, pois aqueles que permaneciam na terra eram capazes, por suas boas obras e orações, de ajudar as almas do purgatório a abreviarem o tempo em que deviam purgar-se do que as conspurcava.¹⁵⁴

A crença dos coloniais nesse espaço celeste intermediário transparece nos testamentos do século XVIII e XIX, nos quais muitos testadores tentam abreviar sua chegada ao Paraíso, dedicando parte de sua “fazenda” às almas atormentadas pelas terríveis penas do Purgatório. Como Dona Francisca de Paula Ribas, que, em 1802, desejou que celebrassem missas para seus parentes e também “pelas almas do Purgatório”.¹⁵⁵

Mas não somente nos testamentos é possível verificar a crença nessa instância supraterrena, pois esta aparece em outros documentos da época.

Em carta dirigida ao governador da Capitania de Minas Gerais, no início do século XIX, João Alves de Carvalho relatou sua viagem ao outro mundo, descrevendo sua passagem pelos diferentes espaços celestes e o encontro com ilustres moradores desse mundo. Essa carta visava sensibilizar o governador, para que Carvalho recuperasse seu cargo de porteiro¹⁵⁶. Ele descreveu sua aventura nos seguintes termos:

Ilustríssimo Excellentíssimo Senhor. Diz João Alves de Carvalho, que ele suplicante, como cortezão dos seus [céus], pede licença para lhe fazer, esta representação, porque he homem temente a deus, biato e servo de deus, e tem voto jurado, que suposto he cazado não huza do matrimonio. Mereceu a deus suas penitencias que tem feito, de muntos anos dentro neste tempo foi o Alticimo servido, levar a alma do Suplicante ao *fogo progatorio*, ahonde esteve dois minutos ardendo nele, foi levado ao seus ahonde esteve dois minutos e

¹⁵⁴ DUBY, G. *Ano 1000 ano 2000: na pista de nossos medos*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998. p. 133.

¹⁵⁵ ACMC. *Livro de óbitos...* f. 77v.

¹⁵⁶ Homem responsável pelo anúncio dos decretos municipais nas ruas. Segundo, PAIVA, Eduardo França. A viagem insólita de um cristão das Minas Gerais: um documento e um mergulho no imaginário colonial. In: REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA. São Paulo, v. 16, nº 31 e 32, 1996, p. 353-363.

viu co [como] estava, foi levado ao emferno entre os condenados, e tambem viu la o emferno dos padres, e viu como o fogo abrazava neles, e a gritaria dezordenada que fazião, tambem foi ao *progatorio* das mulheres ahonde as viu todas asentadas em hu [um] campo ahonde colheseu [conheceu] varias, e teve a dita de falar com deus sinco vezes, ahonde o senhor lhe dise que estava no seus e que la era o seu lugar, e tambem viu *Nossa Senhora* por sinco vezes, e tam [também] viu os anjos cantarem e os cortezois cantarem e dansarem, e outras couzas munto mais: e porque o suplicante soube com certeza que Vossa Excelência ficava sego rogou a Senhora para lhe dar vista, aditoulhe a senhora que o suplicante fizeçe a novena da paichom...¹⁵⁷

Nesta carta, João Alves diz ter conhecido o outro mundo e visitado os três locais da “geografia do além”. Como desejava recuperar sua antiga atividade, esse homem queria sensibilizar o governador mineiro, descrevendo uma experiência extraterrena, o que poderia lhe dar uma qualidade a mais, frente ao homem que lhe roubara seu cargo municipal. Nesse caso, a descrição do Além o capacitava e o tornava especial, por ele ter conhecido a mãe de Jesus e, conseqüentemente, estar mais perto do Todo-Poderoso.

Sendo um bom cristão, ou desejando mostrar sê-lo, conheceu o outro mundo, tal como era concebido pela Igreja católica. Dessa forma, ele nos mostra a crença na existência das almas no Além, na divisão tripartida do outro mundo e descreve o encontro com uma das principais habitantes do mundo celestial: a Virgem Maria.

As práticas fúnebres e a salvação da alma

Com a morte se iniciava uma nova existência. A alma seguia, então, seu caminho ao outro mundo, onde poderia habitar lugares distintos, de acordo com o resultado de seu julgamento. Isso fazia com que os homens do século XVIII dedicassem cuidados e atenções especiais com seus últimos momentos.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 355-356 (sem destaque no original).

Redigir o testamento era o modo mais seguro de organizar a passagem para o além-mundo. Esse caráter do documento, visando cuidar do destino da alma, lhe lega *status* de profundidade. Como sugere Ariès, o testamento revela um conjunto de elementos – “as prescrições relativas a cortejo, luminárias e cultos, fundações caritativas, distribuições de esmolas, obrigações de ‘aqui jaz’ e quadros”¹⁵⁸ – que acenam para o cuidado com este destino:

Era neste ponto que intervinham os legados piedosos, que dão ao testamento, da Idade Média ao século XVIII, o seu sentimento profundo. (...) O moribundo encontrava-se em dificuldades que não nos são fáceis de compreender hoje, e que o testamento vai permitir superar. Essas dificuldades ligam-se ao seu igual apego as coisas do aquém e do além. (...) na existência cotidiana completamente nua, os dois sentimentos coexistiam e até mesmo pareciam conformar um ao outro.¹⁵⁹

Deixar previamente organizados e garantidos os sufrágios para após a morte eram medidas que davam segurança ao moribundo. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1707, estabeleciam a forma pela qual os eclesiásticos deveriam redigir os testamentos de seus fiéis, evitando futuros problemas e desordens que poderiam causar a má elaboração e redação de tal documento que possuía “força de lei”¹⁶⁰. Entendido como tal, as últimas vontades do moribundo deveriam em “primeiro lugar intento do que convém a salvação (...), descargo de sua consciência e paz, e quietação da sua família, e sucessores, (...)”¹⁶¹

Nos testamentos, com o intuito da salvação, prescreviam-se com clareza quais seriam os atos piedosos praticados logo após o falecimento do cristão. Sendo um

¹⁵⁸ ARIÈS, P. *O homem diante da morte*. V. I. Rio de Janeiro: F. Alves, 1981, p. 202.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 202.

¹⁶⁰ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide em 12 junho de 1707. São Paulo, 1853. Livro Quinto, p. 287.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 280.

documento de suma importância sacra, os clérigos tinham por hábito transcrever os legados pios deixados no testamento para o livro que continha os registros de óbitos. Assim o fez o vigário Francisco de Linhares, em 1802, ao registrar o falecimento de Antonio da Silva Freire, ao escrever que o defunto “*fez seu testamento no qual determinou que seu corpo fosse amortalhado no que houvesse mais pronto, e acompanhado pelo Reverendo Vigário que se dissessem por sua alma vinte missas.*”¹⁶²

Outras atitudes prescritas ou não nos testamentos também garantiam uma passagem ideal para o Além. Entre elas, estão os sacramentos recebidos antes do suspiro derradeiro, o local de enterro e os sufrágios realizados pelos vivos.

Os sacramentos necessários para uma boa morte consistiam na penitência, na eucaristia e na extrema-unção. Dessa forma, quando o moribundo estava prestes a partir, a primeira medida seria chamar o pároco para que, na procissão do viático, adentrasse no quarto do agonizante e celebrasse os sacramentos. Esse era o momento de confessar os pecados, arrepender-se e entrar em contato com o corpo de Cristo, por meio da eucaristia, garantindo, como Jesus, a reencarnação. De suma importância, esses gestos preparavam a alma do fiel que, arrependido dos seus maus atos, teria mais chances de salvação. Porém, muitas vezes, a morte repentina ou distante da igreja poderia prejudicar a ação sacerdotal, atrapalhando o destino da alma do falecido no outro mundo.

Com a morte, vinha a preparação do corpo do defunto para ser velado. “O cuidado com o cadáver era de maior importância, uma das garantias de que a alma não ficaria por aqui pensando. Cortavam-se cabelo, barba, unhas. O banho não podia tardar, sob pena de o

¹⁶² ACMC. Livro de óbitos... f. 78. (Sem destaque no original).

cadáver enrijecer, dificultando a tarefa”.¹⁶³ Depois de arrumar o corpo do defunto, vinha a etapa seguinte: vestir o morto. A mortalha tinha importante significado para os cristãos e poderia auxiliar para um bom trânsito no Além. Os testadores, em muitos casos, especificavam a roupa que desejavam usar em seu funeral, como o capitão Gaspar Correia Leite que desejava ser “envolvido no hábito de São Francisco”.¹⁶⁴ Essa mortalha se destaca entre os curitibanos. Tanto entre aqueles que eram membros da Ordem Terceira quanto entre os não associados a essa confraria havia a preferência pela inumação com vestes de São Francisco. A opção por ser sepultado como franciscano se justificava, pois um dos poderes atribuídos a São Francisco seria a capacidade de resgatar almas da purgação durante as visitas periódicas que fazia ao Purgatório e mostrar-se devoto desse santo poderia apressar o resgate. Não somente em Curitiba, também em São Paulo, no início do século XIX, a mortalha de São Francisco figurava em primeiro lugar, aparecendo em 40% dos testamentos.¹⁶⁵

Depois de arrumar o cadáver, o segundo e importante passo estava na encomendação da alma na igreja com atos litúrgicos e com missa de corpo presente. “Realizadas pelo pároco, a encomendação da alma era uma espécie de entrega da alma do morto a Deus”.¹⁶⁶ Tal a relevância desse ritual que nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* proibia-se enterro sem antes se realizar a encomendação da alma.¹⁶⁷

¹⁶³ REIS, João José. *A morte é uma festa...* p. 114.

¹⁶⁴ ACMC. *Livro de óbitos...* f. 64v.

¹⁶⁵ REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. (org.) *História da vida privada*. Império: a corte e a modernidade nacional. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. Vol. 02. p. 111.

¹⁶⁶ RODRIGUES, Cláudia. *A cidade e a morte: a febre amarela e seu impacto sobre os costumes fúnebres no Rio de Janeiro (1849-50)*. *Hist. cienc. saude*. [online]. mar./jun. 1999, vol.6, no.1. p.53-80.

¹⁶⁷ ibdem.

As missas celebradas logo após o falecimento tinham suma importância entre os sufrágios purificadores da alma e apareciam em primeiro lugar nos legados pios dos testamentos. A crença de que a celebração de missas em intenção da alma do falecido abreviava a passagem pelo Purgatório, implicava o gasto, pela maioria dos testadores, de grandes somas para a realização desse ato litúrgico. A centralidade das missas nos ritos funerários é fato incontestável, pois elas “exerceram um verdadeiro fascínio na sensibilidade dos devotos que lhes atribuíram um poder purificador”.¹⁶⁸

Essa preferência pela missa, como sufrágio, pode ser compreendida na própria história do Purgatório, pois, desde o século XIII, ela se destacava como um dos meios mais eficientes de libertar almas da purgação. Isso porque era o momento em que “o Cristo ora, e o seu sangue são as esmolas.”¹⁶⁹

O lugar da inumação também tinha vital importância na concepção vigente da boa morte. Ser enterrado dentro da igreja, se possível próximo ao altar de devoção, colaboraria para salvar a alma da purgação. A proximidade com as santas figuras em solo sagrado garantiam ao falecido as benesses dos santos que colaborariam para retirá-lo dos tormentos do fogo do Purgatório. Como um dos requisitos fundamentais para o bem-morrer, escolher com cuidado o local do enterro seria uma das garantias da salvação. Em muitos testamentos, o autor especifica o local onde deseja que depositem seu corpo. Aqueles que não mencionam esse detalhe, na maioria dos casos, contam com as irmandades das quais são filiados para garantir enterro em solo sagrado. Grande parte das associações leigas possuía covas no interior das igrejas para sepultar seus membros.

¹⁶⁸ CAMPOS, A. A. Considerações sobre a pompa fúnebre na capitania de Minas: o século XVIII. In: REVISTA DO DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA DA UFMG, 4: 3-24, 1987, p. 19. Os valores gastos para a celebração de ritos fúnebres, muitas vezes, chegavam a comprometer os patrimônios familiares como afirma FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 260-61.

¹⁶⁹ LE GOFF, J. *O nascimento do purgatório...*, p. 362.

Essa promiscuidade entre vivos e mortos marcava a vivência religiosa da época, nas igrejas e nas capelas almas do mundo terreno e do Além compartilhavam as benesses oferecidas pelo ambiente sacro. Os fiéis assistiam aos ofícios religiosos sobre as sepulturas, até mesmo sentando sobre as covas durante as missas, e rezando ajudavam os defuntos a escapular da purgação.

Mas nem todos os mortos possuíam boa convivência com as almas terrenas. Aqueles que morriam sem cumprir todos ou parte dos rituais requeridos para uma boa morte passavam a ser mortos temidos. O falecimento na solidão, em locais distantes ou ermos – como no mar –, de modo brusco e violento prejudicavam sobremaneira o trespasse da alma e a tornavam perigosa para os vivos. Esses mortos provocavam o medo na comunidade, como almas atormentadas requisitavam a ajuda dos homens para encontrar a salvação. Como modo de auxiliar aqueles que não conseguiram morrer dentro dos cânones estabelecidos, os vivos colocavam cruzes nos locais em que morrera alguém de modo infeliz com o objetivo de pedir rezas para os transeuntes e, até mesmo, dinheiro para celebração de missas nas quais havia caixas para o recolhimento das esmolas.

Todos esses procedimentos realizados tanto pelo moribundo, como o testamento, quanto pelos vivos, como as missas de corpo presente, figuram entre os ritos fúnebres que marcam a passagem da alma do fiel para o outro mundo. Nessas práticas, as devoções desempenhavam papel central, sobretudo na escolha cuidadosa na celebração de missas, encomendadas para enaltecer diferentes figuras do mundo celeste.

Os santos e os ritos fúnebres: entre o individual e o coletivo

Entre os vários sufrágios requisitados nos testamentos, destaca-se a celebração de missas. Estas não eram solicitadas somente em intenção do testador, para sua alma. Na maioria dos casos, o moribundo escolhia entre a corte celeste aqueles santos que desejava homenagear, oferecendo missas para os quais era devoto. O sargento-mor Francisco Xavier Pinto pediu em seu testamento missas dedicadas à sua alma, à Santíssima Trindade, às Cinco Chagas de Jesus, a São José, ao anjo de sua guarda e ao santo de seu nome.¹⁷⁰

Essas escolhas não ocorriam de maneira aleatória e deixavam transparecer aspectos referentes às relações sociais estabelecidas durante a vida e, ao mesmo tempo, contam-nos um pouco sobre a trajetória individual do defunto. As indicações deveriam ser realizadas com cuidado e, se acertadas, poderiam ajudar sobremaneira a elevação da alma do testador. A utilização dessas relações era recorrente, pois a existência do Purgatório, como espaço intermediário, possibilitava o uso de laços de solidariedade, entre mortos e vivos, como forma de abreviar a purgação. “Os sufrágios pelos mortos supõem a formação de longas solidariedades de um lado e de outro da morte, relações estreitas entre vivos e defuntos, a existência, entre uns e outros, de instituições de ligação que pagam os sufrágios – como os testamentos – ou fazem deles prática obrigatória – como as confrarias”.¹⁷¹ Nessa perspectiva, a trama da salvação comportava uma grande complexidade que envolvia vivos e mortos em prol de um objetivo comum: a salvação.

¹⁷⁰ APMC. Livro de óbitos..., f. 85.

¹⁷¹ LE GOFF, J. O nascimento do purgatório..., p. 26.

As escolhas feitas por Francisco Xavier Pinto nos indicam que ele conhecia os dogmas da religião cristã, no momento em que faz referência à Santíssima Trindade e às Cinco Chagas de Cristo. Ao enaltecer a doutrina, lembrando a principal tríade celeste, ele buscou ampliar suas chances invocando o ser supremo. Quanto às chagas de Jesus, a interpretação e a intenção do testador pode ser percebida como dupla, pois além de Jesus, São Francisco de Assis também sofreu com essas marcas divinas.

As missas ao anjo da guarda têm um caráter altamente individual que revela a procura por uma referência pessoal na trama da salvação. A confiança depositada nessa figura que acompanhou o fiel durante toda a sua vida transparecia na quantidade de testadores que a ela se referiam.¹⁷² Contudo, não somente em particularidades se alcançava a boa estada no outro mundo. As solidariedades tecidas durante a vida deveriam ser referendadas nesse momento importante da entrada no Além, pois para alcançar a alegria no mundo celeste a companhia dos oragos e almas afins poderiam ajudar: “A felicidade eterna não se concebe na solidão.”¹⁷³

As missas destinadas a São José causam, a princípio, uma certa estranheza. Esse santo recebia especial atenção de oficiais mecânicos e artesãos dos quais era protetor. São José foi muito cultuado em Minas Gerais, principalmente na época do surto artístico

¹⁷² Segundo REIS, os santos que inspiravam maior confiança no momento da morte eram: a Virgem Maria, o anjo da guarda e os santos patronímicos. Interessante ressaltar que também em Portugal, a Virgem Maria se destacava entre os intercessores celestes mais requisitados pelos testadores segundo artigo de: ANICA, G. M.; OLIVEIRA, J. M. S. A morte através dos testamentos – O exemplo de Salvaterra de Magos nos séculos XVII e XVIII. In: ARQUEOLOGIA DO ESTADO (Jornadas sobre formas de organização e exercício dos poderes na Europa do Sul nos séculos XVIII – XIX). Lisboa: História e Crítica, 1988, v. 02. VOVELLE também constatou, analisando os altares dedicados as almas do Purgatório, na França, de meados do século XVIII, que “a imagem da Virgem Mediadora, quase sempre ajoelhada diante de Cristo sentado, acolhendo sua súplica enquanto lhe mostra a cruz, passa para o primeiro lugar, ocorrendo em quase metade dos casos.” VOVELLE, M. *Imagens e imaginário na História*. São Paulo: Atica, 1997. p. 75.

¹⁷³ SALA, Raymond. La famille et la mort dans les Pyrénées catalanes (XVII, XVIII et XIX siècles). In: *La vie, la mort, la foi, le temps*. Mélanges offerts a Pierre Chaunu. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 384-385.

mineiro.¹⁷⁴ Orago de destaque na capitania mineira, em Curitiba não possuía uma capela ou irmandade própria. Grande fazendeiro na região curitibana na época de sua morte, não foram encontrados registros que indicassem que Francisco Xavier Pinto exerceu atividades relacionadas com os ofícios mecânicos ou outras atividades artesanais. Talvez ele tenha trazido essa devoção de sua terra natal, pois nasceu entre a Torre do Moncorvo e a Alfândega da Fé¹⁷⁵ e veio ainda jovem para a América portuguesa. Dessa forma, fez referência às suas origens, provavelmente numa tentativa de identificação com seus ancestrais.

Homenagear o santo de seu nome era muito comum entre os testadores. Apelar para o auxílio do santo onomástico tinha grande repercussão na América portuguesa. A identificação pessoal com a figura celeste homônima completava a corte privada do fiel e garantia um elemento a mais para a brevidade da purgação. O santo Francisco Xavier, de origem espanhola, foi um dos criadores, com Inácio de Loyola, da Companhia de Jesus. Em 1537, atuava em Portugal de onde partiu como missionário para as Índias Orientais. A referência a essa figura de suma importância na Ordem jesuíta se justifica, pois na época em que Francisco Xavier Pinto nasceu¹⁷⁶, provavelmente, os jesuítas possuíam grande admiração da população lusitana. Tal fato deve ter influenciado sobremaneira a escolha do nome dele pelos seus familiares.

¹⁷⁴ BOSCHI, C. C. *Os leigos e o poder...* p. 28.

¹⁷⁵ LEÃO, Ermelino A. de. *Dicionário do Paraná...* V. 2. p. 718. Tanto a Alfândega da Fé quanto a Torre do Moncorvo são cidades pertencentes ao atual distrito de Bragança, em Portugal.

¹⁷⁶ No registro de óbito de Francisco Xavier Pinto, em 1805, o vigário relatou que o defunto possuía por volta de 80 anos. Mesmo que essa idade seja estimada, em 1758, Francisco Xavier se associava a irmandade Nossa Senhora da Luz, segundo ALMEIDA, Nely Lidia Valente de. *Curiosidades históricas da irmandade de Nossa Senhora da Luz dos Pinhais da vila de Curitiba...*, s.p. Como era imigrante português, é certo que tenha nascido na primeira metade do século XVIII.

Coletividade e individualidade se cruzam nesse momento, pois o santo onomástico permeou toda a experiência terrena de Francisco Xavier Pinto. Ao mesmo tempo que faz referência à individualidade desse homem, seu nome também é uma indicação de suas origens, de sua família. Ou seja, o seu primeiro grupo de convívio.

Para finalizar seus legados pios, Francisco Xavier Pinto ordenou ser amortalhado com o hábito de São Francisco, o que indica a esperança de ser retirado do Purgatório por esse santo.

Também Simão Gonçalves de Andrade, que morreu em 1771, elaborou seu testamento chamando por relações que teceu em vida. Esse homem, que exerceu o cargo oficial de sargento-mor, deixou entre seus legados pios:

sette missas de corpo presente; mais hua capella por sua alma; outra capella pela alma de sua consorte; hua missa a Sagrada Morte e Paixão de Nosso Senhor Jesus Christo; outra em Louvor e honra das Cinco Sagas do mesmo Senhor; hua a Nossa Senhora da Luz; outra a São Francisco; outra a Santo Antônio; outra ao seu Anjo da guarda; outra ao santo de seo nome; dez pelas almas do Purgatório; e outra pelas almas de seos pais e seos irmãos.¹⁷⁷

Como Francisco Xavier Pinto, Simão Gonçalves acreditava que a corte celestial lhe propiciava o mais seguro caminho para sua salvação. Também no momento da morte as relações entre os homens e as figuras celestes se baseavam no “toma lá da cá”. Em vida, o santo recebia a atenção e o culto do devoto, na morte era chamado para intervir em favor do fiel. Entre as sete missas de corpo presente e as cinquenta de purificação de sua alma, Simão Gonçalves pediu para serem celebradas outras missas em intenção de Santo Antônio, Nossa Senhora da Luz, São Francisco, das almas do Purgatório, das almas de seus familiares, do anjo de sua guarda e do santo de seu nome. Ao escalar esses santos, é notável

¹⁷⁷ APMC. Livro de óbitos... f. 49.

que o sargento-mor tinha “sua’ corte celeste privada. Seu anjo da guarda, seus santos protetores e prediletos”.¹⁷⁸ E, na hora da morte, não hesitou em chamá-los para intercederem em seu favor no julgamento individual que seria realizado logo após seu falecimento.

A escolha de Santo Antônio, como um dos membros da sua corte celeste privada, não deixa dúvidas de que Simão de Andrade, como a maioria da população colonial, era devoto a este franciscano. “Poucos são os Santos que com Santo Antônio poderão rivalizar em popularidade, entre o povo católico.”¹⁷⁹

Simão Gonçalves de Andrade elegeu em segundo lugar Nossa Senhora da Luz, padroeira da vila de Curitiba. Ele nasceu na Ilha da Madeira, porém em Curitiba fincou raízes¹⁸⁰, sendo associado à Irmandade da Nossa Senhora da Luz desde 1743.¹⁸¹

A devoção a São Francisco permeia toda a vida de Simão Gonçalves de Andrade. Um dos maiores colaboradores da Ordem Terceira de São Francisco, foi também seu fundador na vila curitibana.¹⁸²

Além dos santos, as almas do Purgatório também foram lembradas por este sargento-mor, que dedicou parte de sua “fazenda” para a celebração de missas em benefício daquelas almas que expiavam os pecados. Simão Gonçalves de Andrade confiava na solidariedade entre os mortos e esperava receber auxílio destes para abreviar sua purgação.

¹⁷⁸ MOTT, L. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu..., p. 173.

¹⁷⁹ LEHMANN, J. B. Na luz perpétua..., p. 570.

¹⁸⁰ LEÃO, Ermelino A. de. Dicionário do Paraná..., p. 2235-2237.

¹⁸¹ ALMEIDA, Nely Lidia Valente de. *Curiosidades históricas da irmandade de Nossa Senhora da Luz dos Pinhais da vila de Curitiba...*, s.p.

¹⁸² DICIONÁRIO HISTÓRICO-BIOGRÁFICO DO PARANÁ... p. 217. e ANDRADE, Antonio Ricardo Lustoza de. *Breve notícia da igreja da Ordem 3ª de São Francisco das Chagas...*

Clamando pelas almas atormentadas, Simão Gonçalves aumentava suas chances de salvar sua alma, pois poderia, também, ser visto como um benfeitor pela corte celeste.

No que se refere à família, o sargento-mor se referiu àquela que habita o outro mundo. As missas foram dedicadas às almas de familiares – de sua esposa, pais e irmãos –, ou seja, todos já falecidos e que habitavam o Além. Nesse momento, transparece a tentativa de encontrar almas conhecidas. Cuidando de seus parentes no outro mundo, além de ganhar o auxílio deles, poderia ampliar suas chances de escapar da purgação, pois ampliava o número de intercessores.

Por fim, a escolha do anjo da guarda e do santo de seu nome, que, como a Virgem Maria, se destacava entre os preferidos pelos testadores da época. Novamente é verificada a importância que possuía a corte celeste privada. Essa aproximação criada tanto pelo nome como pela vivência diária com o anjo pessoal criava fortes laços capazes de proporcionar maior segurança e credibilidade na passagem para o outro mundo e estada no Além.

Ao escolherem determinados santos e diferentes almas no Purgatório, é possível perceber que os testamentos, mesmo que com uma fórmula padrão, disponibilizavam os homens a escolherem diferentes percursos para atingir a desejada salvação de sua alma. Caminhos marcados pela vivência e pelas relações e solidariedades estabelecidas durante a passagem no mundo terreno eram utilizados pelos testadores para auxiliar no alcance da felicidade eterna.

Nessa perspectiva, o destaque da corte celeste privada e dos santos onomásticos demonstra novamente a credibilidade dada as devoções particulares. Enquanto a referência aos oragos venerados nas associações leigas sublinha a importância da religiosidade

praticada coletivamente, destacando o grupo a que pertenceu o falecido durante sua estada no mundo terreal.

O alcance da salvação implicava necessariamente recorrer aos laços estabelecidos durante a vida, seja na ancestralidade, seja no nome de batismo. Essa busca por solidariedades tinha sua máxima expressão na referência às confrarias, associações que germinaram na Europa, devido à crença na purgação. “Pouco a pouco, do século XIII ao século XVI, a solidariedade do Purgatório será arrastada nas novas formas de sociabilidade das confrarias”.¹⁸³ Essa concepção dá sentido à principal finalidade das associações leigas: cuidar dos ritos fúnebres de seus associados. Na historiografia, os autores são unânimes em declarar que um dos principais motivos que animavam os fiéis para a filiação a essas entidades consistia na garantia de um sepultamento cristão, em solo sagrado.¹⁸⁴

As irmandades tinham papel central na celebração e inumação de seus associados. Além de acompanhar seu irmão desde o último suspiro até o enterro, as confrarias garantiam o sepultamento dentro das igrejas e a celebração de missas pela alma do falecido. Essas garantias tornavam as associações leigas fontes seguras para o alcance do bem-morrer; estar filiado a uma delas dava conforto para os coloniais preocupados com seus últimos dias na Terra.

Nos testamentos a presença das irmandades é constante, aqueles que não fazem menção direta, como Francisco Xavier Pinto que pediu o “acompanhamento de reverendos sacerdotes e irmandades de que fosse irmão”¹⁸⁵, fazem como o capitão Manuel Gonçalves

¹⁸³ LE GOFF, J. *O nascimento do purgatório...*, p. 348.

¹⁸⁴ ASSIS, V. M. A. *A irmandade do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife...* p. 68. BOSCHI, C. *Os leigos e o poder...* p. 151. REIS, João José. *A morte é uma festa...* p. 145-150. SCARANO, J. *Devoção e escravidão...* p. 55. SOARES, M. C. *Devotos da cor...* p. 175.

¹⁸⁵ ACMC. *Livro de óbitos...* f. 85.

de Sampaio. Este não se referiu a nenhuma associação, porém era membro da Ordem Terceira de São Francisco, tendo participado da Mesa como ministro, em 1759.¹⁸⁶

A filiação nas irmandades garantia o sepultamento de acordo com as crenças da época. Um conforto para aqueles que temiam a morte repentina, impedindo a confecção do testamento, ou para aqueles destituídos de bens para testar. Situação exemplificada por Antonio da Costa Filgueira, enterrado, em 1780, na igreja matriz de Curitiba. Ele não deixou testamento e aparentemente não possuía nenhum patrimônio.¹⁸⁷ Como membro da irmandade São Miguel e Almas, desde 1750,¹⁸⁸ tinha direito à inumação dentro da igreja, nas sepulturas da confraria.

A morte no cotidiano: além dos ritos fúnebres

As concepções que envolvem os últimos momentos do moribundo na Terra comportavam uma série de elementos que estavam presentes desde os últimos suspiros até as missas celebradas após a inumação. Essas características relacionadas à morte em outros tempos, segundo a metodologia de estudo sugerida por Vovelle, enquadram-se na “morte vivida”. Nessa perspectiva, a “morte vivida” engloba “um complexo de gestos e ritos que acompanham o percurso da última doença à agonia, ao túmulo e ao além”.¹⁸⁹

¹⁸⁶ ACMC. Livro de óbitos... f. 61. CEDOPE. Processos Gerais Antigos. Registro de despesas da irmandade de Nossa Senhora do Terço (capela). (1754-1765)... Manuel Gonçalves de Sampaio foi membro da Ordem, no documento está registrado as mesadas que pagou nos anos de 1758, 1759, 1760, 1761 e 1762.

¹⁸⁷ ACMC. Livro de óbitos... f. 30v. CEDOPE. Lista Nominativa de Habitantes da vila de Curitiba. 1777.

¹⁸⁸ CEDOPE. Processos Gerais Antigos. Curitiba / Livros (1739-1849) Registro de entrada de irmãs e irmãos na irmandade de Arcângelo São Miguel e Benditas Almas...

¹⁸⁹ VOVELLE, M. A história dos homens no espelho da morte. In: BRAET, H.; VERBEKE, W. *A morte na Idade Média*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 13.

Além da “morte vivida”, outro fator de suma importância para compreender as concepções relacionadas à morte no passado se encontra nas taxas de mortalidade. Vovelle, classificou essa etapa como a “morte sofrida” que expressa o fato concreto da morte. “Avaliar o peso da morte sofrida, nesse primeiro nível, é apreciar os parâmetros, os componentes sociais desse corte, a começar pela diferença de sexo, de acordo com a idade (morte da mulher, morte do homem, morte da criança) desigual e sobretudo desigualmente sentida”.¹⁹⁰

Nessa direção, os ritos funerários, anteriormente descritos, foram também relacionados diretamente com o mundo social onde ocorriam. De acordo com o que foi possível atentar nas fontes, optou-se por dividir a análise entre: a morte de crianças e a morte dos adultos.

Em Curitiba, como em todas as povoações da Época Moderna, a presença da morte era constante.¹⁹¹ Homens, mulheres e crianças morriam facilmente, muitas vezes sem uma explicação, repentinamente a vida sucumbia. A luta pela sobrevivência se tornava um elemento do cotidiano, e, devido à alta mortalidade infantil, ultrapassar a idade de um ano assegurava maiores chances de atingir a idade adulta.

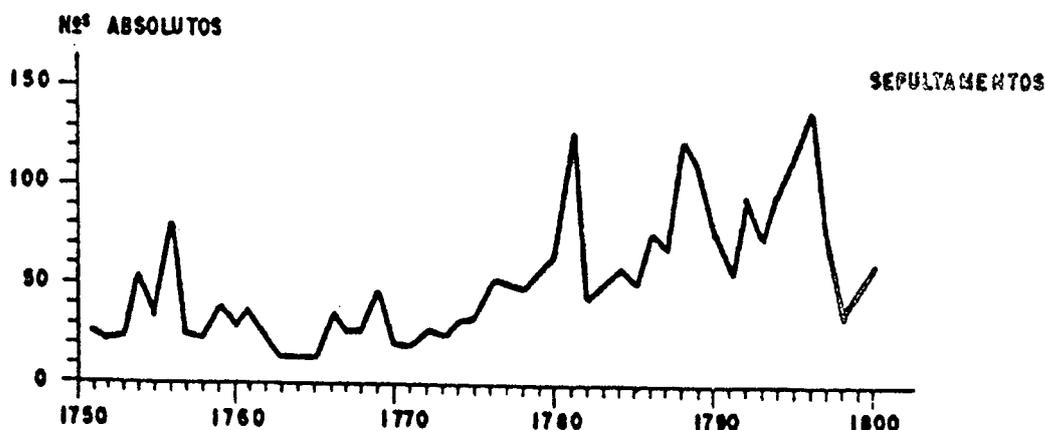
A estimativa de vida era baixa em relação aos dias atuais. Na vila curitibana, Burmester calculou entre 30 e 40 anos a expectativa média de vida para o século XVIII.¹⁹² Outra característica comum entre as populações daquele período são as altas taxas de

¹⁹⁰ Ibidem. p. 13.

¹⁹¹ Sobre a presença da morte no cotidiano camponês na França, ver: DARTON, Robert. **O grande massacre de gatos: e outros episódios da história cultural francesa**. 4. Ed. a Rio de Janeiro: Graal, 1986. Na América portuguesa, um dos exemplos é o estudo de BACELLAR, Carlos de Almeida P. **Viver e sobreviver em uma vila colonial: Sorocaba, séculos XVIII e XIX**. São Paulo: Annablume / Fapesp, 2001.

¹⁹² BURMESTER, Ana Maria de O. La mortalité. In: _____. **Population de Curitiba au XVIII siècle**. Montreal: Tese apresentada a Universidade de Montreal, Departamento de Demografia, 1981. p. 277.

natalidade e de mortalidade. Esta última observação pode ser apreciada no gráfico ¹⁹³ de sepultamentos, elaborado por Burmester, baseado nos registros de óbitos entre 1750 e 1800:



Nos registros paroquiais de óbitos da vila de Curitiba, os vigários não tinham o costume de anotar a causa da morte, salvo em situações extraordinárias, como o falecimento de Ignacio, em 1787. Ele foi enterrado no “descoberto do Cardozo, por não haver quem o conduzisse. (...) porque morreu apressadamente do veneno de uma cobra”. ¹⁹⁴ Essa característica das fontes prejudica o estudo da mortalidade na região. Algumas datas, porém, mostram picos de morte entre os curitibanos nos anos de 1754, 1756, 1781, 1786, 1788, 1792 e 1796. Possivelmente, algumas epidemias atingiram a vila nessas ocasiões. Em 1756, o sarampo e a varíola infectaram muitos na paróquia. Além desses casos específicos, a lepra era um mal endêmico que perseguia os habitantes de Curitiba. A doença de São

¹⁹³ BURMESTER, Ana Maria de O. *A população de Curitiba no século XVIII (1751 – 1800): segundo os registros paroquiais*. Curitiba: Dissertação de Mestrado apresentada a Universidade Federal do Paraná, 1974. p. 45.

¹⁹⁴ ACMC. *Livro de óbitos...* f. 41v.

Lázaro ceifava muitas vidas na região.¹⁹⁵ Talvez esse fosse um dos motivos de incentivo à construção do hospício pela Ordem Terceira curitibana.

No gráfico elaborado por Burmester, é importante ressaltar que houve um sub-registro da mortalidade infantil, o que distorce os resultados totais. Em muitos casos, devido à distância em que se encontravam, os pais não notificavam às igrejas o falecimento de seus bebês. A mortalidade infantil, entretanto, deveria oscilar por volta de 240 por mil.¹⁹⁶

Tabela Nº 01
Paróquia de Nossa Senhora da Luz dos Pinhais de Curitiba
Óbitos em função da idade do falecido; 1780-1790.

Idade	Números de ocorrências	Percentagens
Indeterminada	11	3,7
0 – 1	95	31,7
2 – 3	29	9,7
4 – 5	08	2,7
6 – 10	09	3,0
11 – 15	09	3,0
16 – 20	14	4,7
21 – 30	21	7,0
31 – 40	15	5,0
41 – 50	22	7,3
51 – 60	28	9,3
61 – 70	16	5,3
71 – 80	12	4,0
81 – 90	04	1,3
91 – 100	07	2,3
Total	300	100.0

Fonte: Registros de Óbitos

¹⁹⁵ BURMESTER, Ana Maria de O. *A população de Curitiba no século XVIII (1751 – 1800)*... p. 44.

¹⁹⁶ Idem. p. 36. A dificuldade de se calcular os totais da mortalidade ocorrem em todo o universo colonial lusitano, como ressaltava Bacellar: “No Brasil, poucos estudos na área Demografia Histórica se aventuraram pelas difíceis análises da mortalidade infantil e adulta, fugidias diante da subcontagem dos registros vitais do passado”. BACELLAR, Carlos de Almeida P. *Viver e sobreviver em uma vila colonial*... p. 93.

Mesmo ocorrendo o sub-registro, é possível observar que o número de bebês que morriam com até um ano de idade é o triplo da segunda maior taxa. Enquanto a mortalidade entre as crianças com até dez anos de idade somava 47% do total de óbitos em uma década, segundo a tabela anterior.

A mortalidade infantil assolava as comunidades da América portuguesa. Essa presença incontestável da morte de crianças, em idades iniciais, faz com que a análise da sensibilidade e dos ritos específicos que envolvem essa faixa etária se apresentasse diversa daquela de adultos na sociedade da época.

A morte dos anjinhos

No século XVIII, a morte de bebês e crianças ocorria de modo elevado entre os diversos grupos sociais. Em Curitiba, vários são os “anjinhos” que morrem na mesma família entre 1780 e 1790. Nessa década, por exemplo, o tenente José Bernardino de Souza e sua mulher Gertrudes Maria enterraram 3 filhos menores de 1 ano. Em 1781, as meninas Anna e Maria (gêmeas) faleceram com menos de 10 dias de vida. Alguns anos depois, em 1789, ocorreu a inumação de José, com 15 dias. Todos os três foram enterrados dentro da igreja matriz de Nossa Senhora da Luz,¹⁹⁷ pois o pai das crianças, José Bernardino de Souza, compunha os quadros da irmandade de Nossa Senhora da Luz desde 1778.¹⁹⁸

Dessa forma, senhores e escravos enfrentavam a morte de seus filhos na tenra infância e celebravam de modo similar esse acontecimento. Os enterros dos “anjinhos”

¹⁹⁷ ACMC. Livro de óbitos... fls.31 e 50.

¹⁹⁸ ALMEIDA, Nely Lidia Valente de. *Curiosidades históricas da irmandade de Nossa Senhora da Luz dos Pinhais da vila de Curitiba...*, s.p.

guardavam suas similaridades no que se refere à alegria exterior dos participantes na cerimônia. Nos velórios, procissões e inumações, o espírito festivo que acompanhava o cortejo se destacava. Diante de um evento traumático e comum, como a morte das crianças, os coloniais imprimiam um caráter positivo, muitas vezes, não compreendido por viajantes que possuíam outras crenças.¹⁹⁹

Para os cristãos, as almas das crianças batizadas, sendo inocentes, rapidamente adentravam ao Paraíso. De suma importância, o batismo deveria ser realizado o mais breve possível em vista de uma doença ou outro mal fatal. Em muitos casos, quando o tempo corria contra a vida, batizava-se em casa o bebê antes que a morte o levasse.

Para Curitiba, não foram encontrados relatos que descrevessem em pormenores as inumações infantis, porém as concepções relacionadas com a rápida ascendência da alma infantil também deveriam fazer parte das crenças dos curitibanos. Os registros de óbitos não especificam como foi enterrada a criança, somente indicam o local e os sacramentos que recebeu antes da morte. No que se reporta a este último aspecto, os vigários atuantes na matriz curitibana faziam questão de anotar: “batizado em casa em caso de necessidade”.²⁰⁰

A garantia de entrada no Paraíso assegurava aos fiéis que seus filhos seriam bem assistidos no além-mundo, pois a corte celeste cuidaria das tenras almas. Nessa perspectiva, não havia motivo para tristezas ou choro. Essa concepção a respeito da morte infantil se perpetuou ainda no século XX, no interior paulista, onde se acreditava que “não se devia chorar para não molhar as asas do anjo que vinha recolher o anjinho”.²⁰¹

¹⁹⁹ VAILATI, Luiz Lima. Os funerais de “anjinho” na literatura de viagem. In: REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA. São Paulo, v. 22, n. 44, 2002. pp. 365-392.

²⁰⁰ APMC. Livro de óbitos...

²⁰¹ REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista...p. 113.

A morte dos adultos

Enquanto a morte de crianças não era percebida como um acontecimento extremamente penoso, a morte dos adultos comportava um sentimento mais complexo. A tristeza e o luto acompanhavam aqueles que perdiam um ente querido em idade madura. Além do impacto causado na organização familiar no que se refere ao trabalho ou à condução de negócios, a morte de uma pessoa adulta implicava esforço para a salvação da alma dela. Os adultos, diferentemente das crianças inocentes, carregavam consigo sua experiência de vida, incluindo atos de bondade, devoção, caridade, piedade, etc. e também possíveis faltas cometidas contra os dogmas cristãos. No encerramento da vida, a alma encontrava à sua espera o julgamento celestial que a alocaria em diferentes instâncias (Inferno, Purgatório ou Paraíso). No Além, o Purgatório aceitava a intromissão dos vivos e dos mortos que poderiam ajudar aqueles que lá estavam a escapar da purgação. Para abreviar esse momento doloroso, o próprio moribundo poderia concorrer para sua salvação preparando-se de modo ideal para sua morte. Nesse panorama, todos aqueles que comungavam da doutrina cristã tinham como objetivo salvar a alma e para isso exerciam atitudes diversas, a fim de alcançar a felicidade eterna. Porém, nos ritos funerários praticados, no século XVIII e início do XIX, existiam diferenças marcantes entre pessoas livres e escravas e entre pobres e ricos.

Os escravos encontravam maiores dificuldades para o “bem-morrer” dentro da concepção católica. A falta de liberdade e de dinheiro prejudicava cativos cristãos preocupados com o seu destino no Além. Não são raros os relatos de senhores que atiravam

os corpos de seus escravos nos matos, deixando-os à mercê de cães e urubus, para evitar gastos com o funeral.²⁰²

Aos escravizados, a única alternativa viável para assegurar uma inumação decente, segundo o catolicismo, se encontrava nas irmandades. Como nas associações de brancos, aquelas dedicadas aos escravos também se preocupavam em atender seus irmãos no momento de sua morte, oferecendo enterro em solo sagrado e missas em intenção do defunto. Essas disposições estavam nos compromissos das associações, como no documento da irmandade do Glorioso São Benedito, localizada na capela do mesmo orago, em Paranaguá:

Capítulo 14 – Logo que falecer algum irmão, o Andador fará avisar o Procurador e Tesoureiro, para na hora do enterro correr a campa e reunir a Irmandade em sua capela, esta revestida de suas insígnas e cruz acompanhará o corpo a sepultura. Este é o ato de mais caridade e religião que recomendamos aos nossos irmãos.

Capítulo 15 – O Tesoureiro mandará logo dizer quatro missas por Alma do Irmão ou Irmã falecido (...)²⁰³

Nas associações leigas, os escravos garantiam uma inumação decente e a realização dos sufrágios tais quais as pessoas livres. Porém, em situações especiais estavam em grande desvantagem no que se relaciona aos sepultamentos em solo sagrado.

Em 1794, o escravo Paulo Monteiro, propriedade de Joaquim de Miranda, cometeu suicídio. O cativo foi encontrado morto – enforcou-se com uma “cordinha” – na cadeia, onde estava preso. Numa conferência, em Curitiba, os clérigos da região decidiram que Paulo Monteiro não receberia sepultura eclesiástica, pois os vivos deveriam observar que “a Igreja castiga aos que cometem tão enorme pecado, separando os depois dos fiéis se

²⁰² REIS, João José. *A morte é uma festa...* p. 173.

²⁰³ Compromisso da irmandade do Glorioso São Benedito. In: *BOLETIM DO ARQUIVO DO PARANÁ*. Curitiba, n.10... pp. 5-6.

abstenham de cometê-lo”.²⁰⁴ Como resultado, o escravo não foi enterrado em nenhuma das Igrejas da vila, provavelmente teve seu corpo depositado no cemitério, seu nome não foi localizado no Livro de Registro de Óbitos dedicado aos escravos e administrados.

Essa decisão tomada pelos sacerdotes obedecia às disposições das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, que recomendavam: “Aos que estando em juízo perfeito por desesperação, ou ira voluntariamente se matarem, ou mandarem matar, morrendo também sem sinais de arrependimento”²⁰⁵, não poderiam ser inumados em solo sagrado.

Outro suicida, Bento Gonçalves Coutinho Nobre, imigrante português, teve um destino inverso ao de Paulo Monteiro. Bento Gonçalves foi encontrado em sua casa, em 1773, em situação similar à do escravo Paulo Monteiro. Homem de destaque na vila de Curitiba, membro da Ordem Terceira, exerceu o cargo de ministro, em 1765, nessa associação.²⁰⁶ Figura também entre os pagadores de mesadas perpétuas da confraria: em 1760, entregou 10\$240 réis para a Ordem Terceira.²⁰⁷ Além dessa associação, Bento Gonçalves Coutinho Nobre possuía vínculo com a irmandade de São Miguel e Almas desde 1759.²⁰⁸

Como um bom cristão, preparado para sua morte, Bento Gonçalves redigiu seu testamento no qual requisitou missas de corpo presente, missas dedicadas à Santa Ana e

²⁰⁴ CEDOPE. Processos Gerais Antigos. Curitiba / Autos Cíveis (1729 – 1848). Processo de: Resolução de “se dar ou não” sepultura eclesiástica para um suicida. (1794). Microfilme. Rolo 1.

²⁰⁵ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide em 12 de junho de 1707... p. 300.

²⁰⁶ CEDOPE. Processos Gerais Antigos. Registro de despesas da irmandade de Nossa Senhora do Terço (capela). (1754-1765)...

²⁰⁷ AMSP. Livro de irmandade. Mesadas perpétuas... f. 5.

²⁰⁸ CEDOPE. Processos Gerais Antigos. Curitiba / Livros (1739-1849) Registro de entrada de irmãs e irmãos na irmandade de Arcângelo São Miguel e Benditas Almas...

“que se faça a novena da Senhora Santa Anna no ano que eu morrer à minha custa, digo à custa de meus bens, (...) deixo a esmola ao Santíssimo desta freguezia três mil e duzentos reis, deixo ao Seráfico São Francisco das Chagas dessa vila cinco mil reis de esmola para suas obras, deixo a Senhora do Terço desta vila de esmola quatro mil reis.”²⁰⁹

Como no caso do escravo, os sacerdotes se reuniram para decidir sobre a situação de Bento Gonçalves. Os clérigos chegaram à conclusão de que o defunto era “bom e cristão, devoto do culto divino e [andava] anos bastantes com umas loucuras que desinquietava toda a rua onde morava, todos uniformes concordamos que devia ser enterrado em sagrado (...)”.²¹⁰

Ao classificar Bento Gonçalves Coutinho Nobre como louco, os clérigos justificavam a permissão à sepultura eclesiástica, pois somente os suicidas em pleno juízo, como o escravo Paulo Monteiro, deveriam receber a punição estabelecida pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Essa discrepância entre os julgamentos dos sacerdotes desperta interrogações. Não houve influência na decisão tomada pelos religiosos, devido à posição social de cada suicida?

Não somente nesse caso, mas de modo geral, os rituais fúnebres de pobres e ricos possuíam diferenças.

Aqueles que tinham condições pagavam por um grande número de missas, por acompanhamento de irmandades diversas, por participação de pobres e párocos nos cortejos fúnebres. Homens de prestígio e fortuna patrocinavam, via testamento, grandes cerimônias nos seus enterros. O capitão Antonio Gomes de Campos, solteiro, vivia somente em

²⁰⁹ ACMC. Livro de óbitos... Documento gentilmente cedido por Sérgio Nadalin.

²¹⁰ *Ibidem*.

companhia de seus dois escravos.²¹¹ Suas relações sociais se concentravam na Ordem Terceira de São Francisco, da qual compôs a Mesa nos anos de 1790 e 1791.²¹² A solidão que marcou toda a sua existência foi banida no seu ritual funerário. Em seu testamento, Antonio Gomes de Campos deixou entre seus legados pios a convocação de todos os párocos que houvesse na freguesia e de todas as irmandades da vila curitibana, pagando para a realização desse acompanhamento a esmola costumada.²¹³ Esses legados pios fizeram com que seu enterro tivesse a presença de grande número de pessoas.

Enquanto Antonio Gomes de Campos requisitou e recebeu companhia de diversas pessoas em seus ritos funerários, Antonia Luiz, falecida em 1789, teve uma inumação simples na igreja matriz, provavelmente com pouquíssimos acompanhantes.²¹⁴ Viúva, Antonia Luiz não parece ter se filiado a alguma associação leiga de Curitiba. Ela também “não fez testamento por ser pobre”.²¹⁵ Dessa forma, a viúva não deixou previamente acertado seu cerimonial fúnebre. Como a maioria dos curitibanos, a pobreza impedia a redação do testamento pela falta de bens para testar. Essa característica comum não era obstáculo para que os fiéis deixassem de ganhar alguma forma de atendimento espiritual necessário, a fim de obter uma boa morte. Antes de morrer, Antonia Luiz praticou todos os sacramentos recomendados para conseguir uma boa passagem para o outro mundo. Além dos sacramentos, Antonia Luiz provavelmente recebeu missa de corpo presente e posteriormente três missas em intenção da sua alma, como recomendavam as *Constituições*

²¹¹ CEDOPE. Lista Nominativa de Habitantes da vila de Curitiba. 1791 e 1793.

²¹² AMSP. Livro de irmandade. Mesadas perpétuas... f. 12v.

²¹³ ACMC. Livro de óbitos... f. 71v.

²¹⁴ *ibidem*. f. 49v. Antonia Luiz era viúva de José Luiz Mattoso. O nome do casal não foi localizado nas listas de entrada das irmandades (São Miguel e Almas e Nossa Senhora da Luz), nem nas Listas Nominativas de Habitantes da vila de Curitiba. (1782, 1783 e 1789).

²¹⁵ *Idem*. f. 49v.

Primeiras do Arcebispado da Bahia. ²¹⁶ Para completar, a viúva conseguiu obter enterro eclesiástico. Ela foi enterrada em solo sagrado na igreja matriz, provavelmente no adro. ²¹⁷

Configuração espacial da morte

O local de sepultamento tinha suma importância entre os elementos que auxiliavam na salvação da alma. A preocupação relacionada a esse aspecto transparece no medo de morrer em locais ermos ou no mar, onde as possibilidades de inumação em solo sagrado eram quase nulas. Os mortos sem sepultura eclesiástica entravam para o rol das almas temidas, pois além de diminuir consideravelmente suas chances de salvação, poderiam incomodar os vivos cobrando sufrágios para elevação de sua alma.

Nessa perspectiva, o lugar dos restos mortais desempenhava um papel importante na trama da salvação, quanto mais próximo dos altares de devoção maiores as chances de abreviar a passagem pelo Purgatório. Existiam três formas de sepultamento eclesiástico: no cemitério, no adro da igreja e no interior desta. Esses lugares distintos revelavam as marcas da hierarquia social entre os vivos.

O cemitério, mesmo que benzido por um pároco, representava a última alternativa para aqueles que almejavam a felicidade eterna. Quase sempre distante das igrejas, os cemitérios abrigavam indigentes, escravos e pessoas pouco qualificadas. Para um cristão,

²¹⁶ Segundo as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide em 12 de junho de 1707... todos aqueles que não tivessem “fazenda bastante para todos os sufrágios costumados, se diga por sua alma a Missa de corpo presente, e um Ofício de três lições”. p. 294.

²¹⁷ O vigário não especifica nos registros o local exato do sepultamento na Igreja. Porém, o costume destinava as pessoas pobres a inumação no adro, por ser gratuito.

ser enterrado no cemitério significava redução das chances de salvação. Num local onde não ocorriam celebrações de missas, onde as covas facilmente poderiam ser reviradas por animais, domésticos ou não, enfim, onde o abandono imperava não havia possibilidade de um bom descanso. A contrariedade da população colonial quanto aos enterros em cemitérios pode ser percebida na Cemiterada. Em 1836, baianos de diferentes grupos sociais saíram às ruas e destruíram parte da cidade de Salvador como demonstração de revolta, atitude provocada pela lei que estabelecia a obrigatoriedade dos sepultamentos nos cemitérios.²¹⁸ Nos registros paroquiais curitibanos dedicados aos homens livres, entre 1780 e 1790, não houve menção a sepultamentos em cemitério. Nessa década, os moradores da freguesia de Curitiba foram enterrados nos locais citados na tabela abaixo:

Tabela Nº 02
Paróquia de Nossa Senhora da Luz dos Pinhais de Curitiba
Óbitos em função do local do sepultamento; 1780-1790.

Local de enterro	Número de ocorrências	Percentagens
Indeterminado	1	0,3
Igreja Matriz	230	76,7
Capela do Terço	24	8,0
Capela N. S.da Conceição do Tamanduá	35	11,7
Igreja do Rosário	7	2,3
Outros	3	1,0
Total	300	100,0

Fonte: Registros de Óbitos

Nas igrejas, os fiéis poderiam ser sepultados no adro, parte circundante do edifício eclesiástico, ou no interior da construção.

O adro equivalia a uma extensão do corpo da igreja, local sagrado, deveria ser respeitado do mesmo modo que o interior desta. A inumação no adro tinha como principais

²¹⁸ Sobre a Cemiterada, ver: **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX.** São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

clientes pessoas extremamente pobres, negros e escravos, pois as sepulturas “que se abrirem no adro, e Cemitério não se levará cousa alguma”.²¹⁹ A gratuidade garantia enterro cristão àqueles que não tinham condições financeiras para custear seu sepultamento no interior da igreja ou não podiam pagar anuais nas irmandades.

O interior da igreja recebia defuntos que pagavam a esmola de costume ou aqueles vinculados às associações leigas. Esses homens ampliavam suas chances de salvação, sobretudo porque recebiam missas e rezas enquanto existisse a igreja. Também, acreditava-se que ser sepultado próximo aos altares de devoção facilitaria a obtenção de auxílio da corte celeste no outro mundo.

Tanto no cemitério quanto nas igrejas – adro ou interior – as sepulturas não possuíam identificação. Anônimas, as covas não identificavam aqueles que lá estavam. Somente as sepulturas perpétuas recebiam a nomenclatura de seu proprietário e família. Mas a obtenção dessa regalia era acessível a poucos na América portuguesa. O processo de compra de sepultura perpétua deveria ser enviado ao Arcebispado para análise que estipulava:

pelas informações que necessárias nos parecerem, que se lhe deve dar, mandaremos passar provisão por Nós assinada, em que se declare, que lhe fazemos graça daquela sepultura para ele, seus herdeiros, e descendentes, ou para limitadas pessoas, na forma que melhor nos parecer, e que deo tanto de esmola, ou a costumada ,ou a taxada por Nós, aplicada na fábrica da Igreja, sendo nela a sepultura, ou para a Capela-mor, se nela se conceder.²²⁰

²¹⁹ **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.** Feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide em 12 de junho de 1707... p. 299.

²²⁰ *Ibidem.* p. 299.

Em Curitiba, entre 1780 e 1805, nos registros de óbitos, não ocorreram referências às sepulturas perpétuas, o que reafirma o caráter de pobreza da maioria da população, incluindo a precariedade existente mesmo entre a elite da região.

A falta de sepulturas perpétuas não suprimiu os sepultamentos nas igrejas. Como mostra a tabela anterior,²²¹ grande parte dos curitibanos descansou em solo sagrado. Essa constatação está de acordo com as disposições das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*²²² nas quais é reafirmado o hábito de enterrar os defuntos nas igrejas como um fator fundamental para a elevação das almas.

No que se refere à aparente predileção pela igreja matriz, é importante destacar inicialmente a reduzida quantidade de testamentos para o período (1780–1790). Como poucas pessoas testaram, pequeno foi o número daquelas que escolheram previamente o local de seu sepultamento. Esse fator concorre para que se cumpra outra disposição do Arcebispado na qual aquele que não designar previamente o lugar da sua inumação “será sepultado na de seus avós, e antepassados, se a tiverem própria, e não tendo, ou não a elegendo, será enterrado na sua Igreja Paroquial (...)”.²²³ As irmandades também colaboraram na concentração de sepultamentos na matriz, pois nesta estavam assentadas três irmandades distintas e que possuíam covas no interior da igreja.

↳ quatro
Dessa forma, tanto o pequeno número de testamentos quanto a presença de confrarias causaram a concentração de sepultamentos na matriz entre a população livre de Curitiba.

²²¹ Ver tabela página 91.

²²² **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.** Feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide em 12 de junho de 1707... p. 295.

²²³ *Ibidem.* p. 296.

Mesmo em um ambiente marcado pela penúria, os curitibanos, em sua maioria, buscavam e recebiam um sepultamento cristão. Tal qual na França, do final do século XVII, estudada por Ariès, onde grande parte da população rica ou pobre era inumada em solo sagrado.²²⁴

²²⁴ Ariès, P. **O homem perante a morte...** p. 109.

Conclusão

Em Curitiba, como em outras povoações da América portuguesa, a religião tinha papel central no cotidiano da população. Nas suas igrejas e capelas os curitibanos cultuavam os santos e realizavam os atos litúrgicos necessários para elevação da alma.

Com poucos recursos a sua disposição, os moradores da vila de Curitiba se esforçavam por perpetuar as instituições caras a colonização, como a Câmara Municipal. Ao mesmo tempo, instituíram confrarias tal como seus pares metropolitanos e de outras partes da América portuguesa.

Essas associações leigas propiciavam a socialização, a formação de solidariedades e garantiam ao fiel um enterro cristão. Elas agrupavam os homens de acordo com critérios seletivos pautados na raça, cor e status social. Como entidades vitais para a manutenção da fé em além-mar as confrarias estavam em todos os núcleos populacionais do Novo Mundo. Incluso nessa premissa, a vila curitibana.

Na pequena povoação, os curitibanos organizaram diferentes associações leigas que correspondiam, de modo geral, aos grupos sociais existentes no povoado. Porém, devido a penúria em que vivia a maioria dos moradores, poucas diferenças imperavam entre os homens livres da região. Essa fronteira tênue e móvel entre as camadas sociais é verificável no relaxamento no que se refere aos critérios de entrada nas confrarias elitistas. No universo religioso é possível observar o reflexo da sociedade de antanho.

Na vila de Curitiba, grupos sociais distintos compartilhavam as vantagens proporcionadas pelas irmandades de forma igualitária, pois os confrades tinham direitos similares dentro da instituição. Diferentemente de muitas de suas congêneres da América portuguesa, as associações leigas curitibanas comportavam uma gama maior de posições

sociais em seus quadros. Dentro das confrarias, homens de status e prestígio social díspares rezavam lado a lado, situação gerada pela parca diferenciação entre os cabedais da população livre.

Nessa direção, as fronteiras no mundo religioso tendiam a maleabilidade em contextos onde imperava a penúria. Em locais que comportavam parcas diferenciações, não poderia haver critérios de inserção rígidos, uma vez que impossibilitariam numericamente a criação de tais associações leigas “elitistas”. Como espelho da sociedade, as confrarias demonstravam que o mundo social circundante ditava as regras quanto a formação dos sodalícios, indicando a conexão profunda entre universo sagrado e profano. Paralelamente, fica patente que em pequenos núcleos urbanos desconectados do mercado exportador, os coloniais buscavam alguma forma de distinção na comunidade, usando para isso a esfera religiosa. Porém, devido a pequena oscilação entre as riquezas dos participantes, o critério maior acabava por se pautar na condição jurídica de livres e escravos, seguida pela raça. Escravos e livres, pretos e brancos eis as contraposições plausíveis para organizar o mundo social e religioso de Curitiba. A única característica comum as confrarias elitistas, ou não, de Curitiba, formadas por brancos, consiste na ausência de escravos. Este era o único segmento social afastado das associações destinadas aos homens livres. Tal afirmação indica a exclusiva similaridade que as confrarias curitibanas guardavam com suas congêneres lusitanas e coloniais.

Para além das divisões efetuadas no universo religioso, via irmandades, outra característica que demonstrava a parca segmentação da sociedade curitibana eram os ritos fúnebres e os locais de sepultamento. Tanto os rituais quanto a sepultura indicavam o lugar que o falecido ocupou no mundo social durante sua vida.

Na vila de Curitiba, as inumações, em sua maioria, ocorriam em solo sagrado. Novamente, observa-se pobres e ricos recebendo sepultamentos similares, na igreja ou no adro desta. Essa constatação demonstra que no quadro da época, os curitibanos estavam em igualdade com outros locais, pois os franceses do mesmo período – abastados ou não – também primavam pelo enterro em solo sagrado. Nesse ponto, a vila preserva semelhanças com as características gerais relativas aos costumes funerários do mundo ocidental.

No momento da morte, somente os ritos fúnebres marcavam as distinções entre os extremamente pobres e os mais abastados. Estes últimos custeavam cerimônias mortuárias, encomendavam boa quantidade de missas para serem celebradas após seu enterro e, por vezes, auxiliavam os mais necessitados ou os “lugares santos” doando recursos para tais. Enquanto os pobres valiam-se das irmandades ou dos clérigos em atuação para garantir um sepultamento decente dentro das concepções fúnebres vigentes no período.

FONTES**Fontes manuscritas**

ARQUIVO DA CATEDRAL METROPOLITANA DE CURITIBA
Livro de óbitos 02. 1785-1805

CEDOPE – CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E PESQUISA DE HISTÓRIA DOS DOMÍNIOS PORTUGUESES. DEHIS/UFPR.

Processos Gerais Antigos. Autos Cíveis. Pedido de um pároco fixo à freguesia (1752). Microfilme. Rolo 01.

Processos Gerais Antigos/ Autos Cíveis (1729-1848). Pedido de admissão na Venerável Ordem Terceira da Penitência. (1750). Microfilme. Rolo 1.

Processos Gerais Antigos. Curitiba / Autos Cíveis (1729 – 1848). Processo de: Resolução de “se dar ou não” sepultura eclesiástica para um suicida. (1794). Microfilme. Rolo 1.

Processos Gerais Antigos. Paranaguá/Crime. Processo de concubinato e roubo. (1753-1754). Microfilme, rolo 03.

Processos Gerais Antigos. Curitiba / Livros (1739-1849) Livro Tombo da Igreja de N.^a Sra. Da Luz de Curitiba e demais capelas. (1747). Microfilme. Rolo 4.

Processos Gerais Antigos. Curitiba / Livros (1739-1849) Registro de entrada de irmãs e irmãos na irmandade de Arcângelo São Miguel e Benditas Almas. Microfilme. Rolo 4.

Listas Nominativas de Habitantes da vila de Curitiba. 1777, 1782, 1783, 1787, 1789, 1790, 1791, 1793.

Processos Gerais Antigos. Registro de despesas da irmandade de Nossa Senhora do Terço (capela). (1754-1765). Rolo 4

ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ

Autos cíveis. cx. 52.

Processos Judiciais. cx. 76.

Processos Judiciais. cx. 77.

ARQUIVO METROPOLITANO DOM DUARTE LEOPOLDO E SILVA DA MITRA ARQUIDIOCESANA DE SÃO PAULO

Livro de irmandade. Mesadas perpétuas. (1748-1778) n. 04.

ARQUIVO DA CÂMARA MUNICIPAL DE CURITIBA.

Livro de Alvarás e Licenças e Termos de Fiança. (1773-1785), f. 127 e 129.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO.

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antonio do Recife. Códice 1293, fls. 108-136.

Fontes impressas

ALMEIDA, Nely Lidia Valente de. **Curiosidades históricas da irmandade de Nossa Senhora da Luz dos Pinhais da vila de Curitiba**. Curitiba, 1975.

ANDRADE, Antonio Ricardo Lustoza de. **Breve notícia da igreja da Ordem 3^a de São Francisco das Chagas**. Curitiba: Secretaria da Cultura, 1978

Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Feitas e ordenadas pelo pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide em 12 de junho de 1707. São Paulo, 1853. Livro Quinto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**Livros, Dissertações e Teses**

ABREU, M. **O império do divino: festas religiosas e cultura popular na Rio de Janeiro (1830-1900)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.

ARAÚJO, Emanuel. **O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.

ARIÈS, P. **O homem diante da morte**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1981. V. I e II.

_____. **Sobre a história da morte no Ocidente: desde a Idade Média**. Portugal: Teorema, 1989.

BACELLAR, C. A. P. **Viver e sobreviver em uma vila colonial: Sorocaba séculos XVIII e XIX**. São Paulo: Annablume, 2001.

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

BOXER, C. R. **A igreja e a expansão ibérica (1440-1770)**. Lisboa: Edições 70, 1981.

BURMESTER, A. M. **A população de Curitiba no século XVIII. (1751-1800)**. Dissertação de Mestrado: Universidade Federal do Paraná, 1974.

CAMPOS, A. A. **A terceira devoção do setecentos mineiro: o culto a São Miguel e almas**. São Paulo: Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1994.

CHAHON, Sergio. **Aos pés do altar e do trono: as irmandades e o poder régio no Brasil (1808-1822)**. São Paulo: Dissertação de mestrado, FFLCH – USP, 1996.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

- ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos**: seguido de envelhecer e morrer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- ELIAS, Nobert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- FREYRE, G. **Casa-grande & senzala**. 43^o ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- HOORNAERT, E.; AZZI, R.; GRUIP, K. V. D.; BROD, B. **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo. Rio de Janeiro: Vozes, 1979. t. 2
- LE GOFF, J. **O nascimento do purgatório**. Lisboa: Estampa, 1993.
- LIMA, A. B. M. **Trajatórias de crioulos**: um estudo das relações comunitárias de escravos e forros no Termo da vila de Curitiba. (1760-1830). Dissertação de Mestrado: Universidade Federal do Paraná, 2001.
- LIMA, Carlos Alberto Medeiros. **Trabalho, negócios e escravidão**. Artífices no Rio de Janeiro: 1790-1808. Dissertação de mestrado.UFRJ: Rio de Janeiro, 1993.
- MACHADO, Alcântara. **Vida e morte do bandeirante**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.
- MONTEIRO, Jonh Manuel. **Negros da Terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1995
- NEVES, G. P. **E-receberá mercê**: A mesa de consciência e ordens e o clero secular no Brasil. (1808-1828). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- REIS, João José. **A morte é uma festa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- REVEL, Jacques. **A invenção da sociedade**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
- RODRIGUES, Claudia. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos**. Dissertação de Mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1995.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. **Fidalgos e Filantropos**: A Santa Casa da Misericórdia da Bahia (1550-1755). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem a Curitiba e Província de Santa Catarina**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978.
- SCARANO, Julita. **Devoção e escravidão**: A irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975.
- SCHWARTZ, S. B. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SOARES, M. C. **Devotos da cor**: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro no século XVIII. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2000.
- SOUZA, L.M. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz. **Brasil de todos os santos**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2000.

_____. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VAINFAS, R. **Trópico dos pecados: Moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Franteira, 1997.

VOVELLE, M. **Imagens e imaginário na História**. São Paulo: Editora Ática, 1997.

ZANON, D. **A ação dos bispos e a orientação tridentina em São Paulo (1745-1796)**. Dissertação de mestrado: Universidade Estadual de Campinas, 1999.

Artigos e capítulos de livros

ANICA, G. M.; OLIVEIRA, J. M. S. A morte através dos testamentos – O exemplo de Salvaterra de Magos nos séculos XVII e XVIII. In: **Arqueologia do Estado** (Jornadas sobre formas de organização e exercício dos poderes na Europa do Sul nos século XVIII – XIX). Lisboa: História e Crítica, 1988, v. 02.

ARAÚJO, A. C. Despedidas triunfais – celebração da morte e cultos de memória no século XVIII. In: JANCSÓ, I.; KANTOR, I. (Orgs.). **Festa: Cultura e sociabilidade na América portuguesa**. São Paulo: Hucitec: Fapesp: Edusp, 2001. v. I.

ASSIS, V. M. A. A irmandade do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife. In: **SÉRIE HISTÓRIA DO NORDESTE RECIFE**. v. 1, nº. 14, p. 55-77, 1993.

BALHANA, A. P.; MACHADO, B. P.; WESTPHALEN, C. M. **História do Paraná**. Curitiba: Grafipar, 1969.

MOREIRA, Júlio Estrêla. MOREIRA, Aline Simas (Col.). As imagens de Nossa Senhora da Luz e do Bom Jesus dos Pinhais e a Igreja Matriz de Curitiba. **BOLETIM DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DO PARANÁ**. Centenário. Curitiba. Volume LI, ano 2000.

BURMESTER, Ana Maria de O. La mortalité. In: _____. **Population de Curitiba au XVIII siecle**. Montreal: Tese apresentada a Universidade de Montreal, Departamento de Demografia, 1981.

CAMPOS, A. A. Considerações sobre a pompa fúnebre na capitania de Minas: o século XVIII. In: **REVISTA DO DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA DA UFMG**, 4: 3-24, 1987.

_____. A visão barroca de mundo em D. frei Guadalupe (1672-1740): seu testamento e pastoral. In: **VARIA HISTÓRIA**, Belo Horizonte, n. 21, p. 364-380, jul. 1999.

_____. Irmandades mineiras e missas. In: **VARIA HISTÓRIA**, Belo Horizonte, nº 16, set. 1996, p. 66-76.

_____. As ordens terceiras de São Francisco nas minas coloniais: cultura artística e procissão de cinzas. In: **ESTUDOS DE HISTÓRIA**. Franca, v. 6, n. 2, 1999.

- DICIONÁRIO HISTÓRICO-BIOGRÁFICO DO PARANÁ. Curitiba: Chaim: Banco do Estado do Paraná, 1991.
- FLEXOR, Maria Helena Ochi. Inventários e testamentos como fontes primárias de pesquisa. In: ARQUIVO: BOLETIM HISTÓRICO E INFORMATIVO DE SÃO PAULO. São Paulo, 3 (2) :53-56, abr./jun. 1982.
- _____. Os oficiais mecânicos em duas regiões brasileiras: Salvador e São Paulo. In: UNIVERSITAS. Cultura. Salvador: nº 37, jul./set. 1986.
- FURTADO, J. F. Transitoriedade da vida, eternidade da morte: ritos fúnebres de forros e livres nas Minas setecentistas. In: JANCSÓ, I.; KANTOR, I. (Orgs.). *Festa: Cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec: Fapesp: Edusp, 2001. v. I.
- GAETA, M. A. J. V. A cultura clerical e a folia popular. In: REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA. São Paulo, v. 17, nº 34, p. 183-202, 1997.
- _____. Redes de sociabilidade e de solidariedade no Brasil colonial: as irmandades e confrarias religiosas. In: ESTUDOS DE HISTÓRIA, Franca, 2 (2), p. 11-36, 1995.
- LEÃO, Ermelino A. de. *Dicionário do Paraná*. Curitiba: Graphica Paranaense, 1929.
- LEBRUN, F. As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal. In: ÀRIES, P.; DUBY, G. (Dirs.). *História da vida privada*. Portugal: Edições Afrontamento, 1990.
- LEHMANN, J. B. *Na luz perpétua*. Leituras religiosas da vida dos santos de Deus, para todos os dias do ano, apresentados ao povo cristão. Juiz de Fora: Editora Lar Católico, 1950.
- MAGALHÃES, S. M. A influência das normas religiosas na alimentação em Minas Gerais: séculos XVIII-XIX. In: ESTUDOS DE HISTÓRIA, Franca, v. 05, n. 1, 1998.
- MARCÍLIO, M. L. A morte dos nossos ancestrais. In: MARTINS, J. S. (Org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1983.
- MEGALE, Nilza Botelho. *Invocações da Virgem Maria no Brasil*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.
- MOTT, L. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e. (Org.). *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. V. 01.
- _____. Modelos de santidade para um clero devasso: A propósito das pinturas do cabido de Mariana (1760). In: REVISTA DO DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA. FAFICH/UFMG, 1989. nº 09. p. 96-120.
- _____. Santos e santas no Brasil colonial. In: VARIA HISTÓRIA, Belo Horizonte, nº. 13, jun. 1994, p. 44-66.
- MULVEY, Patricia A. *Black brothers and sisters: membership in the black lay brotherhoods of Colonial Brazil*. In: LUSO-BRAZILIAN REVIEW, n. 17, 1980.
- QUEIROZ, D. S. Visões da morte na historiografia francesa contemporânea: P. Áries e M. Vovelle. In: REVISTA DA SBPH, n. 5, São Paulo, 1989/90. p. 47-51.
- REIS, J. J. Magia Jeje na Bahia: A invasão do calundu do Pasto de Cachoeira (1785). In: REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA, São Paulo, v. 8, nº 16, 1988, p. 57-81.

_____. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. (org.) **História da vida privada**. Império: a corte e a modernidade nacional. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. Vol. 02.

RODRIGUES, Cláudia. **A cidade e a morte: a febre amarela e seu impacto sobre os costumes fúnebres no Rio de Janeiro (1849-50)**. *Hist. cienc. saude*. [online]. mar./jun. 1999, vol.6, no.1. p.53-80.

SALA, Raymond. La famille et la mort dans les Pyrénées catalanes (XVII, XVIII et XIX siècles). In: **La vie, la mort, la foi, le temps**. Mélanges offerts a Pierre Chauvu. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

SAMARA, E. M. Os testamentos de libertos como fonte para a história da escravidão. In: **REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA**. São Paulo: Anpub/ Marco Zero. V. 08, nº 16, 1988. p. 266-268.

SCHAFF, M. B.; DE BONI, M. I. M.; BURMESTRE, A. M. O. A população de Curitiba no século XVIII. In: **ANAIS DO COLÓQUIO DE ESTUDOS REGIONAIS**. Comemorativo I centenário de Romário Martins. Curitiba, nº 21, 1974.

SCHWARTZ, S. B. O Brasil Colonial (1580-1750): as grandes lavouras e as periferias. In: BETHELL, Leslie. (Org.) **América latina colonial**. São Paulo: Edusp, 1999.

SOUZA, J. B. A. Virgem mestiça: devoção à Nossa Senhora na colonização do Novo Mundo. In: **TEMPO**, Rio de Janeiro, nº 11, p. 77-92.

THORNTON, J. R. Religious and ceremonial life in the Kongo and Mbundu areas (1500-1700). In: HEYWOOD, L. M. (Org.) **Central africans and cultural transformations in the american diaspora**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 71-90.

VAILATI, Luiz Lima. Os funerais de “anjinho” na literatura de viagem. In: **REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA**. São Paulo, v. 22, n. 44, 2002. pp. 365-392.

VAINFAS, Ronaldo. (Dir.) **Dicionário do Brasil colonial. (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000

VOVELLE, M. Sobre a morte. In: _____. **Ideologias e mentalidades**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

_____. A história dos homens no espelho da morte. In: BRAET, H.; VERBEKE, W. **A morte na Idade Média**. São Paulo: Edusp, 1996.